

Penser (dans) la terre.

Mariátegui et la géophilosophie*

par VICENTE MONTENEGRO BRALIC

Abstract

This article attempts to show how the work of Peruvian Marxist intellectual José Carlos Mariátegui may be considered as a “geophilosophical” one, as well as Mariátegui himself as a thinker of “geophilosophy”, as Gilles Deleuze and Félix Guattari had defined this notion in his last work written together: *What is philosophy?* Taking as a point of departure Mariátegui’s famous *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality*, where he defines “the problem of the indigenous” as one concerning directly “the problem of the earth”, it is shown how the way Mariátegui addresses these questions, and others such as the relationship between European and Latin American societies, turns out to resemble quite enough to the way in which Deleuze and Guattari had define philosophy as geophilosophy. Highlighting the common *ground* that Nietzsche and Marx’s philosophies plays in both Mariátegui and Deleuze and Guattari’s approaches, it is argued how notions such as deterritorialization and reterritorialization, nomadism, as well as elements from Mariátegui’s work, may be read together to reconsider not only traditional postcolonial issues such as identity and colonialism, but also theoretical-political problems such as revolution and utopia.

* Ce travail a été originellement présenté en espagnol aux « XIIème Journées des étudiants diplômés en humanités, arts, sciences sociales et éducation », organisées par le Centre d’Études Culturelles Latino-américaines (CECLA) de l’Université du Chili (mai 2012). Cette version a été considérablement modifiée et adaptée au format d’article, ce travail a été rendu possible avec le financement d’une bourse du gouvernement du Chili (CONICYT, programme « Becas Chile »). Je tiens à remercier à Cécile Carmona et Isaac Hernández pour leur aide fondamentale avec la traduction du texte au français, et à Matthieu Renault qui a eu la gentillesse de lire l’article et suggérer quelques corrections.

A ningún nombre geográfico deja de estar asociado algún recuerdo, alguna gorda efeméride. Sobre cada fragmento de tierra se amontonan muchos siglos de historia y muchas toneladas de literatura.

José Carlos Mariátegui

« La nouvelle approche » du problème de l'Indien, disait Mariátegui, « consiste à chercher le problème indigène dans le problème de la terre » (Mariátegui 2007: 34). Ce que l'intellectuel marxiste péruvien, José Carlos Mariátegui, a proposé dans ses *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne* (œuvre publiée pour la première fois en 1928 à Lima)¹ avec cette proposition, inaugure l'analyse de la situation indigène en Amérique latine à partir d'une perspective proprement marxiste, c'est-à-dire, non pas en tant que question ethnique ou raciale, mais plutôt en tant que question directement attachée au problème de la terre. De cette façon, pour Mariátegui, toute analyse qui ne reconnaîtrait pas cette dimension économique-sociale –notamment dans le cas du régime de la propriété de la terre– serait vouée à l'échec et au discrédit total, (Mariátegui 2007: 26). Pour lui, ceux qui s'ont occupé du problème de l'Indien à partir d'une perspective unilatérale (et bourgeoise) de la race ou de l'ethnie –et qui, par conséquent, réduisent ce problème à une question simplement juridique ou administrative– ont pu le faire seulement en s'inspirant d'idées impérialistes.

À cause de ces affirmations, l'influence de Mariátegui dans l'indigénisme est devenu un fait largement admis (Favre 1996; Arguedas 1967; Bengoa 2000; Paris 1966); sa figure s'érige ainsi comme étant l'un des précurseurs –voire même le fondateur²– du marxisme en l'Amérique latine ou de ce qui a été possible d'appeler le « marxisme latino-américain »³. Sans entrer ni dans l'un ni dans l'autre de ces sujets, ce qui

¹ Il existe une traduction française de Roland Mignot, préfacé par Robert Paris, paru chez François Maspero (Mariátegui 1968). Il a été partiellement republié chez les Editions Syllepse, accompagné d'un article d'Alvaro García Linera (Mariátegui & García Linera, 2013). Nous citons et traduisons de la version espagnole qu'on vient d'indiquer (de même qu'avec toutes les autres citations aux travaux de Mariátegui).

² Comme l'avait exposé Antonio Melis, cette originalité et nouveauté feraient de Mariátegui le « premier marxiste d'Amérique » (Melis 1979).

³ Différence peut-être subtile, mais qui à proprement parler, révèle une différence de sens importante, selon l'argument que je me propose de développer ici. Comme Favre, la célèbre anthologie de Michael Löwy accorde une place décisive à Mariátegui à cet égard (Löwy 1980). Voir aussi le travail de José Aricó dans (Aricó et al. 1980).

m'intéresse ici c'est, en revanche, d'interroger le « statut philosophique » de cette nouvelle approche – et de la pensée de Mariátegui en général–, spécifiquement à partir de ce que Gilles Deleuze et Félix Guattari ont proposé de nommer « géophilosophie » dans leur dernier ouvrage écrit en collaboration (Deleuze & Guattari 2005).

Même si, à première vue, c'est effectivement bien plus qu'un simple mot qui rapproche l'œuvre de Mariátegui à celle de Deleuze et Guattari, il est important de prendre en compte que c'est la figure de Nietzsche (et certes, aussi celle de Marx, bien sûr), qui apparaît comme le *sol* commun entre le premier et les seconds. Certes, pour les auteurs français, Nietzsche n'aurait été rien de plus et rien de moins que le « fondateur » de la géophilosophie (Deleuze & Guattari 2005: 98), non seulement en raison des métaphores géographiques récurrentes qu'il mobilise, et dans lesquelles il nous évoque les îles, mers, déserts et montagnes⁴, mais aussi parce qu'il aurait été le premier à annoncer ce qui serait la tâche fondamentale de la philosophie : la *création des concepts*. En fait, pour Deleuze et Guattari, ce serait le trait distinctif de la philosophie, en tant que « discipline qui consiste à *créer* des concepts » (Deleuze & Guattari 2005: 10).

Pour sa part, comme on le sait, les *Sept essais* de l'intellectuel péruvien sont précédés d'un épigraphe du *Le voyageur et son ombre* (Nietzsche 1988)⁵, et dans son avertissement préalable, Mariátegui renvoie à Nietzsche comme à celui qui éclaire sa propre écriture : « ma pensée et ma vie constituent une seule et même chose, un procès unique. Et si j'espère et réclame qu'il me soit concédé quelque mérite, c'est celui – conforme aussi à un principe de Nietzsche – de mettre tout mon sang dans mes idées » (Mariátegui 2007: 5). Bien que le nom de Nietzsche ne réapparaisse pas au long des *Sept essais*, il est clair que Mariátegui partage avec lui une certaine critique de l'humanisme et du rationalisme propres aux Lumières européennes, en reprenant précisément ce motif du sang (c'est-à-dire, de la *force* ou l'*élan* de la vie) comme ce qui doit donner forme aux idées⁶ –force qui doit être comprise non pas comme ce qui a permis au fascisme d'élaborer un « langage du sang », mais plutôt comme faisant partie d'une pluralité de forces en mouvement et de transformation constantes⁷.

