

Otro socialismo y la cuestión del indio: la política en el pensamiento de Mariátegui

Another Socialism and the Indigenous Issue: Politics in Mariátegui's Thought

Christian Fajardo Carrillo

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

cj.fajardo22@uniandes.edu.co

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

Fecha de recepción: 29 de octubre de 2015 · **Fecha de aprobación:** 2 de diciembre de 2015

Cómo citar este artículo:

APA: Fajardo, C. (2015). Otro socialismo y la cuestión del indio: la política en el pensamiento de Mariátegui. *Ciencia Política*, 10(20), 23-47.

MLA: Fajardo, C. "Otro socialismo y la cuestión del indio: la política en el pensamiento de Mariátegui". *Ciencia Política*, 10.20 (2015): 23-47.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

La reflexión de Mariátegui sobre una política no-colonial está ligada a una concepción particular de socialismo. Desde esta apuesta se deriva su llamado a situar el pensamiento sobre la emancipación de los pueblos del Perú. Ahora bien, para comprender esta invitación es preciso mostrar cómo Mariátegui, en *Siete ensayos de la interpretación de la realidad peruana*, busca redefinir un “socialismo propio” sin crear una oposición dicotómica entre Indoamérica y Europa. De ahí que el elemento fundamental que definiría un socialismo Indoamericano no consiste en suscribir dicha oposición, sino más bien someter a crítica las condiciones que hacen posible que exista una frontera de sentido que separa, de una manera dicotómica, Indoamérica y Occidente. Para sostener esta hipótesis en este trabajo se hará un recorrido por la comprensión quechua de lo común y de la religión y, para finalizar, se analizará el papel que jugó la literatura peruana alrededor a la cuestión del indio.

Palabras clave: Mariátegui, comunidad, Europa, Indoamérica, indio, literatura, religión, socialismo.

Abstract

Mariátegui's consideration about non-colonial politics foreshadows a particular conception of socialism. From this perspective, in the third anniversary of *Amauta's* journal, he makes a special remark noting that is necessary to place emancipatory thought of Peruvian people. However, in order to understand this invitation, it is imperative to show how Mariátegui seeks to redefine a particular socialism that could be applicable to Peruvian reality without creating a dichotomous opposition between Indoamerica and Europe. Hence, we could assert that the main element that could define Indoamerican Socialism it is not to underwrite the opposition between “sameness” and “otherness”, but to criticize what makes possible that dichotomous opposition exist. To support this hypothesis, text will follow this order: first it will display the Quechua's comprehension of community. Also, it will show the Indigenous approximation of religious issue. Finally, this research will analyze a few examples of Peruvian literature that played a fundamental role in Indigenous affair.

Keywords: Mariátegui, community, Europe, indigenous, Indoamerica, literature, religion, socialism.

*Todos mis huesos son ajenos;
Yo tal vez los robé!
Yo vine a darme lo que acaso estuvo
Asignado para otro
Y pienso que si no hubiera nacido
otro pobre tomara este café!*
César Vallejo

En septiembre de 1928 en la ciudad de Lima, José Carlos Mariátegui pronunciaba las siguientes palabras para conmemorar el tercer aniversario de la revista *Amauta*:¹

El socialismo no es ciertamente una doctrina indoamericana. Pero ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es ni puede serlo. Y el socialismo aunque haya nacido en Europa, como el Capitalismo, no es tampoco específico ni particularmente europeo [...] no queremos, ciertamente, que el socialismo sea calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, el socialismo indoamericano. He aquí una misión digna de una generación nueva. (Mariátegui, 1928, § 17)

El texto citado expone las preocupaciones que Mariátegui desarrolla en su canónica obra *Siete ensayos de la interpretación de la realidad peruana* (1973). Como lo veremos, en dicho libro Mariátegui pone todo su empeño para ofrecer pistas que permitirían pensar en una suerte de “socialismo propio” adecuado a un contexto determinado como el de Indoamérica. Ahora bien, ¿cómo comprender el sentido de un socialismo propio en este caso?, ¿qué tendría de específico una versión particular del socialismo más allá de ser calco y copia?, o mejor aún, si se tiene en cuenta el objetivo que traza en los *Siete ensayos*, ¿qué alternativas nos ofrece Mariátegui para entender lo que quiere decir un pensamiento propio latinoamericano o un socialismo constituido a partir de nuestro propio lenguaje?

Este texto tiene el objetivo de mostrar que la crítica que hace Mariátegui al colonialismo a la política y mentalidad colonial en los *Siete ensayos*, consiste no en afirmar una identidad esencial indoamericana que se contrapone a las identidades europeas –como se podría sugerir

¹ La revista *Amauta* fue una publicación fundada por José Carlos Mariátegui en septiembre de 1926.

desde cierto enfoque metafísico que Nietzsche (2007) aborda en su obra *Humano Demasiado Humano*²-, sino más bien en poner en cuestión los supuestos que hacen posible que exista una distinción entre lo *mismo* y lo *otro* o entre lo *propio* y lo *impropio*. En otras palabras, el texto busca sostener que la pretensión del pensador peruano no consiste en hacer un énfasis en la distinción entre lo mismo (lo occidental) y lo otro (lo latinoamericano), sino más bien en poner en evidencia los problemas que subyacen de la distinción misma. Los términos con los que Mariátegui introduce los *Siete ensayos* muestran que las interpretaciones que pretenden oponer lo latinoamericano a lo europeo resultan, de una u otra manera, simplificadoras:

Toda esta labor [la de la redacción de *Siete ensayos*] no es sino una contribución a la crítica socialista de los problemas y la historia del Perú. No faltan quienes me suponen un europeizante, ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país. Que mi obra se encargue de justificarme, contra esa barata e interesada conjetura. He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indoamérica sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales. Sarmiento, que es todavía uno de los creadores de la argentinidad, fue en su época un europeizante. No encontró mejor modo de ser argentino. (Mariátegui, 1973, p. xx)

Como resulta bien conocido, Mariátegui permaneció en Europa durante más de cuatro años (desde 1919 hasta 1923). Allí conoció la obra de Marx y la de ciertos pensadores de la tradición marxista como Sorel. Asimismo mostró su adhesión a la tercera internacional y asistió al Congreso del Partido Socialista italiano en Livorno. De ahí resulta quizás su gran agradecimiento a una tradición de pensamiento que brindaría ciertas herramientas para interpretar la realidad peruana. De modo que, para la construcción de una sabiduría propia, el *logos* occidental no resulta despreciable a la hora de pensar una realidad concreta. Por eso, la propuesta de Mariátegui no se agota en mostrar que un pensamiento es más auténtico que otro, sino más bien en caracterizar que las fronteras que

2 Con el término metafísica simplemente me quiero referir al sentido que Nietzsche le atribuye, al menos, en *Humano demasiado humano*. Ante la presunta existencia de una realidad esencial, el pensamiento metafísico crea formas dicotómicas de pensar el mundo, por ejemplo: apariencia y realidad, el fenómeno y la cosa en sí, lo propio y lo impropio. En última la metafísica es una forma de concebir el pensamiento de acuerdo a una lógica de opuestos que son inconmensurables (ver *HH I*, §16, 17 y 18).

separan un saber de otro (o incluso una identidad de otra) se pueden desestabilizar al encontrar aquello común que une a las diferentes culturas.

