

## Literaturas y comunidades imaginadas de Mariátegui

**Frank Otero Luque**  
**Florida International University**  
**USA**

Sin restarle ningún mérito a Benedict Anderson (1936-2015), en el presente artículo deseo señalar que, medio siglo antes de que el politólogo irlandés publicara *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (1983), José Carlos Mariátegui (1894-1930) ya intuía la nación como una construcción cultural. No obstante, en sus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), el Amauta apenas esboza el concepto de comunidades imaginadas y lo menciona solo de manera tangencial. Por el contrario, Anderson sí lo desarrolla y lo explica ampliamente en su obra capital, con la que revolucionó la noción que, hasta los años ochenta del siglo XX, se tenía acerca de la naturaleza y la edad de las naciones y los nacionalismos. Resaltar el hecho de que Mariátegui vislumbró precozmente la nación como una construcción cultural no tiene por finalidad insertarlo en el debate posmoderno, pues hacerlo sería anacrónico. Mi intención es mostrar que, de la misma manera en que “el nacionalismo debe entenderse alineándolo, no con ideologías políticas conscientes, sino con los grandes sistemas culturales que lo precedieron, de donde surgió por oposición” [1] (Anderson, *Comunidades imaginadas* 30), la concepción embrionaria de Mariátegui fue, como toda idea, el producto de la confluencia de factores y circunstancias en un tiempo y en un lugar específicos [2], y que, en este caso en particular, debió esperar 55 años para que, en otra coyuntura propicia, que Anderson supo interpretar, pudiera difundirse, refinarse, convertirse en una nueva cosmovisión—la de autoproyecciones mentales imaginadas—y, finalmente, cuajar en la *intelligentsia*.

Los *7 ensayos*—que son un referente obligado para los estudios socioculturales, socioeconómicos y sociopolíticos en Latinoamérica—gravitan entre dos coordenadas fundamentales de la ideología marxista: la historia y la economía [3]: “La historia, afortunadamente, resuelve todas las dudas y desvanece todos los equívocos (30), afirma Mariátegui. Asimismo, “en el plano económico se percibe siempre con más claridad que en el político el sentido y el contorno de la política, de sus hombres y de sus hechos”

(21), sostiene el fundador del Partido Socialista Peruano, basado en Marx, quien afirmaba que, “tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano [...] [L]a anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política” (“Prólogo”, *Contribución a la Crítica de la Economía Política*). Para el pensador judío-alemán, la economía—es decir, la “base” o “estructura”, conformada por las fuerzas y las relaciones de producción—era el factor determinante de los aspectos sociales, que él denominaba “superestructura” [4].

La tesis central de Mariátegui en sus *7 ensayos* es que el problema del indio peruano se origina en la tenencia de la tierra: “La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los gamonales” (29). “El problema agrario se presenta, ante todo, como el problema de la liquidación de la feudalidad en el Perú” (40), sentencia el Amauta. En *Etnografía imaginaria* (2012), Erik Camayd-Freixas puntualiza que “Los *Siete ensayos* de Mariátegui, que son la primera reinterpretación de la situación latinoamericana a partir de la economía política marxista, vienen muy oportunamente a explicar el subdesarrollo como consecuencia de siglos de coloniaje, esclavitud y explotación feudal, reemplazando, de una vez por todas, la interpretación racista de la historia” (11).

Antes de la llegada de los españoles, la economía incaica estaba regida por el trabajo comunitario organizado en *ayllus* o comunidades familiares [5]. Durante la Colonia se rompen estas unidades productivas y son sustituidas por las encomiendas: “Sobre las ruinas y los residuos de una economía socialista [6], echaron las bases de una economía feudal” [7], observa, sorprendido, Mariátegui (*7 ensayos* 14). En otras palabras, en los modos de producción habrían trastocado la evolución “natural” de la economía en el devenir de la Historia, según la teoría marxista: del feudalismo al capitalismo, del capitalismo al socialismo, y del socialismo al comunismo (Boríssov *et al*):

Feudalismo → Capitalismo → Socialismo → Comunismo

versus

Socialismo / comunismo incaico → Feudalismo colonial y republicano

Posteriormente, “[e]l impulso natural de las fuerzas productoras de las colonias pugnaba por romper [el] lazo [con España] [...] Enfocada sobre el plano de la historia mundial, la independencia sudamericana se presenta decidida por las necesidades del desarrollo de la civilización occidental o, mejor dicho, capitalista” (Mariátegui, 7 *ensayos* 16).