Dans le contexte de notre argumentation, la mention à Nietzsche faite par Mariátegui

⁴ Sur la « géophilosophie » de Nietzsche, voir les travaux de Shapiro (2006, 2008) et celui de Günzel (2003).

⁵ Inexplicablement, cette épigraphe n'apparaît pas dans l'édition de F. Maspero. On offre ici la traduction française du passage que cite Mariátegui : « Je ne lirai plus aucun auteur qui laisse paraître qu'il a voulu faire un livre ; mais ceux-là seulement dont les pensées se sont faites livre inopinément », correspondant au paragraphe 121, « *Serment* » (Nietzsche 1988: 232).

⁶ Comme l'a montré Horst Nitschack (1997), cette critique et l'usage que fait Mariátegui du mythe et de la religion dans sa pensée révolutionnaire, doit être confronté avec la lecture que le péruvien a faite de Georges Sorel et le mythe de la grève générale, question qui le rapprocherait beaucoup plus de la pensée de Walter Benjamin que de celle de Nietzsche (même si Sorel avait été lui aussi un lecteur assidu de Nietzsche). Sur la lecture « mariáteguienne » de Sorel, voir les travaux de Robert Paris inclus dans (Aricó et al. 1980: 119-144, 155-161), ainsi que les travaux de Michael Löwy sur le romantisme et la religion dans le marxisme de Mariátegui (Löwy 2000 ; 2005).

⁷ Voir la lecture que Deleuze offre de Nietzsche (Deleuze 1962).

–si passagère ou fugace qu'elle soit– devient doublement significative, car il ne s'agit pas seulement d'une simple citation du « fondateur » de la géophilosophie (selon ce qu'ont indiqué Deleuze et Guattari (2005: 98)) : ce qu'intéresse surtout ce qu'avec elle se révèle la position que prend Mariátegui par rapport à la relation entre l'Amérique Latine et la pensée européenne, et les problèmes résultants de la réception et de la traduction consécutives. « Il n'y a pas de salut pour l'Indo-Amérique sans la science et la pensée européennes ou occidentales » (Mariátegui 2007: 6), avoue Mariátegui, mais cela n'implique en aucune façon « calque et copie », mais au contraire, une tâche beaucoup plus complexe de « création héroïque », selon le bien connu *desideratum* de Mariátegui. Par conséquent il s'agit ici non seulement de commencer à montrer en quel sens la pensée de Mariátegui elle-même se distingue comme un travail géophilosophique de déterritorialisation et reterritorialisation –travail qui, certes, inclut la nécessité de *créer des concepts*–, mais également d'indiquer en quel sens la géophilosophie peut se révéler être une perspective pour comprendre les processus de réception, traduction et création de la pensée philosophique en Amérique latine, dans la mesure où elle offre une manière radicalement différente de penser l'autochtonie⁸.

Le concept de géophilosophie surgit à partir de la question sur l'origine de la philosophie. Pour essayer de répondre à cette question, Deleuze et Guattari –de même que Hegel ou Heidegger mais en suivant une stratégie complètement différente et, de fait, *contre* l'un et l'autre– remontent jusqu'au monde grec, à ce que l'on nomme le « miracle grec »⁹ (ce qui explique l'attention accrue des auteurs à l'ouvrage de Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* (1990)). La philosophie serait un événement unique qui a eu lieu dans un endroit particulier et dans un peuple qui habitait une région spécifique du monde : la Grèce. Mais cela ne signifie pas que ce fait soit survenu à cet endroit, de façon unique et irrépétible. Au contraire, la singularité du soi-disant « miracle grec », implique et présuppose sa répétition indéfinie, répétition que n'est jamais identique mais au contraire toujours et à chaque fois singulière¹⁰. Ce que devrait nous conduire à reconnaître que la philosophie en elle-même abrite la multiplicité, la pluralité de ses manifestations, de sorte qu'il serait parfaitement possible de parler également d'un « miracle péruvien ».

La géophilosophie ne veut pas dire que la philosophie soit « géographique », c'est-à-dire, une philosophie enracinée territorialement (de façon à ce qu'on pourrait parler

⁸ Ce travail doit beaucoup à la lecture qu'a fait Rodolphe Gasché de *Qu'est-ce que la philosophie ?* de Deleuze et Guattari (Gasché 2014). Même si on suit de près sa lecture très attentive de l'ouvrage des philosophes français, on ne partage pas forcément la thèse qui l'inspire. Voir l'Introduction, pages xii-xiii.

⁹ Deleuze et Guattari reprennent cette expression d'Ernest Renan (Deleuze & Guattari 2005: 98). Voir le premier chapitre de Gasché (2014: 3-13).

¹⁰ Ce concept de répétition est sans doute une des plus fortes propositions philosophiques faites par Deleuze et qu'on pourra, difficilement traiter ici avec la rigueur que cela exige. Déjà dans l'introduction de *Différence et répétition*, Deleuze soutenait : « On oppose donc la généralité, comme généralité du particulier, et la répétition comme universalité du singulier » (1993a: 8).

d'une « philosophie française », d'une « philosophie allemande », ou d'une « philosophie péruvienne » ou encore « latino-américaine »), mais plutôt –de façon similaire comme lorsque Nietzsche parlait du « sens de la terre » [*Sinn der Erde*]¹¹– elle signifie une « philosophie de la terre » ou « sur la terre » (toutefois, Deleuze et Guattari reconnaissent que Nietzsche a tenté de définir avec insistance le profil d'une philosophie française, anglaise et allemande¹²). Cette philosophie, de même que le « sens de la terre » chez Nietzsche, dénote l'affirmation d'une orientation radicale de la pensée dans « ce monde » et pas dans un autre, ce qui est en concordance avec l'insistance avec laquelle Deleuze et Guattari (mais surtout le premier) ont parlé de la notion d'immanence, en évitant toute forme de transcendance comme ce qui se trouve en « dehors », « au-delà » ou dans un « autre » monde (Gunzel 2003: 81). Quand Nietzsche proclame : « Je vous conjure, mes frères, à la Terre restez fidèles, et n'ayez foi en ceux qui d'espérances supraterrrestres vous font discours ! » (Nietzsche 1971: 24), il vise à rejeter toute forme d'idéalisme ou de transcendance qui, de Platon à Hegel, ont entraîné la pensée vers des chemins d'un « arrière-monde » [*Hinterwelt*]¹³.

Contre cette tradition métaphysique ou « outre-mondaine », Deleuze et Guattari soutiennent que penser n'est pas « un fil tendu entre un sujet et un objet [...] Penser se fait plutôt dans le rapport du territoire et de la terre » (Deleuze & Guattari 2005: 82). Ainsi, la notion de géophilosophie vise à montrer que la philosophie, depuis toujours (depuis son origine grecque), a eu à la Terre en tant que préoccupation principale (Shapiro 2008: 9); elle montre la liaison profonde de la pensée à la Terre, et plus précisément, une articulation plus que formelle entre la terre¹⁴ et le *logos*, tel que l'exprime étymologiquement le mot « géo-logie » (Gasché 2014: 69). Ceci signifie que la philosophie ne doit pas être comprise comme une pensée enracinée dans le territoire, mais plutôt comme une pensée qui concerne la terre elle-même. Autrement dit, il s'agit d'une tentative pour situer la dimension spatiale ou géographique au-dessous de la dimension temporelle ou historique qui a prévalu dans la philosophie¹⁵.