Ahora bien, ¿cómo comprender la problematización de las fronteras de sentido que nos hacen diferenciar un saber de otro e incluso una identidad europea de la identidad indoamericana? ¿Qué ganamos con poner en cuestión dichas fronteras que separan una civilización de otra y asimismo un conjunto de saberes propios de cada cultura? Por ahora resulta necesario mostrar que, según la hipótesis de este texto, la propiedad de la que nos habla Mariátegui muestra lo problemático que resulta de resaltar que la construcción de una sabiduría indoamericana está atravesada por la necesidad de buscar una identidad esencial que se opondría a las identidades europeas, pues, en lo que respecta a lo fundamental de la existencia humana, hay más características que unen una cultura de otra y menos prácticas que las separan. Pero ¿qué es aquello fundamental que comparte una cultura o un pueblo con el otro? ¿Cómo comprender aquello que nos une y aquello que nos separa si hablamos de la construcción de un saber o una identidad propios?

Volviendo a las palabras que introducen los *Siete ensayos*, Mariátegui es enfático en resaltar que su declarada y enérgica ambición consiste en “concurrir a la creación del socialismo peruano” (Mariátegui, 1973, p. XXI). De ahí que podamos decir que el problema conceptual e interpretativo al que nos introducen los *Siete ensayos* sea tratar de comprender el sentido del encuentro entre el sustantivo “socialismo” y el adjetivo “peruano” para formar una expresión como “socialismo peruano”. El problema no es para nada fácil de resolver, pues, por un lado, Mariátegui nos incita a construir un modelo específico para interpretar una realidad concreta –“la sociedad peruana”–, y, por el otro, nos invita a mostrar qué modos de interpretación surdidos en Europa pueden contribuir a tal empresa: “el socialismo”. Esta confluencia entre la “identidad peruana” y el pensamiento que nació en Occidente desde una perspectiva socialista, nos muestra que no hay nada exclusivamente propio al peruano, ni tampoco nada exclusivamente propio al pensamiento occidental –pues es claro que Mariátegui no quiso nunca que el socialismo peruano fuera calco y copia del socialismo europeo–. Todo apuntaría entonces a que tanto el pensamiento occidental como la identidad peruana pueden confluir sin problema alguno en la expresión “socialismo peruano”. Parecería entonces razonable afirmar que quizá aquello que separa una comunidad de otra sea su realidad concreta, es decir, el mundo material e histórico donde habita cada cultura. Por eso, “ser peruano” es distinto a “ser

francés” o “ser indoamericano” es distinto a “ser europeo”. No obstante, aquello que nos une es un modo “socialista” que asume la existencia que constituye el presupuesto de toda vida en común y de todo modo en el que habitamos e interpretamos nuestra realidad.

Así, el objetivo de las siguientes secciones será mostrar cómo Mariátegui se detiene en “aquello que nos une”, es decir, en el modo socialista de existencia sobre el que se alza toda vida en común. Este objetivo no pretenderá simpatizar con una tesis multiculturalista según la cual múltiples formas de concebir el mundo confluyen para formar una comunidad de las diferencias, sino más bien buscará desplegar los elementos que nos ofrece Mariátegui para mostrar que lo que es común a todo ser humano, es decir, “aquello que nos une” resiste a la necesidad de dividir un mundo entre civilizaciones radicalmente distintas. Con atención a esto, en primer lugar, nos centraremos en la concepción de comunidad que subyace a los planteamientos de los *Siete ensayos*. Como lo veremos, la noción de lo común que Mariátegui extrae de la cosmovisión incaica del *ayllu*, nos permitirá relacionarla con la noción “occidental” de comunidad –derivada del latín *munus*–. Esta comparación buscará dar cuenta de que, si bien las dos aproximaciones son distintas, hay un elemento ontológico que permite mostrar aquello común que une estos conceptos –el de *munus* y *ayllu*–.

En segundo lugar, analizaremos cómo la frontera entre “lo indoamericano” y “lo europeo” se deshace cuando nos enfocamos en el asunto de la religión. En esta parte caracterizaremos el modo en el que la cultura incaica comprendió y practicó la religión, para luego contrastarla con la concepción eclesiástica y occidental de religión. Este contraste nos permitirá mostrar que si bien los presupuestos de una y otra concepción son, al parecer, radicalmente opuestos, hay un elemento que las une: la ausencia de una oposición estricta entre mito y razón. Finalmente, daremos un recorrido por la comprensión que ofrece Mariátegui de la literatura como modo de narración que permitiría cuestionar la oposición tajante entre la identidad del indio y la del occidental. En esta última sección contrastaremos la evolución de la literatura en el Perú que Mariátegui analiza en uno de los trabajos de *Siete ensayos* titulado “El proceso de la literatura” (1973) con la comprensión occidental de literariedad y de literatura.

1. *Ayllu y munus*

Mariátegui inicia su reflexión en *Siete ensayos* mostrando que el problema fundamental de toda emancipación de los pueblos indoamericanos, en particular el indio en el Perú, no consiste meramente en una lucha irresoluble de clases que se ve reflejada entre colonizadores y colonizados. Tampoco consiste en que los colonizados reclaman un reconocimiento étnico, moral o cultural. El problema está en mostrar que la rabia y la lucha del indio está enmarcada en lo concreto: en la lucha por la tierra, es decir, en cuestionar el régimen de propiedad sobre la tierra. Por eso en palabras del pensador peruano “la reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural. Para adquirirla –esto es, para adquirir realidad, corporeidad– necesita convertirse en reivindicación económica y política” (Mariátegui, 1973, p. 29).

Lejos de ser una reivindicación meramente formal y liberal, el indígena deberá engendrar un pensamiento revolucionario y reformista en torno a la transformación de las condiciones materiales que hacen que el indio esté despojado de su tierra al mismo tiempo que lucha políticamente por su emancipación. De ahí que el reconocimiento abstracto por parte de una esfera jurídica que ofrece cierta dignidad étnica y la mera lucha económica, no resuelvan la raíz de toda opresión al indio. Esto nos permite abrir las siguientes preguntas ¿en qué consiste el énfasis especial que se concede al indígena en términos de la construcción de un socialismo más allá de que constituya la mayoría de la población del Perú? ¿Qué hay de particular en el régimen de propiedad sobre la tierra que hace del indígena un posible sujeto político? ¿Cómo comprender esta lucha por la tierra que es material y la lucha política que rebasa el nivel de lo meramente económico?

Mariátegui coincide con las enseñanzas del pensamiento del joven Marx,³ que podemos encontrar en *Sobre la cuestión judía* (2004) y en *La*

3 Aunque Mariátegui no conoció los textos de juventud de Marx, resulta preciso traer a la discusión la coincidencia entre estos dos pensadores. La lección que Mariátegui extrajo de textos de la crítica de la economía política del Marx maduro procede, inevitablemente, de una comprensión filosófica de la emancipación que está consignada en textos como *Sobre la cuestión judía* (2004), en *La crítica a la filosofía del de-*

crítica a la filosofía del derecho de Hegel (1970), cuando nos dice que “lo que da derecho al indio a prevalecer en la visión del peruano de hoy es, sobre todo, el conflicto y el contraste entre su predominio demográfico y su servidumbre –no sólo inferioridad– social y económica” (Mariátegui, 1973, p. 385). De acuerdo a este punto de vista, un sujeto político no nace porque quiere participar racionalmente de los asuntos comunes, como lo muestra cierta tradición del pensamiento político,⁴ sino más bien porque existe una exclusión radical al interior de la sociedad que siembra los precedentes para la institución de una disputa política en el horizonte de un rumbo compartido.