En el primer quinto del siglo XIX, en el Perú había un puñado de encomenderos de tufillo cortesano a quienes, salvo por el aspecto tributario que burlaban constantemente, poco les interesaba independizarse de España, considerando que, en la práctica, continuaban disponiendo a su antojo en sus respectivos feudos, a pesar de que, desde el reinado de Carlos III (1759-1788), “Madrid impuso nuevos gravámenes, incrementó la eficiencia de su recaudación, hizo efectivos los monopolios comerciales metropolitanos, restringió el comercio intrahemisférico [...], centralizó las jerarquías administrativas y promovió una fuerte inmigración de peninsulares”; políticas y medidas que “frustraron, irritaron y alarmaron cada vez más a las clases criollas” (Anderson, *Comunidades imaginadas* 81). Los indios, por otra parte, no vislumbraban en la independencia el mejoramiento de su estatus social y, mucho menos, económico [8], aunque San Marín—José Francisco de San Martín y Matorras—decretara en 1821 que, “en lo futuro, los aborígenes no serían llamados indios ni nativos; son hijos y ciudadanos del Perú y serán conocidos como peruanos” (Lynch 276, citado en Anderson, *Comunidades imaginadas* 80). Por último, la burguesía—la clase a la que sí le convenía la independencia para poder comerciar sin restricciones—era aún demasiado incipiente. Al respecto, comenta Anderson:

[E]n Sudamérica y Centroamérica, las “clases medias” de estilo europeo eran todavía insignificantes a fines del siglo XVIII. Tampoco había mucho de *intelligentsia* [...] La información disponible indica claramente que los grandes terratenientes mantenían el liderazgo,

aliados a un número mucho menor de comerciantes y a diversos tipos de profesionales (abogados, militares, funcionarios locales y provinciales) [9]. Lejos de tratar de “llevar a las clases bajas a la vida de la política”, uno de los factores decisivos que impulsaron inicialmente el movimiento de independencia de Madrid, en casos tan importantes como los de Venezuela, México y Perú, era el *temor* a las movilizaciones políticas de la “clase baja”, como los levantamientos de los indios o los esclavos negros [...] En el Perú estaban frescos todavía los recuerdos del gran levantamiento encabezado por Túpac Amaru (1740-1781) [10]. (*Comunidades imaginadas* 78-79)

Adicionalmente a lo anterior y a la difusión de las ideas de la Ilustración desde mediados del siglo XVIII, la independencia del Perú habría sido motivada no tanto por un anhelo de libertad en el ideario nacional sino más bien por imitación o “contagio” de otros pueblos americanos, empezando por la Independencia de las Trece Colonias, de Inglaterra,(1775-1783) y la de Haití, de Francia(1791-1804), que fueron determinantes en el estallido de la Revolución Francesa (1789), amén de las presiones de otros pueblos hispanoamericanos desde la primera década del siglo XIX en adelante, que tenían encomenderos menos preocupados de títulos nobiliarios y de formas cortesanas, y en donde, sobre todo, existía una burguesía más desarrollada que se hallaba descontenta debido al impedimento de poder comprar y vender libremente en el mercado internacional. “[L]a ‘nación’ resultó ser un invento para el que era imposible obtener una patente. Podía piratearse” (Anderson, *Comunidades imaginadas* 102).

El Perú se independiza de España entre 1821 y 1824 y, con la República, ingresan el capital extranjero y el sistema capitalista al Perú. Los terratenientes, en alianza con los caudillos al frente del gobierno de turno, se convierten en intermediarios comerciales de los británicos y norteamericanos principalmente; es decir, se vuelven cómplices del neocolonialismo, esta vez de corte económico más que político. “La minería, el comercio, los transportes, se encuentran en manos del capital extranjero. Los latifundistas se han contentado con servir de intermediarios a éste, en la producción de algodón y azúcar” (Mariátegui, *7 ensayos* 25). Se consolidan, entonces, una oligarquía y una plutocracia. Acerca de esta situación, Mariátegui reflexiona con agudeza: “[C]ontra el sentido de la emancipación republicana, se ha encargado al espíritu del feudo—antítesis y negación del espíritu del burgo—la creación de una economía capitalista” (*7 ensayos* 28). Ciertamente, en aquella época la economía de tipo feudal no

propiciaba la formación de ciudades (Mariátegui, *7 ensayos* 28). Sin embargo, según observa Aníbal Quijano, “[l]a nueva burguesía capitalista peruana no dejó de enriquecerse, pero sólo a condición de la pérdida de su hegemonía en el proceso capitalista” (xvii) y, no obstante haber menguado su poder debido a la competencia, al interior de los latifundios los gamonales seguían siendo los “dueños” y señores de los factores de producción—incluyendo las vidas de los indios trabajadores (Mariátegui, *7 ensayos* 50)—, y la única ley que imperaba era la del amo, como si se tratase en la práctica de estados independientes [11].