¹¹ L'expression est employée plusieurs fois par Nietzsche au long du *Zarathoustra* (1971).

¹² Bien qu'en général, cette comparaison n'a pour but que de les critiquer ou de les injurier.

¹³ Concept créé par Nietzsche précisément pour se moquer des métaphysiciens comme des « arrière-mondes » (Nietzsche 1971: 42-44).

¹⁴ Comme le signalent Bonta et Protevi (2006 : 80-81), Deleuze et Guattari ne sont pas trop consistants dans leur usage des majuscules ou des minuscules dans le mot Terre/terre. Même s'ils font référence à des choses différentes (la « Terre » au sens cosmologique comme la planète où nous habitons, et la « terre » au sens géographique comme une surface appropriable et administrable), peut-être que cette ambiguïté fasse partie du sens qu'on doit attribuer à la notion de géophilosophie et sa relation avec les mouvements de déterritorialisation et reterritorialisation. On utilisera ici l'un ou l'autre terme selon nous semble plus adéquat par rapport au contexte (bien qu'il ne faille pas oublier que là où on dit « Terre » on doit lire aussi « terre » -et vice versa). Gasché, de son côté, distingue entre la « Terre » (*Earth*) comme « *the absolute ground of philosophy* » et la « terre » (*earth*) comme « *historically instituted* » (2014 : 22), c'est-à-dire, comme la « Terre » reterritorisée dans un territoire.

¹⁵ Comme l'a suggéré Sibertin-Blanc, la pensée de Deleuze, en tant que « pensée des devenirs », exige un questionnement profond sur notre rapport à l'espace, au point où sa pensée pourrait bien être comprise comme une pensée « spatialisée » et « spatialisante », c'est-à-dire, une pensée où « l'espace cesse alors

L'« intempestif » chez Nietzsche, qui fait précisément allusion à ce qui n'appartient pas à ce temps, pourrait ainsi indiquer aussi –de manière plus radicale– ce qui ne correspond pas *au* temps, tout court.

La création de concepts définit le propre de la philosophie, est indissociable de ce que Deleuze et Guattari appellent le « plan d'immanence » (Deleuze & Guattari 2005: 31-32). Le plan d'immanence consiste dans les conditions de possibilités intrinsèques à la création du concept, il fait référence au « milieu » dans lequel le concept se distingue en tant qu'événement. Si les concepts sont des événements, affirment Deleuze et Guattari, alors « le plan est l'horizon des événements, le réservoir ou la réserve des événements purement conceptuels » (Deleuze & Guattari 2005, 39). Ce que Deleuze et Guattari nomment l'« Un-Tout » ou le « planomène » (terme qui peut être compris comme un concept qui rompt avec le binôme du « phénomène » et du « noumène » de la philosophie critique kantienne, en faisant valoir, au contraire, un « plan univoque de l'expérience » (Sibertin-Blanc 2010, 229)), fait référence à ce qu'on peut considérer comme le « niveau d'émergence » du concept. De cette façon, le plan d'immanence est décrit comme étant « le sol absolu de la philosophie, sa Terre ou sa déterritorialisation » (Deleuze & Guattari 2005: 44). Même si la terre est ici comprise comme étant le « déterritorialisé par excellence », elle exige de manière immédiate et simultanée une reterritorialisation. Bien que le lien des concepts de déterritorialisation et reterritorialisation avec la terre comme tel devient plus explicite avec le concept de géophilosophie développé dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, déjà dans *L'Anti-Œdipe* le mouvement de déterritorialisation et reterritorialisation avait été décrit à partir de la logique propre du développement du capitalisme, qui exposait la terre (ainsi que les autres marchandises) à ses conséquences. Même si dans cet ouvrage Deleuze et Guattari soutiennent que la déterritorialisation des flux constitue la tendance la plus spécifique au capitalisme, elle devient possible seulement lorsque l'État, en tant que « mégamachine » sociale, opère des reterritorialisations de ces flux sous la forme de la propriété privée, le travail salarié et la famille (Deleuze & Guattari 2012, voir par exemple 41-42, 170, 261-263, 307-309). L'État lui-même opère des déterritorialisations, même si ceci ne semble pas être évident à première vue :

Loin de voir dans l'Etat le principe d'une territorialisation qui inscrit les gens d'après leur résidence, nous devons voir dans le principe de résidence l'effet d'un mouvement de déterritorialisation qui divise la terre comme un objet et soumet les hommes à la nouvelle inscription impériale (Deleuze & Guattari 2012: 230)¹⁶.

d'être un simple objet de réflexion parmi d'autres pour la philosophie. Il devient un schème de pensée, une manière de poser les problèmes et de construire les concepts, et en dernière analyse, un instrument critique reconduisant les formations identitaires tant subjectives qu'objectives à leur foncière contingence. » (2010 : 226).

¹⁶ Voir aussi Deleuze & Guattari (2012: 307).

De façon similaire, dans *Mille plateaux*, Deleuze et Guattari soutiennent qu'« il va de soi que la propriété de la terre, publique ou privée, n'est pas territoriale, mais reterritorisante » (Deleuze & Guattari 1980: 634), c'est-à-dire, qu'elle a présupposé une déterritorialisation préalable, à savoir, la décodification de la terre comme le sol où habitaient les communautés primitives (et –ultérieurement– de la terre comme espace sur lequel s'exerçait le pouvoir féodal), pour devenir ensuite un objet susceptible d'appropriation et, donc, de création de plus-value (Deleuze & Guattari 1980: 634).