En esta medida, la política no se produce de la conjunción de visiones de mundo, sino más bien de la división del sentido propio de la comunidad, de modo que un sujeto político, siguiendo la apuesta marxiana “no reclama para sí derecho especial, sino la injusticia pura y simple” (Marx, 1970, p. 139). Desde esa perspectiva, resulta comprensible que a juicio de Mariátegui el indio “no represente únicamente un tipo, un tema, un motivo, un personaje. [Sino más bien] representa un pueblo, una raza, una tradición, un espíritu” (Mariátegui, 1973, p. 384). En últimas, el indio constituye la mayoría de la población del Perú que vive en la servidumbre y, de acuerdo a esto, el indio más allá de ser un elemento exótico de la población, constituye a la población misma. Y siguiendo la apuesta marxiana, los reclamos o las exigencias de este grupo dejan de ser particulares pues “su triunfo es provechoso también para muchos individuos de las demás clases que no llegan a la dominación” (Marx, 2010, p. 103). De acuerdo a esto, la servidumbre y el predominio demográfico del indio no constituyen elementos que solamente excluyen al indio de la participación económica de las ganancias, también lo excluyen de su capacidad de vivir e incluso de existir y por eso la opresión económica y material también es simbólica y ontológica.

recho de Hegel (1970), e incluso en los *Manuscritos de economía y filosofía* (2008). Para profundizar en las raíces filosóficas del pensamiento de Marx ver Balibar (1998).

- 4 Una tradición muy fuerte que incluso podemos rastrear desde Aristóteles nos muestra que la política tiene que ver con la participación de la cosa común entre iguales. Ahora bien, la capacidad que otorga esa “igualdad” es el *logos* o el lenguaje. Lo político o la política nace en el instante en el que hay un acuerdo sobre qué es lo común, la inteligencia y sobre la calidad de quienes participan de los asuntos comunes. Incluso en el pensamiento moderno y contemporáneo se puede rastrear este modo de concebir la política (ver Habermas 2007).

Desde esta perspectiva, el régimen gamonal que se instaura después de la independencia peruana,⁵ que deja intactos los privilegios de los grandes poseedores de tierra, prolonga la situación de opresión del indio pues no transforma la raíz de la opresión: la rotunda exclusión del indio en un régimen gamonal que le impide habitar su propio territorio de acuerdo a su *visión de mundo*. Lo anterior nos permite decir que la radicalidad de los reclamos del sujeto político indio además de moverse en el plano meramente económico, también aluden a un problema político y cultural y es de tener en cuenta que el régimen de posesión de la tierra incide en los modos simbólicos de habitar lo común en una sociedad particular. De ahí resulta que el indio, al representarse su existencia de una forma diferente a la del occidental, o más bien, a la del colonizador, exhibe una potencia que resiste a la pretensión de una sociedad gamonal tanto en el orden económico como en el orden simbólico. Ahora bien, aquello que resiste a dicho régimen no es otra que la potencia de la *comunidad* o la potencia del *ayllu* –palabra quechua para designar a la comunidad–.

El imperio incaico desarrolló un conjunto de formas de habitar el mundo, a juicio de Mariátegui, *comunistas*, pues para los incas, *ayllu* no significaba otra cosa que una economía que “brotaba espontánea y libremente del suelo y la gente peruanos” (Mariátegui, 1973, p. 11). La potencia del *ayllu* conserva entonces

[...] dos grandes principios económicos y sociales que hasta el presente ni la ciencia sociológica o el empirismo de los grandes industrialistas han podido resolver satisfactoriamente: el contrato múltiple del trabajo y la realización de éste con menor desgaste fisiológico y en un ambiente de agradabilidad, emulación y compañerismo. (Mariátegui, 1973, p. 90)

Tenemos así que ni la ciencia sociológica, ni el empirismo de los grandes industrialistas lograron comprender la forma comunitaria de habitar el mundo del indio. Esta falta de comprensión se puede ver además en cómo en la era colonial, e incluso en la época republicana, se caracterizó al *ayllu* incaico como un modo primitivo y retardatario de concebir la economía y la vida en común. En este contexto de negación y de falta de comprensión, el *ayllu* se presenta como una potencia que se resiste

5 Al respecto Mariátegui nos dice que “La aristocracia latifundista de la colonia, dueña del poder conservó, luego de la independencia, intactos sus derechos feudales sobre la tierra y, por consiguiente, sobre el indio” (Mariátegui, 1973, p. 38).

a aceptar el destino servil de asumir su existencia condicionada por el latifundio. Ahora bien, ¿esto significa que el indio al ser *víctima* de un proceso de explotación y servidumbre desde la era colonial tiene siempre el privilegio de resistir con la potencia de su *ayllu* a los poderes del Occidente colonial? ¿El indio al tener cierta condición desfavorecida adquiere entonces una forma privilegiada de habitar el mundo de tal forma que encarna un sujeto político capaz de cambiar sus condiciones de existencia?

El indio no tiene un privilegio esencial, tampoco posee una identidad privilegiada que lo convierta en un sujeto político por el hecho de pertenecer a un grupo étnico. Más bien, al haber tenido cierta organización comunitaria y al haberse resistido a ceder a las ansias coloniales de servidumbre y a la continuidad de las relaciones de opresión latifundistas de la época republicana, asume una posición antagónica en lo social. De modo que el indio despliega una potencia que resiste al régimen gamonal, al asumir una condición *comunista* de existencia que elimina toda oposición entre lo individual y lo colectivo y, del mismo modo, entre la vida y el trabajo.

El indio, al igual que el proletariado de Marx, debe, según Mariátegui “elevarse a una ‘moral de productores’, muy distinta de la ‘moral de esclavos’” (Mariátegui, 1967, p. 61). La potencia del *ayllu*, muestra entonces que el ser humano puede llegar a desarrollar una vida en la que ni la presencia de otros seres humanos ni el hecho mismo de trabajar son vistos como modos contradictorios para vivir en común. Por eso, la relación armoniosa con la naturaleza, el poco desgaste fisiológico del trabajo y el compañerismo que teje el indio como productor de víveres y de mundo, muestra una forma *otra* o *diferente* de existencia que derroca las ansias serviles de un mundo colonial capaz de excluir la forma de vida del indio por ser presuntamente primitiva. El comunismo del *ayllu* no es entonces un estado retardatario que el progreso de Occidente colonial busca dar por terminado, sino que constituye una forma afirmativa de asumir la existencia en común de los seres humanos. De ahí que la potencia del *ayllu* se muestre como un modo no contradictorio de asumir la existencia común en la medida en que no existe una instancia vertical que le otorgue reconocimiento a la existencia de cada uno de sus integrantes. O dicho de otro modo, el indio pertenece al *ayllu* por el simple hecho de existir y de producir mundo en sus relaciones sociales.