### Naciones y nacionalismos

En la conferencia titulada “¿Qué es una nación?”, que Ernest Renan (1823–1892) dio en la Sorbona en 1882 con motivo del sentimiento nacionalista que había nacido en Francia a raíz de la Revolución francesa, el filósofo e historiador galo postulaba que, si bien las fronteras de una patria, la raza, la lengua y la religión eran elementos que solían considerarse marcadores diferenciales entre las naciones, ninguno de ellos era condición *sine qua non* para definir a una nación. Para Renan, era la herencia cultural compartida (un anclaje en el pasado) y el compromiso de mantenerla (un anclaje en el presente) lo que realmente mantenía unidos a los integrantes de un pueblo:

Une nation est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une, constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis[12]. (III)

Un poco más adelante en su conferencia, Renan añade que la nación es un plebiscito cotidiano: “L'existence d'une nation est [...] un plébiscite de tous les jours, comme l'existence de l'individu est une affirmation perpétuelle de vie” (III)[13]. Lo que más destaca del pensamiento de Renan en función del presente artículo es la vocación voluntarista con la que asocia el concepto de nación. Al respecto, Anderson afirma que, “[s]i se concede generalmente que los estados nacionales son ‘nuevos’ e ‘históricos’, las naciones a las que dan una expresión política presumen siempre de un pasado

inmemorial y *miran* [hacia] *un futuro ilimitado, lo que es aún más importante* [énfasis mío]” (*Comunidades imaginadas* 29).

Pero, ¿cómo y cuándo nace la noción de nación? De acuerdo con Anderson, la mera posibilidad de imaginar a la nación sólo surgió en la historia cuando tres concepciones culturales fundamentales, todas ellas muy antiguas, perdieron su control axiomático sobre las mentes de los hombres. La primera era la idea de que una lengua en particular ofrecía un acceso privilegiado a la verdad ontológica, precisamente porque era una parte inseparable de esa verdad [...] [L]a segunda era la creencia de que la sociedad estaba naturalmente organizada alrededor y bajo [...] monarcas que [...] gobernaban mediante alguna forma de dispensa cósmica (divina) [...] La tercera era una concepción de la temporalidad donde la cosmogonía y la historia eran indistinguibles, mientras que el origen del mundo y el hombre eran idénticos en esencia. (*Comunidades imaginadas* 61-62)

Tradicionalmente, la nación era percibida como una entidad que había existido desde siempre, algo similar al concepto de familia. Según el sociólogo británico Anthony D. Smith, “[i]n the mid-twentieth century, whatever our attitudes to nationalism, there was a very widespread assumption in the public mind [...] that the nation was something as ‘natural’ as the family, speech or the human body itself” (Smith, *The Ethnic Origins of Nations* 7). En consecuencia, el “nacionalismo” (en el buen sentido de la palabra) era algo así como el sentimiento natural de amor a la nación.

De acuerdo con Smith, en las comunidades étnicas premodernas el sentimiento de pertenencia de un individuo hacia su comunidad étnica era (siempre lo ha sido), esencialmente, etnocéntrico:

[A]ll pre-modern *ethnie* combine [...] a sense of collective uniqueness and centrality. To the members, the group stands at the centre of their physical and moral universe. The sentiments and attitudes of group members are normally focused on the group itself to the exclusion [...] of outsiders, and there is a corresponding disdain or fear of external life-styles. Hence the term ethnocentrism to describe these exclusive attitudes, the sense of group centrality, the feelings of cultural uniqueness and the attitude of superiority towards other peoples and their mores. (*The Ethnic Origins* 47)

Por analogía, “comunidad étnica” sería a “etnocentrismo” lo que “nación” sería a “nacionalismo”. Sin embargo, el uso generalizado del término “nacionalismo” no apunta a su dimensión englobante (la nación como la comunidad de comunidades, y el nacionalismo como un etnocentrismo colectivo) sino a la exageración perniciosa del etnocentrismo. En ese sentido, el nacionalismo sería—si no equivalente—pariente cercano del etnicismo: de la imposición de una etnia sobre otra(s) sobre la base de una supuesta superioridad. La política social de Hitler fue, a todas luces, etnicista.