Toutefois, il ne s'agit pas ici de montrer de possibles continuités entre les deux volumes du *Capitalisme et schizophrénie* et *Qu'est-ce que la philosophie ?* (question qui dépasse de loin ce qu'on propose de traiter ici), il s'agit plutôt de souligner tout simplement l'imbrication mutuelle et la simultanéité avec laquelle Deleuze et Guattari pensent les concepts de déterritorialisation et reterritorialisation. Si dans *L'Anti-Œdipe* ils reconnaissent qu'« à la limite, il est impossible de distinguer la déterritorialisation et la re-territorialisation, [car elles] sont prises l'une dans l'autre ou sont comme l'envers et l'endroit d'un même processus » (Deleuze & Guattari 2012: 307), dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* ils vont réitérer ce geste en signalant une autre impossibilité : « On ne peut même pas dire ce qui est premier, et tout territoire suppose peut-être une déterritorialisation préalable ; ou bien tout est en même temps » (Deleuze & Guattari 2005: 66). Dans ce dernier ouvrage –qui est celui qui nous intéresse ici– la déterritorialisation et la reterritorialisation se trouvent liées à ce que serait le travail caractéristique de la philosophie, qui consiste dans la création des concepts. Pour Deleuze et Guattari la création des concepts aurait lieu non pas dans la libre spéculation du « ciel », mais dans le plan d'immanence, dans la Terre, qui représente le terrain absolu de la philosophie, son fondement inhérent et immanent produit de manière autonome. Cette opposition entre le « ciel » des idées et la « terre » des concepts, avec lequel Marx lui-même avait différencié son travail de celui des autres hégéliens de gauche (Marx & Engels 1968: 51), est ce qui permet de reconnaître dans la démarche de Deleuze et Guattari un certain matérialisme –ou un « matérialisme historico-machinique » selon l'expression qu'a forgé Sibertin-Blanc (2013)–, motif qui de toute façon était déjà formulé dans *L'Anti-Œdipe*, à propos de la « psychiatrie matérialiste »¹⁷. Ce qui interpelle de ce matérialisme, qui échapperait aussi bien à une compréhension restreinte d'un déterminisme mécaniciste qu'à celle d'un simple vitalisme, est le fait qu'il

¹⁷ De toute façon, il est important de souligner que le concept de « matière » (et pour tant celui du « matérialisme ») chez Deleuze et Guattari, est loin d'être une question simple à élucider. Comme le suggèrent Bonta et Protevi, le concept de matière chez Deleuze peut avoir un sens « analytique » et autre « ontologique ». Au sens analytique, la matière peut être comprise comme n'importe quel « input » qui devient partie d'un procès de production. Ontologiquement, on peut dire que la matière a la « vie », c'est-à-dire, des propriétés d'auto-organisation qui se trouvent dans un équilibre plus ou moins provisoire. En ce sens, la matière peut être « chaotique » (qui a tendance au désordre et à la reconfiguration ou à la transformation) ou « passive » (c'est dire, dominé soit par des lois divines, soit par le déterminisme de la science). La matière aurait ainsi une « puissance créative » en elle-même, qui pourrait être plus ou moins neutralisé (Bonta & Protevi 2006: 111).

offre un autre élément pour affirmer un « sol commun » par rapport à Mariátegui, notamment en considérant l'incorporation hérétique qu'il fait des éléments théoriques étrangers ou des auteurs critiqués et rejetés par le « marxisme-léninisme » de la Troisième Internationale Communiste, et dont la pensée de Georges Sorel peut apparaître comme l'exemple plus remarquable¹⁸.

Il est alors possible de dire que la terre est déterritorialisante et déterritorisée, à condition qu'on se souvienne que « les mouvements de déterritorialisation ne sont pas séparables des territoires qui s'ouvrent sur un ailleurs, et les processus de reterritorialisation ne sont pas séparables de la terre qui redonne des territoires » (Deleuze & Guattari 2005: 82). Le travail de la pensée – dont la tâche fondamentale est celle de créer des concepts – doit se comprendre ainsi comme un mouvement permanent du territoire à la terre et de la terre au territoire, c'est-à-dire, comme une permanente universalisation du particulier, et comme une particularisation simultanée de l'universel (même s'ils sont des termes que Deleuze et Guattari n'utilisent pas).

Cependant, à strictement parler, la terre de Mariátegui n'est pas la terre de Deleuze et Guattari. Ceci est évident aussi bien au sens littéral que figuré. Toutefois, de quoi s'agit-il ici ? Il s'agit précisément de penser la terre autrement, ou encore, de ce qu'il advient quand on pense *dans* la terre et *sur* la terre. Pour parler encore une fois dans les termes de Nietzsche : « dans le sable des choses célestes ne plus s'enfouir la tête, mais librement la porter, une terrestre tête qui à la Terre crée un sens ! » (Nietzsche 1971: 43). C'est donc aussi de cette façon, comme le soutiennent Deleuze et Guattari, qu'il faudrait comprendre la géographie, car elle « n'est pas seulement physique et humaine, mais mentale, comme le paysage »¹⁹ (Deleuze & Guattari 2005: 91-92). C'est dans ce même sens que Mariátegui écrit « Le paysage italien » : « tout en lui –mer, ciel, montagne, vallée, arbres– tout me semble comme une mis en scène », disait-il, quelque peu fasciné par la culture de la péninsule pendant son séjour à l'Italie. Mais c'est Mariátegui lui-même qui avertit de ce qui s'ensuit : « Mais je n'attribue pas cette théâtralité à la race ni au sol » (Mariátegui 2010a: 102, 103), mais plutôt au progrès matériel et spirituel qu'on observe dans les grandes villes (Mariátegui 2010a: 77-82). Même si Mariátegui soutient qu'un paysage vierge de l'Amazonie ou de la Polynésie se trouve privé d'histoire, de

¹⁸ Voir surtout son *Defensa del marxismo* (Mariátegui 2010). Il y a une traduction française chez Les éditions Delga (Mariátegui 2014). Il faudrait ajouter à tout ceci la sympathie avec laquelle Mariátegui semble avoir considéré la rencontre entre « Freudisme et Marxisme », comme s'intitule l'un de ses chapitres de *Defensa del marxismo* (2010 : 77-80), et le « freudo-marxisme » avec lequel en parallèle il a été possible d'identifier une partie importante de la perspective adoptée par Deleuze et Guattari dans *L'Anti-Œdipe*, même si, il faut le remarquer, Deleuze lui-même a refusé ce qualificatif (Deleuze 2005: 222-224) (ces cours donnés par Deleuze n'ont été pas publiés dans une édition française, mais ils peuvent être consultés dans le site animé par Richard Pinhas : www.webdeleuze.com).

¹⁹ À cet égard, voir Sibertin-Blanc (2010), qui examine la question d'une « théorie des géographies libidinales et affectives ». D'autre part, voir aussi l'analyse qu'offre Jean-Luc Nancy dans son essai « Paysage avec dépaysement », autour du mot « paysage » et son étymologie commune entre « pays » et « paysan » (Nancy 2003: 107-108).

civilisation et de littérature, il ne serait pas approprié de généraliser cette affirmation par rapport à tout le territoire américain ou asiatique, au sens où Hegel (mais aussi Engels) considérait l'Amérique du Sud comme pure géographie sans histoire²⁰.

À propos du « Le paysage italien », la trajectoire intellectuelle de Mariátegui est habituellement décrite par rapport à son itinéraire de voyages, son séjour en Europe ayant été décisif. Comme l'affirme Oscar Terán, « l'expérience européenne de Mariátegui déployée entre la fin 1919 et début 1923 marquera de manière irréversible son itinéraire politico-intellectuel » (Terán 2008 : 175). A partir de cette perspective, l'œuvre de Mariátegui pourrait être classée en distinguant un premier moment où l'intérêt pour l'« Européen » s'avère hégémonique, tandis qu'un deuxième moment serait marqué par une certaine inquiétude pour le « national ». Quoi qu'il en soit, c'est sûr qu'on pourrait au moins identifier des moments et des ouvrages plus consacrés à l'un ou l'autre contexte (voir Paris 1981; Flores Galindo 1989 : 19-23 ; Aricó et al. 1980: xi-lvi ; Quijano 2007: xi-cxii). Mais ce qui semble plus intéressant et productif à penser, c'est qu'au-delà d'une conception qui oppose l'« étranger » à l'« autochtone », l'« Européen » au « Latino-américain », selon un critère strictement attaché à la nation ou au « national », ou bien à des identités pures et fixes (toujours plus *imaginées* que réelles)²¹, il faudrait penser un autre type d'« autochtonie », au-delà de la nation et de l'identité, à partir de ce que Deleuze et Guattari nomment « géophilosophie ». Ceci représente notre prochain point de réflexion.