Lo anterior demanda algunas aclaraciones. El comunismo desde esta perspectiva deja de ser un proyecto o un porvenir, para ser concebi-

do como un *movimiento real* pues, en palabras del pensador peruano, “cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar la ‘comunidad’, el socialismo indígena encuentra siempre el medio de rehacerla, mantenerla y subrogarla” (Mariátegui, 1973, p. 85). Al ser negado el *ayllu* no desaparece ya que continúa existiendo latentemente y es la actitud comunitaria del indígena la que hace prevalecer tal forma de existencia. Marx y Engels en *La ideología alemana* ya habían previsto el carácter *real* del comunismo, pues

[e]l comunismo no es [...] una situación que deba establecerse, un *ideal* al que habrá que atenerse la realidad. Llamemos comunismo al movimiento real que suprime la situación actual. Las condiciones de este movimiento se infieren de la condición previa actualmente existente. (2007, p. 73)

El comunismo es entonces una forma de asumir la comunidad, la existencia socialmente expuesta que derroca todo intento de servidumbre y de individualidad. Desde esta perspectiva, lo común deja de ser una propiedad primitiva o una condición de pertenencia a un grupo que se opone a Occidente, ya que el modo en el que el indígena peruano habita su territorio y su mundo común derroca todo intento de crear una individualidad y un régimen de servidumbre. El *ayllu* es, entonces, un proceso de resistencia que pone en entredicho toda pretensión de diferenciar un mundo dividido entre colonizados y colonizadores. Ahora bien, la pervivencia del *ayllu* en las relaciones feudales de dominación que sembró la colonia europea, a juicio de Mariátegui siempre fueron evidentes, pues

[...] la convivencia de la comunidad y latifundio en el Perú están perfectamente explicadas, no sólo por las características del régimen del coloniaje, sino también por la experiencia de Europa Feudal. Pero la comunidad, bajo este régimen, no podía ser verdaderamente amparada sino apenas tolerada [...] la comunidad sobrevivía, pero dentro de un régimen de servidumbre. (Mariátegui, 1973, p. 52)

Esta cita muestra que si bien la colonia sembró unas relaciones de servidumbre específicas, no por ello dejó de *pervivir* la forma comunitaria de existencia del indio. No obstante, ¿esta comprensión de lo común hace parte única y exclusivamente de las formas de existencia del indio? ¿Desde este punto de vista es preciso que el *ayllu* sea una condición de vida *propia* del indio que demostraría a la *mismidad* europea una forma radicalmente otra de existir en mundo?

Hasta el momento hemos mencionado al menos dos características de la concepción del *ayllu* incaico. Por un lado, encontramos que en esta comunidad no se produce un desgaste fisiológico excesivo a la hora de trabajar y, por el otro lado, en tal modo de trabajo se tejen lazos en común con los otros. Tenemos así que Mariátegui pone de manifiesto que la concepción incaica del *ayllu* presupone una concepción de lo común en la que cada individuo, o cada singularidad, está expuesta a la existencia común, contrario a los prejuicios según los cuales los seres humanos son individuos que luego construyen una sociedad civil. En otras palabras, lo común, desde esta perspectiva deja de ser un proyecto o un porvenir para mostrarnos que, querámoslo o no, vivimos en comunidad. De ahí que lo común o la comunidad más allá de ser una cualidad que poseemos, es una condición de existencia, y por eso, no la posee únicamente el indio. Más bien, el caso del *ayllu* constituye en una muestra ejemplar de cómo la comunidad es aquello que compartimos los seres humanos de diferentes procedencias históricas y culturales.

Para dar preponderancia a la comunidad o al *ayllu* como condición de existencia de todo ser humano, quizás sea oportuno traer el análisis genealógico que hace el filósofo italiano Roberto Esposito de la palabra *comunidad* que coincide, en gran medida, con la concepción incaica de lo común expuesta por Mariátegui en los *Siete ensayos*. Según la investigación de Esposito, en su libro titulado *Communitas: origen y destino de la comunidad* (2007), la palabra “comunidad” proviene etimológicamente de la palabra latina *communitas*. Este sustantivo y sus derivaciones en las lenguas neolatinas (*commun*, *comune*, *common*, *kommun*) designa aquello que no es propio, “empieza allí donde lo propio termina” (Esposito, 2007, p. 26). La radicalidad de la palabra se pone en evidencia también con otra rama de su etimología *munus*, que incluso en la lengua griega y germánica, se define a partir de la idea de “deber” o de “don”. Pero ¿cómo puede coincidir la idea de “don” y de “deber”? La respuesta que nos ofrece Esposito es clara: “Este, en suma, es el don que se da porque *se debe* dar y *no se puede* no dar... el *munus* indica sólo el don que se da, no el que se recibe” (Esposito, 2007, p. 28).

Desde esta perspectiva, la palabra entendida como *communitas* implica el quiebre de la distinción entre *generalidad* y *particularidad*, para decirnos que la comunidad se conforma en torno a una deuda y no a una “propiedad” o “identidad”. Y esta deuda consiste en el hecho de *existir*, es decir, en el *éxtasis* que trae consigo el hecho de estar arrojado en el mundo. La comunidad, desde esta singular búsqueda de Esposito, consiste

entonces en la *exposición* y en la relación de *contagio* o *contacto* que tiene una persona con respecto a la otra, por el simple hecho de estar destinada a la existencia en común.

Este polémico y novedoso análisis coincide con la perspectiva de Mariátegui en el sentido en el que la comunidad no es equiparable a un organismo que se constituye voluntariamente por unos asociados, sino que lo común es aquello en donde la distinción entre individualidad y generalidad deja de operar porque, como ya lo vimos, el *ayllu* –así como la *communitas*– nos muestran que las relaciones humanas tienen que ver con el modo en el que el ser humano teje un conjunto de relaciones armoniosas con la naturaleza y con los otros. De acuerdo a esto, la existencia del ser humano, en vez de estar emparentada con una propiedad o por una identidad, tiene que ver con una deuda o con una expropiación que trae consigo la existencia en común. Esta condición además de ser hallada en la comprensión de una palabra latina como *communitas* o en las prácticas comunitarias de los incas, es una cualidad de existencia que se resiste a los modos serviles a los que se ven sometidos los seres humanos. Por eso, la comunidad o la condición comunitaria a la que están arrojados los seres humanos no es una mera organización social, sino un *modo de vida* que se opone y resiste a cualquier voluntad de dividir el mundo en dominadores y explotados, o entre colonizadores y colonizados. Pero ¿en qué contribuye dicha aproximación entre *munus* y *ayllu*?