Nacionalismo y patriotismo son dos conceptos asociados al tema de la identidad nacional que usualmente se utilizan indistintamente con el propósito de confundir y manipular a las masas. En el discurso “Elogio de la lectura y la ficción” que pronunció Mario Vargas Llosa al recibir el Premio Nobel de Literatura 2010, el escritor peruano señala claramente la diferencia entre nacionalismo (en el mal sentido de la palabra) y patriotismo:

Detesto toda forma de nacionalismo, ideología —o, más bien, religión— provinciana, de corto vuelo, excluyente, que recorta el horizonte intelectual y disimula en su seno prejuicios étnicos y racistas, pues convierte en valor supremo, en privilegio moral y ontológico, la circunstancia fortuita del lugar de nacimiento. Junto con la religión, el nacionalismo ha sido la causa de las peores carnicerías de la historia [...] No hay que confundir el nacionalismo de orejas y su rechazo del “otro”, siempre semilla de violencia, con el patriotismo, sentimiento sano y generoso, de amor a la tierra donde uno vio la luz, donde vivieron sus ancestros y se forjaron los primeros sueños, paisaje familiar de geografías, seres queridos y ocurrencias que se convierten en hitos de la memoria y escudos contra la soledad. La patria no son las banderas ni los himnos, ni los discursos apodícticos sobre los héroes emblemáticos, sino un puñado de lugares y personas que pueblan nuestros recuerdos y los tiñen de melancolía, la sensación cálida de que, no importa donde estemos, existe un hogar al que podemos volver.(s. pág.)

La percepción de que la nación era similar a la familia y tan antigua como ésta empezó a ser cuestionada en la década de los sesenta del siglo XX, cuando se pusieron de moda los estudios étnicos y se inició el debate de dos corrientes antagónicas: la nacionalista (primordialista y perennialista) y la modernista. Los primordialistas, que son los menos, ratifican la creencia tradicional según la cual los vínculos étnicos serían universales, naturales e inherentes a la naturaleza humana. Para los perennialistas—que

no son tan radicales como los primordialistas—, tales lazos étnicos y la nación misma serían sencillamente inmemoriales. Por otro lado, si bien los modernistas admiten que las comunidades étnicas son premodernas, sostienen que “[n]ations and nationalism [...] can be dated with some precision to the latter half of the eighteenth century, perhaps a little earlier or later; anything which appears to resemble it, either in antiquity or the Middle Ages, must be understood as purely fortuitous or exceptional (Smith, *The Ethnic Origins* 8)” [14].

Hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX, la Edad Moderna dio paso a la Edad Contemporánea con la Revolución liberal (política), la Revolución industrial (económica) y la Revolución burguesa (social). En oposición a las monarquías absolutistas, se formaron, entre otros, la Mancomunidad de Inglaterra (Commonwealth of England) (1649), los Estados Unidos de América (1776), la República (1792) y la Asamblea Nacional Constituyente francesa (1789), y las Cortes de Cádiz (1812). La nación política—es decir, la nación asociada al Estado—no habría surgido sino hasta la firma del Tratado de París de 1783 entre Gran Bretaña y los Estados Unidos, mediante el cual la potencia europea reconocía la independencia de sus colonias en Norteamérica [15]. Unos años después, la Revolución francesa (1789-1799) y la caída del *Ancien Régime* desembocarían en el nacimiento de Francia como un Estado-nación. Hasta antes de esos acontecimientos no había naciones políticas sino imperios, reinos, principados, ducados, marquesados, virreinos, etcétera.