Naturellement, les voyages de Mariátegui bien pourraient parler d'un esprit « nomade », mais étant donné que ces voyages n'étaient pas toujours « volontaires », il serait plus correct de parler d'un esprit « banni » ou « exilé », tel que Nietzsche définit sa pensée « sans patrie » (plus précisément, Nietzsche a du faire appel au concept de « Kinderland » pour faire référence au « *pays de mes enfants* », par opposition au « Vaterland » (patrie) et à « Mutterland » (*matrice*), suivant un jeu de mots qui est difficilement traduisible en français (Nietzsche 1971a: 141, 224))²². Mais il serait également correct de parler d'une *pensée nomade*, au sens où Deleuze traitait la pensée de Nietzsche (l'image du « nomade » oscille alors entre le sens littéral et figuré), parce que, en effet, « le nomade, ce n'est pas forcément quelqu'un qui bouge : il y a des voyages sur place, des voyages en intensité » (Deleuze 2002: 362)²³. Même pour Nietzsche lui-

²⁰ Malgré ces remarques, telles affirmations ne dissipent pas complètement certaines équivoques desquels il semblerait que Mariátegui lui-même reste encore captif (voir le passage complet : Mariátegui 2010a: 105). Comme l'a bien remarqué Quijano, ainsi qu'avec les catégories de « race » et d'« ethnies », la catégorie de « nation » comporte une ambiguïté qui reste ouverte et irrésolue dans la pensée de Mariátegui (Quijano 2014: 770-774). Similairement, Terán mit en évidence aussi des « frictions » théoriques que Mariátegui n'aurait jamais réussi à résoudre (2008).

²¹ Voir le travail de Benedict Anderson, *Imagined communities* (1990).

²² Voir aussi (Nietzsche 1982: 285-287) et (Nietzsche 1971b: 158-179).

²³ De façon analogue, dans *Critique et clinique*, Deleuze dit : « Les cartes ne doivent pas seulement se comprendre en extension, par rapport à un espace constitué de trajets. Il y a aussi des cartes d'intensité, de densité, qui concernent ce qui remplit l'espace, ce qui sous-tend le trajet » (1993b : 84)

même, la marque distinctive du nomade est son aptitude pour se « sentir chez soi » n'importe où, partout (Thöma 2014: 265-279). En ce sens, en commentant l'œuvre de l'écrivain Waldo Frank, il déclarait :

Comme lui, je ne me suis senti américaine qu'en Europe. À travers les chemins d'Europe, j'ai trouvé le pays d'Amérique que j'avais quitté et où j'avais habité presque étrange et absent. L'Europe m'a révélée jusqu'à quel point j'appartenais à un monde primitif et chaotique ; et au même temps elle m'a imposé, m'a éclaircie le devoir d'une tâche américaine (...)

Pour l'américain, l'Europe... ce n'est pas seulement un péril de dénationalisation et déracinement, c'est aussi la meilleure chance de récupération et découverte du monde propre et du propre destin. L'émigré n'est pas seulement le *déraciné*²⁴. Pour beaucoup de temps, la découverte du nouveau monde c'est un voyage pour lequel il faudra partir depuis un port du vieux continent (Mariátegui 2010a: 436-438)²⁵.

Toutefois, si on soutient que la pensée et la vie de Mariátegui peuvent être considérées comme nomades, cela ne veut dire pas que sa préoccupation pour le « national » n'ait pas eu chez lui une place centrale. Au contraire, tout le problème de l'Indien et le problème de la terre traités dans ses *Sept essais* en sont la preuve. Mais ce qui nous intéresse ici c'est plutôt de comprendre que l'opposition entre une inquiétude pour l'« européen » et le « national » n'est jamais absolue. Il s'agirait plutôt d'une « tension » toujours à l'œuvre dans la pensée de Mariátegui : pour lui, « il s'agira de façon complexe de demeurer dans ce *bord* entre l'internationalisme communiste et une vocation indigéniste et révolutionnaire » (Terán 2008 : 181). Dans les moments où il réfléchit sur Gabriele D'Annunzio ou sur Charles Chaplin, il ne perd pas de vue son intérêt pour José Vasconcelos ou la réalité politique du Pérou, et en même temps, quand il se consacre à penser le problème de l'indien et la situation économique de « sa » terre, il le fait depuis le socialisme de Georges Sorel ou « selon le vouloir de Nietzsche ». C'est pour cela que l'épigraphe et l'avertissement du début des *Sept essais* sont à notre avis décisifs.

Une pensée nomade fonctionne en « échappant aux codes », selon Deleuze (2002: 362). Cela revient à dire, qu'elle devient inclassable dans les formes typiques de codification (la loi, le contrat, l'institution). La pensée nomade est celle qu'en son déploiement décode et échappe à toute recodification, autrement dit, celle que se déterritorialise en cherchant de nouvelles reterritorialisations. Certes, ceci est le cas de la pensée de Nietzsche, mais c'est aussi le mode de fonctionnement que Deleuze et Guattari suggèrent pour la philosophie. La « pensée est création, non pas volonté de

(cité par Sibertin-Blanc (2010 : 230)).

²⁴ En français dans l'original.

²⁵ Voir aussi les commentaires d'Aríco sur cette question (Aríco et al. 1980: xix, xliii, l).

vérité, comme Nietzsche sut le faire entendre » (Deleuze & Guattari 2005: 55). En ce sens, la manière dont Mariátegui comprend la tradition est particulièrement éloquente, dans son article intitulé précisément « Hétérodoxie de la tradition » :

contre ce que veulent les traditionnalistes, [elle est] vivante et mobile. Elle est créée par ceux qui la nient pour la renouveler et l'enrichir. La tuent ceux qui la veulent morte et fixe, prolongement d'un passé dans un présent sans forces (Mariátegui 2007b: 114).