En el prólogo realizado por Aníbal Quijano a los *Siete Ensayos* publicado en la edición de 1979 se pone en evidencia cómo la noción de comunidad que explora Mariátegui en la mentalidad incaica resulta relevante a la hora de pensar un “nuevo horizonte histórico”. En las palabras de Quijano:

[...] sin la insistencia mariáteguiana en el lugar necesario de la “comunidad indígena” en la trayectoria de toda revolución socialista en estas tierras, en la especificidad, pues, del “socialismo indoamericano”, contra el evolucionismo positivista incrustado en el “materialismo histórico”, el nuevo imaginario revolucionario que se va construyendo en el nuevo horizonte histórico, tardaría mucho más en madurar, en hacerse perceptible como un proceso de producción democrática de una sociedad democrática [...]. (Quijano, 2007, p. CXXIII)

Tenemos entonces que “la comunidad indígena” al igual que el *munus* del que nos habla Esposito, son supuestos que nos ayudan a comprender un nuevo horizonte de interpretación de lo común, que se resistiría a las pretensiones de toda forma proyectiva y positivista de pensar la resisten-

cia o la misma comunidad. El *ayllu* o el *munus* son dos nombres de un proceso que los seres humanos comparten en la medida en que *existen*. Por eso, comprender el socialismo indoamericano desde la perspectiva de lo común, nos arroja a la consecuencia de que la distinción entre lo mismo y lo propio o entre lo europeo y lo indoamericano pueden dejar de ser operantes cuando se expone la condición ontológica que comparte todo ser humano de cualquier cultura y de cualquier lugar del mundo.

2. Religión: entre lo eclesiástico y lo pagano

Siguiendo con el pensamiento de Esposito, *communitas*, o incluso *ayllu*, se contradicen sutilmente con la palabra teológica y católica *ekklesia*, en tanto la comunidad eclesiástica está mediada, desde su origen, por la comunión o por la “participación eucarística en el *Corpus Christi* representado por la Iglesia” (Esposito, 2007, p. 36). El catolicismo, como forma religiosa que dio inicio al proceso de evangelización en Idoamerica, comprendía lo común simétricamente opuesto a la comunidad del indio, ya que la aproximación eclesiástica de lo común, consistía en que la comunidad existe en términos de la “pertenencia” a una entidad que ampara a la humanidad en el cuerpo de Cristo. Ahora bien, como lo notábamos unas líneas atrás, la ausencia de un carácter proyectista y positivo al interior de la comprensión del *ayllu* y del *munus*,⁶ nos permite contrastar su oposición con comprensiones de lo común a partir de la “pertenencia” o incluso de la mera “identidad”. Desde el punto de vista de la noción eclesiástica de lo común, las personas pertenecientes a la humanidad solo adquieren tal cualidad *en* Cristo, es decir, “en una alteridad que sustrae nuestra subjetividad, nuestra propiedad subjetiva, para clavarla al punto ‘vacío del sujeto’ del que venimos y hacia el que nos llama” (Esposito, 2007, p. 37). De modo que las comunidades paganas ya no son concebidas como auténticas pues la *verdadera* comunidad es la de Cristo en tanto es él quien *dona* la potestad o, mejor aún, el título que confiere a los individuos para hacer parte de la comunidad cristiana. Así pues, quienes pueden integrar lo común son aquellos que reciben el don de participar en el sufrimiento y en la sangre de Cristo, un don

6 Es preciso dejar claro que este texto no quiere incurrir en idealizar el *munus* o el *ayllu*. No se trata de que la comunidad del indio sea pura, sino más bien que en esta comunidad la carga de horizontalidad pervive y se impone sobre la verticalidad representada en unos lazos determinados que unen a cada quien bajo unos títulos de propiedad específicos.

que proviene de un mundo eterno y atemporal que buscaría salvar a la vida material de su finitud. La comunidad eclesíastica es entonces una congregación en la que hay una separación drástica entre vida temporal y vida atemporal, lo que es lo mismo, entre cuerpo y espíritu en tanto es la eternidad la que permite instituir una comunidad de acuerdo a un proyecto concreto.

Siguiendo el rumbo de la comprensión cristiana de comunidad, se podría sostener que la misión eclesíastica que buscó evangelizar los pueblos amerindios buscaba instruirlos teniendo como fundamento el vínculo vertical existente en una comunidad religiosa. Pero este tipo de vínculo se opone al que se representaba en la misma comunidad quechua, pues, en palabras Mariátegui:

[...] por mucho que la crítica moderna no se haya puesto aún de acuerdo respecto a la mitología peruana, se dispone de suficientes elementos para saber su puesto en la evolución religiosa de la humanidad [...] *los rasgos fundamentales de la religión incaica son su colectivismo teocrático y su materialismo* [énfasis añadido]. La religión del quechua era un código moral antes que una concepción metafísica [...]. (Mariátegui, 1973, p. 182)

Según esta cita, la religión quechua pone en evidencia una extraña coincidencia entre un colectivismo teocrático y un materialismo. Si la metafísica occidental, incluso desde Platón, parte del supuesto y de la necesidad de separar alma y cuerpo, y asimismo el mundo temporal y el mundo atemporal, el materialismo del imperio incaico consistía en que lo espiritual brotaba de sus prácticas materiales. A diferencia de la comunidad eclesíastica, el *ayllu* no buscaba subordinar sus prácticas a los mandatos de algo parecido a un *Corpus Christi*, sino más bien su vida material y su religión constituían dos nombres de un mismo proceso. La relación entre vida material y religión desplegada por los indígenas consistía en ver al mito como un proceso *inmanente*, dejando de lado toda forma trascendental de comprender la vida o el espíritu.⁷ Quizás las palabras del mismo Mariátegui permitan poner más claro la radicalidad

7 Un texto muy plausible del pensador Michael Löwy (2012) titulado “Comunismo y religión: la mística revolucionaria de José Carlos Mariátegui” pone en evidencia que la comprensión mariáteguiana de la revolución no se opone a una suerte de comprensión mítica de la existencia humana. Por eso, muy anclado a la perspectiva de Sorel (1908), Mariátegui trata de mostrar que el materialismo simple, que encierra la acción política en una historia inmanente, descuida que lo profano y lo místico se superponen y se imbrican.

de la superposición entre religión y vida material en la mentalidad y en las prácticas incaicas:

Identificada con el régimen social y político, la religión incaica no pudo sobrevivir al Estado incaico. Tenía fines temporales más que fines espirituales. Se preocupaba del reino de la tierra antes que el reino del cielo. Construía una disciplina social más que una disciplina individual. (Mariátegui, 1973, p. 183)

Esta comprensión de la relación entre política y religión o entre vida material y vida espiritual pone en entredicho la oposición entre materia y espíritu de la aproximación eclesiástica, pues la comprensión incaica de la religión derroca todo intento por separar radicalmente las formas supersticiosas de actuar y de interpretar el mundo de los modos materiales y empíricos de pensar nuestra realidad. En esos términos, Mariátegui logra mostrarnos que la concepción indígena de la religión, lejos de representar formas de vida retardatarias, incita a la metafísica occidental a su deconstrucción.

Como ya se ha dicho, no se trata de ver el problema de decidir *o bien* la religión, *o bien* la razón, *o bien* la política, sino de poner en cuestión ese “o bien” porque la herencia del pensamiento eclesiástico se ve reflejada, tanto en el Occidente católico como en el protestante y secular. Las relaciones humanas en el mundo secular están mediadas ya no por la palabra de Cristo, sino por la del derecho, o, en otras palabras, la comunidad política, que nace del pensamiento ilustrado y del liberalismo, mantiene cierta apuesta por pensar la vida en común oponiendo la esfera formal del derecho y la esfera material de las relaciones humanas.