L'originalité de la tradition se joue alors avec ceux qui nient la tradition non pas pour l'oublier et l'effacer, mais pour la renouveler et pour faire place à la vitalité des éléments hétérogènes qu'elle contient. Etant « hétérogène et contradictoire dans ses éléments », dit Mariátegui, « pour la réduire à un concept unique, il faut se contenter avec son essence, en renonçant à ses plusieurs cristallisations » (Mariátegui 2007b: 116). Ceci est la « *thèse révolutionnaire de la tradition* », qui permet à Mariátegui, par exemple, de comprendre les contributions de Proudhon et de Sorel comme faisant partie d'un même patrimoine et d'une même lignée historique de la tradition marxiste. De manière analogue, Deleuze et Guattari soulignent que la tâche de la philosophie n'a rien à voir avec « faire ressemblant », et non plus de « répéter ce que le philosophe a dit » (Deleuze & Guattari 2005: 55), car pour les auteurs français,

on ne fait rien de positif, mais rien non plus dans le domaine de la critique ni de l'histoire, quand on se contente d'agiter de vieux concepts tout faits comme des squelettes destinés à intimider toute création, sans voir que les anciens philosophes auxquels on les emprunte faisaient déjà ce qu'on voudrait empêcher les modernes de faire : ils créaient leurs concepts (Deleuze & Guattari 2005: 80-81).

Le cas du « Processus de la littérature », le dernier des *Sept essais* de Mariátegui, peut devenir spécialement instructif dans cette question. Sur ce point, Mariátegui est clair quand il dit que l'autochtone correspond en fait à l'indigène, et plus précisément, à l'incaïque (Mariátegui 2007a: 226), mais il s'agirait là d'un sens strict d'autochtonie, plus ou moins comme celui qu'on trouve dans le « mythe d'autochtonie » qui décrit la naissance de l'homme à partir de la terre²⁶. Mais en même temps, Mariátegui est également précis dans sa distinction de la littérature « indigène » et de littérature « indigéniste » : la première serait celle propre à l'indien, celle qui appartient à la plume de l'inca. Mais une telle littérature n'existe pas, dit Mariátegui, ou au moins pas encore, et « si elle doit venir, elle viendra à son temps. Quand les Indiens eux-mêmes seront capables de la produire » (Mariátegui 2007a: 283). La deuxième, par contre, même si elle ne peut pas être que métisse, s'oppose à une certaine littérature coloniale (ou encore

²⁶ Voir à cet égard (Loroux 1996).

colonialiste), car sans viser un portrait exact de l'indien, c'est-à-dire, sans prétendre représenter ou *recréer* l' « autochtone », il s'attèle cependant à la tâche fondamentale de le revendiquer. La véritable revendication de l'autochtone –qui pour Mariátegui se distingue aussi bien du « créolisme » (*criollismo*) que de tout traitement de l'indigène comme quelque chose d' « exotique » (Mariátegui 2007a: 280)– serait donc le propre de la littérature indigéniste. Et la revendication –ceci doit être posé–, n'est ni restauration ni résurrection, car comme plusieurs d'auteurs l'ont affirmé après Spivak (1988 : 271-313), toute représentation du sujet subalterne renferme un certain degré de violence épistémique²⁷. La véritable revendication de l'indien, de l'autochtone, est en revanche sa participation dans une œuvre politique et économique ; elle fait même partie du programme d'une révolution (Mariátegui 2007a: 284).

Au sujet de cette revendication de l'autochtonie, qui se présente comme étant un mouvement contra-hégémonique par rapport à l'héritage colonial –notamment contre ses institutions²⁸–, il est important de rappeler l'argument de Deleuze et Guattari, au sujet de la fondation de la Grèce et de la naissance de la philosophie comme des événements spécifiquement grecs, ont été seulement possibles grâce à un « rencontre » entre des étrangers, avec des peuples étrangers (Deleuze & Guattari 2005: 89-90). De la même manière, on peut dire que la littérature indigéniste –et plus encore, toute la pensée de Mariátegui– n'aurait pas été possible sans la « rencontre » initiale qu'a signifié la violence de la conquête ou encore de la rencontre de Mariátegui avec la littérature et la philosophie européennes. En pensant justement ce rencontre, dans un article intitulé « Existe-t-il une pensée hispano-américaine ? », Mariátegui disait : « Les *torrents* occidentaux dans lesquels se développent les embryons de la culture hispanique et latino-américaine... n'ont pas réussi à confluer ni à se solidariser avec le *sol* sur lequel la colonisation de l'Amérique les a déposé » (Mariátegui 2007b: 85-86, c'est moi qui souligne). En prononçant ces mots, Mariátegui signalait que si une pensée hispano-américaine peut être possible, elle est encore à faire ; de la même manière que la société péruvienne et latino-américaine se trouvent dans un processus de formation, ainsi en est-il aussi sa pensée. Le travail créatif doit se produire dans l'intervalle complexe, dans le *bord* –comme disait Terán– entre le national et l'europpéen, entre l'indigénisme et le marxisme, entre le nationalisme et le cosmopolitisme, même si certaine tendance à l' « occidentalisation » n'implique pas une capitulation de l'autochtonie (Mariátegui, 2010c: 335-338) (on pourrait dire aussi, selon l'expression de l'essayiste brésilien

²⁷ On pense ici aux recherches du Groupe Latino-Américaine des Études Subalternes, notamment aux travaux de Walter Dignolo et John Beverley. Pour des raisons d'espace, on renvoie ici à l'article de Santiago Castro-Gómez, qui offre une brève évaluation des contributions de ce groupe aux études postcoloniales (Castro-Gómez 1998: 155-182).

²⁸ Dans « Le problème de la terre », Mariátegui dit : « L'héritage colonial que nous voulons liquider, ce n'est pas, fondamentalement, celui des *'tapadas'* et des jalousies, mais plutôt celui du régime économique féodal, dont ses expressions sont le *gamonalismo*, le latifundium, le servage... Nous ne renions pas, proprement, l'héritage espagnol ; nous renions l'héritage féodal » (Mariátegui 2007a: 41).

Silviano Santiago, que le travail créatif de la pensée se produit dans l' « entre-lieu » du discours latino-américain (Santiago, 2000: 9-26)). « Nous avons le devoir de ne pas ignorer la réalité nationale ; mais nous avons aussi le devoir de ne pas ignorer la réalité mondiale » (Mariátegui 2010c: 337), insiste Mariátegui, et comme il devient évident dans son œuvre, une telle articulation tient lieu à travers la revendication de l'indien à partir du socialisme²⁹ ou du mythe de la révolution socialiste (Löwy 1980; Mariátegui 2010b: 25-118).

Mariátegui avait pleine conscience que le socialisme n'était pas une doctrine « autochtone » ou « indo-américaine », mais en même temps il disait que, même s'il était né en Europe, il n'était pas une réalité exclusivement ou particulièrement européenne (Mariátegui 1980: 110-112) (comme le capitalisme ne l'était pas non plus). De sorte que, sans le savoir, Mariátegui semble avoir compris la logique de déterritorialisation et reterritorialisation avec laquelle Deleuze et Guattari expliquent le déploiement du capitalisme dans *L'Anti-Œdipe*. Et cela, bien sûr, non pas parce que Mariátegui aurait été en avance sur Deleuze et Guattari, mais plutôt, parce que telle logique –dans l'essentiel– avait été déjà formulée par Marx lui-même (Deleuze & Guattari 2012: 163-165, 266-267, et surtout 308-309)³⁰. C'est pour cela que dans sa distinction entre l'internationalisme capitaliste et l'internationalisme socialiste, Mariátegui emploie des termes assez proches à ceux de Deleuze et Guattari :

Quand on cherche son origine historique, l'internationalisme [capitaliste] devient une émanation, une conséquence de l'idée libérale... L'État libéral a émancipé l'industrie et le commerce des obstacles féodaux et absolutistes. Les intérêts capitalistes se sont développés indépendamment de la croissance de la nation. La nation, finalement, ne pouvait pas contenir ces intérêts dans ces frontières. Le capital se *dénationalisait* : l'industrie partait à la conquête des marchés étrangers ; la marchandise ne connaissait pas de confins et se battrait pour circuler librement à travers de tous les pays (Mariátegui, 2010a: 85-86, c'est moi qui souligne).

Cette façon de décrire le processus de déterritorialisation du capital en tant que « dénationalisation », même si elle n'est pas identique, avait aussi son corrélat dans un processus respectif de reterritorialisation opérée par les appareils bureaucratiques, car Mariátegui voyait dans la Société des Nations,

²⁹ Dans « Le procès de la littérature », Mariátegui disait : « Seulement le socialisme, en réveillant en lui [l'indien] la conscience de classe, est capable de conduire à une rupture définitive avec les derniers retards de l'esprit colonial » (Mariátegui 2007a: 282).

³⁰ Aussi bien dans *L'Anti-Œdipe* que dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, les auteurs font référence à Marx comme celui qu'avait anticipé ce problème en décrivant cette logique abstraite de déterritorialisation du capital, et son besoin de reterritorialisation dans les États-nations et les appareils bureaucratiques de production.

un effort, certes vain, pour résoudre la contradiction entre l'économie internationaliste et la politique nationaliste de la société bourgeoise. La civilisation ne se résigne pas à mourir de cet affrontement, de cette contradiction. Elle crée, tous les jours, des organismes de communication et de coordination internationales (Mariátegui, 2010a: 86-87) (ce que veut dire qu'elle opère une reterritorialisation simultanée et permanente).

De toute façon, s'il est possible de concéder à Mariátegui d'avoir « créé des concepts », d'avoir peuplé le plan d'immanence avec des concepts, sa propre pensée peut par conséquent être considérée comme un mouvement de déterritorialisation et reterritorialisation tel comme Deleuze et Guattari l'ont décrit, c'est-à-dire, comme un mouvement du territoire à la terre et de la terre au territoire.

Deleuze et Guattari développent leur réflexion sur ce qu'est la philosophie dans une direction qui devient assez proche de certains problèmes fondamentaux des recherches qui sont habituellement catégorisées sous la rubrique d' « études postcoloniales » : « La création de concepts fait appel en elle-même à une forme future, elle appelle une nouvelle terre et un peuple qui n'existe pas encore. L'euro-péisation ne constitue pas un devenir, elle constitue seulement l'histoire du capitalisme qui empêche les peuples assujettis ». À nouveau dans un sens littéral et figuré, la pensée de Mariátegui est en grande partie la recherche de cette nouvelle terre, l' « utopie » (ou plutôt, le *topos* avenir) du socialisme, mais en pensant cette recherche précisément à partir du problème même de la terre, qui est aussi celui de l'indien. Ce qui est intéressant, est le fait que Deleuze et Guattari affirment que le penseur, celui qui a la tâche de créer des concepts, « devient Indien, n'en finit pas de le devenir, peut-être "pour que" l'Indien qui est Indien devienne lui-même autre chose et s'arrache à son agonie » (Deleuze & Guattari 2005: 105). Le mouvement de déterritorialisation et reterritorialisation fait partie d'un même devenir, dans lequel l'autochtone devient étranger et l'étranger autochtone (Deleuze & Guattari 2005: 98). Une fois de plus il s'agit ici de l'attitude nietzschéenne, selon laquelle « chacun est à soi-même le plus lointain » (Nietzsche 1971b: 215), ce qui veut dire, que nous restons toujours étranger s à nous-mêmes, devant nous nous confondre avec d'autres –ce qui veut dire aussi que nous ne pouvons pas nous reconnaître pleinement à nous mêmes, ou que parfois nous « nous prenons par d'autres », et en même temps, nous devons aller à la *rencontre* de l'autre. Le geste de Mariátegui et de ses coreligionnaires d'avoir baptisé sa célèbre revue avec la voix quechua *Amauta*³¹, révèle nettement cette attitude : « *Amauta* ne devait pas être un plagiat, ni une traduction. On prenait un mot incaïque pour le créer à nouveau » (Mariátegui, 2010c: 270).

Étymologiquement, selon Deleuze et Guattari, l'utopie serait la déterritorialisation absolue (*u-topos*), mais dès qu'elle exige une nouvelle et immédiate reterritorialisation,

³¹ Les 33 numéros publiés de la revue peuvent être consultés en ligne dans les Collections Digitales de l'Ibero-Amerikanisches Institut, sur le site : <http://resolver.iai.spk-berlin.de/IAI000054100000000>

c'est elle, l'utopie, qui opère la connexion entre la philosophie avec son époque, avec les problèmes du temps présent³². L'utopie même désigne que la philosophie est toujours déjà philosophie politique : « Le mot d'utopie désigne donc cette conjonction de la philosophie ou du concept avec le milieu présent : philosophie politique » (Deleuze & Guattari 2005: 96). Autrement dit, la philosophie ou le concept opèrent une déterritorialisation absolue mais qui requiert en même temps une reterritorialisation, sauf que cette dernière se pose comme la création d'une « nouvelle terre à venir » (Deleuze & Guattari 2005: 85). Ce qui importe dans cette perspective, ce n'est pas autant la différence entre le socialisme utopique et le socialisme scientifique, affirment Deleuze et Guattari, mais précisément les différentes utopies qui sont mises en jeu.

Tel comme pour Deleuze et Guattari « la révolution est la déterritorialisation au point même où celle-ci fait appel à la nouvelle terre, au nouveau peuple » (Deleuze & Guattari 2005: 97), Mariátegui concevra le mythe de la révolution socialiste comme l'unique chose capable de réussir l'émancipation de l'indien. En citant Oscar Wilde, Mariátegui dit : « progresser c'est réaliser des utopies » (Mariátegui 2007b: 77-78).

BIBLIOGRAPHIE

Anderson, B. (1990). *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.

Arguedas, J. M. (1967). 'El indigenismo en el Perú'. *Tlatoani*, 18, extrait de : http://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/00_CCA/Articulos_CCA/CCA_PDF/032_ARGUEDAS_El%20indigenismo_en_el_Peru.pdf

Aricó, J., et. al. (1980). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (2ème. ed.). México: Pasado y Presente.

Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Bignall, S. et P. Patton (eds.) (2010). *Deleuze and the postcolonial*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press.

³² Voir Deleuze & Guattari (2005: 95-96). Günzel (2003: 78) fait aussi référence à la « traduction » spatiale ou géographique que font Deleuze et Guattari du concept d' « utopie », lequel généralement a été compris depuis sa dimension temporelle et historique.