El joven Marx en *La cuestión judía* muestra cómo la proclamación del estado liberal y secular conserva una distinción enajenante entre vida material y vida espiritual –oposición que suscribe el pensamiento eclesiástico–, en la medida en que la vida del ser humano se escinde entre la ficción del derecho y la materialidad de las relaciones económicas. El derecho, al proclamar una igualdad ciudadana, deja a un lado la desigualdad material de las relaciones de producción. Desde esta perspectiva cobra especial relevancia las siguientes palabras del Marx:

Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, el hombre lleva no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la vida, una doble vida, una celestial y otra terrenal; la vida en la comunidad política en la que se considera ser colectivo y la vida de la sociedad civil en

la que actúa como hombre privado, considera a los demás como simples medios, se degrada a sí mismo al mismo papel de simple mediador y se convierte en juguete de fuerzas extrañas. (Marx, 2004, p. 19)

El liberalismo secular que cree haber encontrado los fundamentos de un poder neutral y alejado de toda religión, conserva la estructura del pensamiento eclesiástico en la que la comunidad se conforma como Iglesia. La diferencia está en el énfasis y en que la estructura se mantiene intacta: ya no se trata de oponer un mundo terrenal y un mundo celestial, sino de separar la esfera formal del derecho y la esfera material de las relaciones entre los seres humanos de carne y hueso. En este horizonte, la comunidad conformada en la Iglesia o en el Estado Moderno crea las condiciones de posibilidad para una comunidad de humanos que se definen en exclusión de formas primitivas de existencia. Para la metafísica, la inconmensurabilidad entre algo propio y algo impropio o entre las opiniones y las razones, constituyen los fundamentos de la civilización siempre descalificando formas alternas de concebir la vida en común. De ahí que la coincidencia entre colectivismo teocrático y materialismo ponga en cuestión los fundamentos que hacen posible la existencia de dichos opuestos, es decir, el *ayllu* o *amauta*, son los nombres de procesos contradictorios en los que confluyen presuntos *opuestos*, en la medida en que superstición y razón se ven superpuestos, y para el indio el hecho de tener una vida anclada en el mito no excluye el empirismo que trae consigo su vida material.

Mito y razón, magia y vida empírica coinciden en la mentalidad del indígena para mostrarnos que el pretendido afán de un mundo despojado de supersticiones y de figuras paganas que podrían comprenderlo, niega cierto origen del pensamiento y del *logos* mismo en la superstición. De ahí que para Mariátegui la conquista y la colonización española hayan tenido por *misión* algo mucho más complicado que implantar su cosmovisión al indio pues “los conquistadores –escribe Mariátegui– encontraron en estas tierras pueblos, ciudades, culturas; el suelo estaba cruzado de caminos y huellas que sus pasos no podían borrar” (Mariátegui, 1973, p. 205). Las ansias de evangelización, a juicio del autor, se ven interrumpidas por las formas de vida paganas que cuestionan el dispositivo eclesiástico. Por eso, al igual que la forma comunista con la que el indio asume su existencia, la religión del *ayllu* muestra la paradoja de cierto pensamiento metafísico nacido en la ilustración que pretende sentar dicotomías en-

tre superstición y razón: la pretendida separación entre razón y mito solo es posible a través de un olvido del origen mítico de la razón.

3. Literatura y desidentificación

Retomemos la conclusión a la que llegamos en el apartado anterior: la metafísica nace cuando se produce un cierto olvido de la procedencia mítica del *logos*. No necesitamos de un arsenal de tesis provenientes de *Latinoamérica* para saberlo, pues en realidad son los occidentales que se percatan de la *procedencia mítica* de nuestro mundo civilizado. ¿En qué consiste tal origen? ¿Qué hay detrás de los supuestos que nos permiten realizar la distinción entre razón y mito o entre *logos* y *mythos*?

Si nos remontamos a textos canónicos que dieron origen a la tradición del pensamiento político en Occidente, como *El Fedón*, *El Fedro*, *La República* o *El político* de Platón, podemos poner en evidencia la forma en la que las explicaciones consignadas allí recurren a *mitos* para dar a entender el origen de los *conceptos* verdaderos. Por ejemplo, en *El político*, el Sócrates de Platón recurre a un relato mitológico (*mythos*) para dar a entender a sus interlocutores el concepto *puro* de la justicia. El relato es simple y elocuente pues consiste en que a juicio de Sócrates, en un principio, los dioses gobernaban el mundo, por eso no eran necesarias las leyes ya que el entorno proveía la asistencia a cada quien sin contingencias “no había regímenes políticos ni los hombres poseían mujeres ni hijos” (*El Político* 271e-272a). En el instante en el que los dioses abandonan a los hombres, el mundo empieza a girar en su sentido contrario: se confunden las palabras, las jerarquías y se produce un caos. Por eso, Platón es enfático al dar al filósofo el poder de *reestablecer el orden* en el mundo que ha sido abandonado por los dioses. O mejor aún, el *rey filósofo* sería la voluntad *impersonal* que lograría reestablecer el orden en la ciudad imprimiéndole la justicia a la comunidad. Por eso, según Platón, la justicia existe en el instante en el que se jerarquizan los roles en una comunidad, dando la posibilidad a un pequeño grupo de personas de *pensar y gobernar*. En esos términos, la justicia a través de ese relato mítico se vuelve un argumento razonable en tanto consiste en un imperativo específico: cada quien debe desempeñar una única tarea durante toda su vida, unos se dedicarían a trabajar y otros podrían disfrutar del tiempo libre para mandar en la ciudad y para crear conceptos.

La verdad de la justicia es entonces un relato mítico. No obstante, para llegar a hacer, debe emerger una oposición entre mito y verdad,

para dejar a un lado su procedencia mítica. La verdad llega finalmente a adquirir legitimidad cuando es capaz de dejar a un lado su origen mítico, pues, de lo contrario, no alcanzaría cierta legitimidad en el orden del habla y del saber. En otras palabras, la paradoja del origen de la verdad en Occidente consiste en que el mito hace a la vez posible e imposible a la verdad. Posible porque se requiere de un relato mítico para producir la verdad e imposible porque se debe dejar a un lado tal procedencia.

De este modo, Platón en sus diálogos hace un intento para ofrecer una legitimidad a ciertos relatos llamándolos *mentiras nobles*. En *El Fedro* se puede encontrar evidencia de dicha pretensión: en el diálogo se pone de manifiesto la necesidad de jerarquizar los modos de habla cuando Sócrates se preocupa por mostrar que existen al menos dos modos, el habla viva y el habla muerta. La primera corresponde al habla *oral* del filósofo que va dirigida a quienes *les incumbe* y la segunda hace referencia al habla de la *escritura* que va dirigida a *cualquiera*, es decir a *quienes no les incumbe* en absoluto. Como resulta evidente, para Sócrates el habla viva produce verdad, en la medida en que garantiza que las palabras vayan dirigidas a ciertas personas evitando así perturbar el orden de lo común. El habla muerta o la escritura, en cambio, no logra dirigirse a nadie, produciendo así apariencias y desorden. En palabras del Sócrates de Platón:

[...] basta con que algo se haya escrito una sola vez, para que el escrito circule por todas partes lo mismo entre los entendidos que entre aquellos a los que no les concierne en absoluto, sin que sepa decir a quienes les debe interesar y a quienes no. (*Fedro*, 275e)

Si la oralidad o el habla viva se preocupan por mantener el orden conservando las identidades de quien instruye y de quien es instruido, el habla muerta se dirige a cualquiera perturbando dicho orden, pues la verdad debe circular en espacios restringidos para evitar contaminarse de las apariencias del habla de quienes no les incumbe en absoluto. Desde esta perspectiva, dicha oposición presupone una dicotomía entre *logos* y *mythos*, en tanto hay un modo de comunicar asociado a la verdad y una palabra errática que interrumpe la armonía del habla viva.

Así, resulta plausible sostener que la metafísica que opone lo mismo (*logos*) frente a lo otro (*mythos*), nace cuando se jerarquizan los modos de habla y se establecen unas identidades concretas. Dicho de otro modo, el prejuicio según el cual existe una oposición dicotómica entre lo mismo y lo otro solo ocurre cuando se parte del supuesto de que existe una jerarquía natural en el orden de las prácticas y de los discursos. Ahora

bien, quebrar tal modo de concebir el habla y las identidades demanda quizás una forma de concebir el lenguaje y las identidades de un modo particular. Por eso, el análisis que pone en marcha Mariátegui en su ensayo consagrado a la literatura, puede llegar a contribuir en poner en evidencia una comprensión distinta del lenguaje, de las identidades y de las fronteras de sentido que dividen lo mismo de lo otro. De ahí que la división platónica entre habla viva y habla muerta o entre *logos* y *mythos* pueda ser problematizada en el proceso de la literatura en el Perú que Mariátegui analiza en los *Siete ensayos*.

Según el punto de vista de Mariátegui, la evolución de la literatura en el Perú que encontramos desde Ricardo Palma (1833-1919) hasta César Vallejo (1892-1938) pasando por Gonzales Prada (1844-1918), pretende construir un espíritu nacional. Esta construcción está permeada por el siguiente proceso: para encontrar el sustrato de una escritura *propia*, es preciso negar la identidad impuesta por la colonización y la conquista para reivindicar una “identidad” que deshace las fronteras de sentido que hacen posible diferenciar un mismo de un otro, o entre un grupo que posee el *logos* y otro grupo que solo se comunica a través de mitos.

Teniendo en cuenta lo anterior, Mariátegui se interesa por mostrar cómo la literatura en el Perú, en un principio, tiende a narrar la historia de la colonia de una forma semejante a la comprensión platónica del habla viva, ya que en textos como los del escritor Ricardo Palma tiende a prevalecer una comprensión naturalizante de los roles que desempeña cada quien en lo común. No obstante, tales modos de narración en la literatura de autores como Gózales Prada y César Vallejo empiezan a problematizarse al crear formas novedosas de narración de la historia de la colonia. Este proceso particular de la literatura peruana permite entonces establecer una transición desde los modos en los que se interpreta al indio en una situación de subordinación, hasta el quiebre de los regímenes de sentido que hacen posible existir al indio como un sujeto marginal en la mentalidad colonial. Si el *ayllu* nos muestra una comprensión del ser-en-común que expropia las pretensiones por distinguir entre lo mismo y lo otro, y si la religión de los incas quiebra con la distinción entre mito y razón, el análisis de la literatura peruana que pone en marcha Mariátegui exhibe un modo alternativo de narrar la historia que crea un proceso de *alteración* de la identidad de una *comunidad* a través de la escritura.

El primero de los autores que Mariátegui identifica en dicho proceso es Ricardo Palma. La escritura de Palma es un caso ejemplar del relato

colonial, pues parte de la situación de exclusión del indio en la historia nacional. Después de la independencia del Perú y los fallidos intentos por construir una burguesía nacional y la continuidad de relaciones feudales en torno al gamonalismo, los textos de Palma parten del supuesto de que en el Perú “la literatura no ha brotado de la historia de los pueblos indígenas” (Mariátegui, 1973, p. 273). Por eso, y a pesar de su constante sátira a las formas de vida de la colonia, el escritor conservador ofrece los elementos de narración para una generación contrarrevolucionaria que buscaría reestablecer los vínculos con el virreinato. Desde esta perspectiva, autores como Riva Agüero –perteneciente a la denominada generación futurista– reintroduciría, con los aportes de Palma, un espíritu contrarrevolucionario que idealizó y glorificó la colonia, buscando en ella las raíces de la nacionalidad. Por eso, según Palma, el Perú desciende de la conquista siendo su infancia la colonia. En palabras de Mariátegui, “la literatura peruana deviene desde ese momento acentuadamente colonialista. Se inicia un fenómeno que no ha terminado todavía y que Luis Alberto Sánchez designa con el nombre de ‘perricholismo’” (Mariátegui, 1973, p. 318). La traducción inmediata de “perrichoslimo” en términos políticos estaría definida en términos de *centralismo* y *conservadurismo*, de ahí que podamos decir que la literatura de Palma y la de la generación futurista cumplan la labor de la literatura asumiendo el poder de la tradición y excluyendo de entrada al *indio* en la narración misma de la historia del Perú.

El segundo de los autores que encontramos es Gonzales Prada (1844-1918). Este autor, marca el precedente de una etapa de transición en torno a la construcción de una nacionalidad peruana. Si la literatura, según Mariátegui, debe exponer el carácter de una comunidad indígena no conocida aún, el *cosmopolitismo* de Gonzáles Prada fija los precedentes para negar la mentalidad colonial del Perú gamonal. La prosa de una de sus obras, *Páginas libres*, nos muestra una mentalidad novedosa que asume la necesidad de dejar el *ethos* colonial que asecha la producción intelectual de la literatura nacional:

Dejemos las ataderas de la infancia y busquemos en otras literaturas nuevos elementos y nuevas impulsiones. Al espíritu de naciones ultramontanas y monárquicas prefiramos el espíritu libre y democrático del siglo. Volvamos los ojos a los autores castellanos, estudiemos sus obras maestras, enriquezcamos su armoniosa lengua; pero recordemos constantemente que la dependencia intelectual de España significaría para nosotros la definida prolongación de la niñez. (González Prada, como se citó en Mariátegui, 1973, p. 292)

Mariátegui es enfático en mostrar que la vida de González Prada deja un legado en los modos de interpretar lo que quiere decir “peruano”. Por eso, más allá de su decidida militancia anarquista, González Prada exhibe un legado no solo en la *acción*, sino en el *verbo*. Desde esa perspectiva, la obra del literato peruano permite pensar la transformación de la identidad colonial peruana desde las letras, en vez de mostrar una forma de concebir la política a través de la *organización*. En el proceso de una literatura que busca crear un espíritu nacional, el cosmopolitismo constituye una etapa clave para deshacer la identidad inamovible impuesta por la lógica del dominio colonial. González Prada representa un paso siempre *necesario* para deshacer el orden de sentido que nos confiere una identidad esencial, en otras palabras, para confundir los órdenes de circulación de sentido y explorar *identificaciones impropias* del occidental hacia lo otro o del otro hacia el occidental.