Bonta, M., et J. Protevi (2006). *Deleuze and Geophilosophy: A Guide and Glossary*.
Edinburgh: Edinburgh Univ. Press.

Castro-Gómez, S. (1998). Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de
« lo latinoamericano ». La crítica al colonialismo en tiempos de la globalización. In R.
Follari y R. Lanz (comps.), *Enfoques sobre Posmodernidad en América Latina* (p.
155-182). Caracas: Sentido.

Deleuze, G. (1993a). *Différence et répétition*. Paris : Presses universitaires de France.

Deleuze, G. (1993b). *Critique et clinique*. Paris : Éditions de Minuit.

Deleuze, G. (2002). *L'île déserte et autres textes: textes et entretiens, 1953-1974*. (D.
Lapoujade, Éd.). Paris : Éditions de Minuit.

Deleuze, G. (2005). *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires :
Cactus.

Deleuze, G. (2014). *Nietzsche et la philosophie*. Paris : Presses universitaires de France.

Deleuze, G., et F. Guattari (1980). *Mille plateaux*. Paris : Éditions de Minuit.

Deleuze, G., et F. Guattari (2005). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Éditions de Minuit.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2012). *L'Anti-Œdipe*. Paris : Éditions de Minuit.

Favre, H. (1996). *L'indigénisme*. Paris: Presses universitaires de France.

Gasché, R. (2014). *Geophilosophy: on Gilles Deleuze and Félix Guattari's What is
philosophy?* Evanston, Ill: Northwestern Univ. Press.

Günzel, S. (2003). 'Nietzsche's Geophilosophy'. *The Journal of Nietzsche Studies*, 25(1),
78-91.

Loroux, N. (1996). *Né de la Terre : mythe et politique à Athènes*. Paris : Seuil.

- Löwy, M. (1980). *Le Marxisme en Amérique latine de 1909 à nos jours : anthologie*. Paris: F. Maspero.
- Löwy, M. (2000). Marxisme et romantisme chez José Carlos Mariátegui. *Utopía y Praxis Latinoamericanas*, 5(9), 49-60.
- Löwy, M. (2010). Mística revolucionaria: José Carlos Mariátegui y la religión. *Utopía y Praxis Latinoamericanas*, 10(28), 49-59.
- Mariátegui, J. C. (1977). *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne* (R. Mignot trad.). Paris: F. Maspero.
- Mariátegui, J. C. (1989). *Invitación a la vida heroica* (A. Flores Galindo y R. Portocarrero, Édts.). Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Mariátegui, J. C. (2007a). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Mariátegui, J. C. (2007b). *Literatura y estética*. (M. Alcibíades, Éd.). Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Mariátegui, J. C. (2010a). *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista. Tomo III. El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy y El artista y la época*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Mariátegui, J. C. (2010b). *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista. Tomo IV. Defensa del marxismo y otros escritos*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Mariátegui, J. C. (2010c). *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista. Tomo V. Ideología y política y otros escritos*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Mariátegui, J. C. (2014). *Défense du marxisme*. (V. Caller, Trad.). Paris: Éd. Delga.
- Mariátegui, J. C. & García Linera, A. (2013). *Indianisme et paysannerie en Amérique Latine : socialisme et libération nationale*. Textes réunis par Pierre Beudet. Paris: Éditions Syllepse.

Marx, K., & Engels, F. (1968). *L'idéologie allemande*. Paris: Éditions sociales.

Melis, A. (1979). *Mariátegui, primer marxista de América*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Nancy, J.-L. (2003). *Au fond des images*. Paris: Galilée.

Nietzsche, F. (1971a). *Œuvres philosophiques complètes VI. Ainsi parlait Zarathoustra*. (G. Colli & M. Montinari, Éd., M. de Gandillac, Trad.) (Nouvelle Éd.). Paris: Gallimard.

Nietzsche, F. (1971b). *Œuvres philosophiques complètes VII. Par-delà bien et mal. La généalogie de la morale*. (G. Colli & M. Montinari, Éd., C. Heim, I. Hildenbrand, & J. Gratién, Trad.). Paris: Gallimard.

Nietzsche, F. (1982). *Œuvres philosophiques complètes V. Le Gai savoir. Fragments posthumes (1881-1882)*. (G. Colli & M. Montinari, Éd., P. Klossowski, Trad.). Paris: Gallimard.

Nietzsche, F. (1988). *Humain, trop humain: un livre pour esprits libres; [suivi de] Fragments posthumes: 1876-1879*. (G. Colli & M. Montinari, Éd., R. Rovini, Trad.). Paris: Gallimard.

Nietzsche, F. (1990). *La philosophie à l'époque tragique des Grecs ; suivi de: Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement* (G. Colli & M. Montinari, Éd., J.-L. Backès, M. Haar, M.B. de Launay, Trad.). Paris: Gallimard.

Nitschack, H. (1997). *Mythos, Rasse und Revolution: die Rezeption Nietzsches und Spenglers bei Mariátegui*. In J. Morales Saravia (Ed.), *José Carlos Mariátegui: Gedenktagung zum 100. Geburtstag im Ibero-Amerikanischen Institut Preußischer Kulturbesitz am 10. November 1994 in Berlin (79-94)*. Frankfurt am Main: Vervuert.

Paris, R. (1966). « José Carlos Mariátegui et le modèle du "communisme" inca ». *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 21(5), 1065-1072.

Paris, R. (1981). *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*. México: Pasado y Presente.

- Quijano, A. (2007). Prólogo. José Carlos Mariátegui: Reencuentro y debate. In J. C. Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (ix-cxii). Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Santiago, S. (2000). *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Shapiro, G. (2006). 'Nietzsche on Geophilosophy and Geoaesthetics'. In K. Ansell-Pearson (Ed.), *A companion to Nietzsche* (p. 477-494). Oxford: Blackwell.
- Shapiro, G. (2008). 'Beyond Peoples and Fatherlands: Nietzsche's Geophilosophy and the Direction of the Earth'. *Journal of Nietzsche Studies*, (35/36), 9-27.
- Sibertin-Blanc, G. (2010). « Cartographie et territoires : La spatialité géographique comme analyseur des formes de subjectivité selon Gilles Deleuze ». *L'Espace géographique*, (39/3), 225-238.
- Sibertin-Blanc, G. (2013). *Politique et État chez Deleuze et Guattari: essai sur le matérialisme historico-machinique*. Paris: Presses universitaires de France.
- Spivak, G. Ch. (1988). 'Can the Subaltern Speak?' In C. Nelson and L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (271-313). Urbana, Ill: Univ. of Illinois Press.
- Terán, O. (2008). 'Amauta : vanguardia y revolución'. *Prismas*, (12), 173-189.
- Thöma, D. (2014). "Falling in Love with Becoming". Remarks on Nietzsche and Emerson. In V. Lemm (Ed.), *Nietzsche and the Becoming of Life* (p. 265-279). New York: Fordham University Press.