Quien culmina el proceso de la literatura en el Perú, al menos en el análisis de Mariátegui, es Cesar Vallejo. Su poesía intenta comunicar por primera vez el sentimiento indígena. Sin embargo, esto no quiere decir que la poesía culmine su proceso cuando el indio adquiere cierto papel debido a su “exotismo”, más bien, debe entenderse que a través de la escritura se logra sentir el dolor del indio, las palabras logran transmitir su sentimiento. De ahí que Vallejo realice lo que, según Mariátegui, es la labor del literato al desestabilizar las fronteras de sentido que dividen y oponen las identidades: “el poeta habla individualmente, particulariza el lenguaje, pero piensa y ama universalmente” (Mariátegui, 1973, p. 364).

Aquello universal singularmente expuesto inaugura nuevos modos de ser en común a partir de nuevas formas de sensibilidad que desdibuja la distinción entre lo mismo y lo otro. Dicho *médium* sensible se pone de manifiesto con las siguientes líneas de la poesía de Vallejo:

Todos mis huesos son ajenos;
 Yo tal vez los robé!
 Yo vine a darme lo que acaso estuvo
 Asignado para otro
 Y pienso que si no hubiera nacido
 otro pobre tomara este café!
 Yo soy un mal ladrón... a dónde iré!
 Y en esta hora fría, en que la tierra
 trasciende a polvo humano y es tan triste,
 quisiera yo tocar todas las puertas,

y suplicar a no sé quién perdón,
 y hacerle pedacitos de pan fresco
 aquí, en el horno de mi corazón...!
 (Vallejo, 1988, 112)

El sentimiento que evocan estas líneas de Vallejo a juicio de Mariátegui es la nostalgia. Pero, esta nostalgia no es la de la añoranza de un tiempo perdido, ni tampoco pretende evocar retrospectivamente los tiempos en los que el indio alguna vez tuvo una identidad; “su nostalgia es un protesta sentimental” (Mariátegui, 1973, p. 360) que pretende acabar con todo egocentrismo y con todo narcisismo identitario que divide a la humanidad en razas. Las siguientes palabras de Mariátegui ilustran con suma radicalidad tal protesta sentimental alimentada por un fuerte pesimismo:

Este pesimismo se presenta lleno de ternura y caridad. Y es que no lo engendra un egocentrismo, un narcisismo, desencantados y exasperados, como en casi todos los casos del ciclo romántico. Vallejo siente todo el dolor humano. Su pena no es personal. Su alma está “triste hasta la muerte” de la tristeza de todos los hombres. (Mariátegui, 1973, p. 361)

La escritura de Vallejo logra entonces eliminar las fronteras de sentido que hacen que unos seres humanos tengan que sufrir y otros no puedan verse afectados por ese sufrimiento. Vallejo en una de sus poesías reprocha a Dios el hecho de no padecer el sufrimiento de su propia creación: “Tú que estuviste siempre bien, no sientes nada de tu creación” (como se citó en Mariátegui, 1973, p. 360). Y quizá esa sea la voz de ese “sentimiento de protesta” que busca desestabilizar los modos de narrar una historia que pretende distinguir al *otro* sufriente del *mismo* inmune a toda solidaridad. El proceso de la literatura en el Perú que culmina con César Vallejo, al menos en el análisis de Mariátegui, no exhibe un sentimiento caritativo con el otro, sino que pretende problematizar el hecho de que exista un *otro* sufriente, pues el sufrimiento ha sido desde siempre compartido. Al igual que el *ayllu* o el *munus*, la escritura de Vallejo permite darnos cuenta de que compartimos una condición existencial que es irreprimible, pues siempre va a haber una voz o un conjunto de actos que van a manifestar que la pretendida frontera entre un mismo y otro es susceptible de ser problematizada en la búsqueda de una nueva forma de sensibilidad.

Conclusión

La condición de existencia de todo ser humano contenida en la idea de *ayllu* o de *munus*, así como la demostración de la procedencia mítica de toda razón en el caso ejemplar de la comprensión incaica de la religión, ponen de manifiesto dos casos ejemplares de cómo la frontera tajante entre una mismidad y una otredad se puede ver alterada. En estos dos casos, el indio constituye el nombre de una identidad particular que exhibe, de una forma polémica, modos diversos de interpretar la realidad que nos permiten ver que existen elementos en común que unen a las distintas culturas en su particularidad o en su diferencia. La idea de un “socialismo peruano” nos muestra que para crear un “saber propio” y unas prácticas emancipadoras, resulta necesario un proceso de reconocimiento de los modos existenciales que unen a una cultura con otra.

Como quedó especificado en la introducción, la pretensión de este ensayo consistió en detenerse más en estos puntos de encuentro teniendo en cuenta los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Atendiendo a lo anterior, el apartado dedicado a la literatura pretendió dar a conocer al lector un caso ejemplar de cómo la historia de una cultura puede llegar a ser narrada contando con que los seres humanos compartimos ciertas condiciones existenciales de vida que hacen desestabilizar los órdenes de sentido que separan una identidad de otra, pues el arte, a juicio de Mariátegui, señala el nacimiento de una nueva sensibilidad, es decir, de un nuevo modo de sentir y verse afectado por la existencia común.



Reconocimientos.

Este artículo hace parte del proyecto de Pensamiento Político Latinoamericano desarrollado por el grupo de investigación en Teorías Políticas Contemporáneas [Teopoco] de la Universidad Nacional de Colombia.



Christian Fajardo

Candidato a doctor en Filosofía y magíster en Filosofía de la Universidad de los Andes. Politólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Sus intereses de investigación giran alrededor de la Filosofía Política y de la Estética. Actualmente está llevando su investigación doctoral sobre el tipo de sentido que produce la acción po-

lítica teniendo en cuenta las perspectivas de Hannah Arendt, Merleau-Ponty, Jacques Rancière y Miguel Abensour. Entre sus publicaciones se destacan: *Sobre la crítica de Arendt al comunismo* (2013), *La deuda del materialismo histórico y el poder de las interpretaciones* (2015) y *Acción e institución: una comprensión paradójica de la acción política* (2015).

Referencias

- Balibar, E. (1998). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Espósito, R. (2007). *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Quijano, A. (2007). José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (pp. IX-CXIII). Caracas: Ayacucho.
- Mariátegui, C. (1973). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. La Habana: Casa de las Américas.
- Löwy, M. (2012) Comunismo y religión: la mística revolucionaria de José Carlos Mariátegui. *Revista Herramientas*, (51).
- Marx, K. (1970). Crítica a la filosofía del derecho de Hegel. *Los anales franco-alemanes*. Barcelona: Martínez Roca.
- Marx, K. (2007). *Manuscritos de filosofía y economía*. Madrid: Alianza Editorial
- Marx, K. (2004). *Sobre la cuestión Judía*. Buenos Aires: Prometeo.
- Marx, K. y Engels, F. (2010). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Losada.
- Habermas, J. (2007). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- Nietzsche, F. (2007). *Humano demasiado humano*. Barcelona: Akal.
- Platón. (1988a). *El político*. Madrid: Gredos.
- Platón. (1988b). *Fedro*. Madrid: Gredos.
- Sorel, G. (1990). *Réflexion sur la violence*. Seuil: Paris.
- Vallejo, C. (1988). *Poesía completa*. La Habana: Casa de las Américas.