Mientras que los primordialistas postulan que la nación ha existido desde siempre, los perennialistas consideran que la nación es inmemorial, y los modernistas sostienen que es una construcción de la modernidad; la postura de Smith frente a este debate es que “neither a Parmenidean belief in the immutability and fixity of things, nor a Heraclitan commitment to eternal flux, can do justice to the variety and complexity of ethnic phenomena and to the recurrence and persistence of ethnic ties and sentiments” (*The Ethnic Origins* 211). Para complicar las cosas, los modernistas-instrumentalistas (posmodernistas) afirman que las naciones son el producto de un conjunto de actitudes y creencias que varían con el paso del tiempo, según las circunstancias. Para ellos, la representación del pasado colectivo—real, percibido o inventado—tendría como principal propósito satisfacer intereses y necesidades del presente (instrumentalismo). A

Smith esta idea le resulta perturbadora, porque “this is to undermine the integrity of the historical enterprise and to treat the past as a sweet shop in which one can freely ‘pick and mix’ according to present needs and predilections (see Peel 1989; Golthrope 1991: 225)” (*Chosen Peoples* 168). Smith prefiere pensar que la identidad cultural es moldeada por la memoria compartida: “[A] central theme of historical ethno-symbolism is the relationship of shared memories to collective cultural identities: memory, almost by definition, is integral to cultural identity, and the cultivation of shared memories is essential to the survival and destiny of such collective identities” (*Myths and Memories of Nations* 10). Aunque la memoria compartida sea también el producto de una construcción cultural en un muy prolongado tiempo (“*la longue durée*”)—¿qué hecho o fenómeno social no es en esencia una construcción cultural?—, ese tipo de memoria rebasaría ampliamente los límites de lo que comúnmente se entiende por un constructo utilitario.

En la terminología de Smith, lo premoderno, lo anterior al surgimiento de las naciones serían las comunidades étnicas: “The ‘roots’ of these nations are to be found [...] in the model of ethnic communities prevalent in much of recorded history across the globe” (*The Ethnic Origins* x). Debido a la ausencia en inglés de un término igualmente sintetizador, Smith se refiere a estas comunidades étnicas con la palabra francesa *ethnie*, que define como “named human populations with shared ancestry myths, histories and cultures, having an association with a specific territory and a sense of solidarity” (32). No obstante, cabe recordar que hay naciones apátridas. Las diásporas, por ejemplo, son naciones que viven fuera de su territorio [16]. Smith se adscribe a la corriente de pensamiento denominada “etnosimbolismo histórico”, que considera a la *sethnie* como antecesoras de las naciones [17]. Asimismo, el etnosimbolismo histórico confiere especial relevancia a los símbolos, a la memoria, a los valores y a los mitos que diferencian a unas naciones de otras [18].

El siguiente cuadro es mi interpretación gráfica de los debates que, de acuerdo con Smith, existen en relación con la formación de las naciones y los nacionalismos (*The Nation in History* 2-3):

<b>Organicismo</b>		<b>Voluntarismo</b>
<b>Esencialismo</b>		<b>Construccionismo</b>
Perennialismo	Etnosimbolismo histórico	Modernismo
Primordialismo		Modernismo instrumentalista (Posmodernismo)

En opinión de Guibernau, “the dissociation between the cultural and the political aspects of nations and national identity casts some doubts over the ability of ethnosymbolism to capture the full meaning of nations and national identity in modern societies” (141). Si bien esta académica incluye una dimensión política en la construcción de la identidad nacional (las otras cuatro son: psicológica, cultural, territorial e histórica) (135-40), ella considera que “[t]he political aspect of national identity, when applied to the nation-state, focuses upon those state’s strategies —often referred to as ‘nationbuilding’—destined to foster a cohesive, loyal and, up to a point, homogeneous citizenry (Guibernau 2001: 242–68)” (140). En la misma línea de pensamiento de Antonio Gramsci (1891-1937), como veremos enseguida, Guibernau piensa que

the political dimension of national identity derives from its relation with the modern nation-state. As a political institution ruling over a diverse population, from its foundational moment the nation-state pursued the cultural and linguistic homogenization of an otherwise diverse citizenry. This is, the state selected and imposed the culture and language of the dominant group within its territory and sought to create a single nation out of the diverse nations or parts of nations forming it. (138-39)

## Deconstrucciones y escepticismos poscoloniales

Gramsci hablaba de “hegemonía cultural”, un concepto que explica la manipulación de las nociones de “nación” y “nacionalismo” por parte del poder “hegemónico” para imponer su ideología, sus valores y creencias sobre la cultura de la población, con la intención de mantener el *statu quo* que garantiza precisamente el mantenimiento del sistema político, social y económico imperantes. Cabe aclarar que, en muchas ocasiones, tal imposición no se da de manera explícita sino sutil y soterrada, bajo el disfraz de la persuasión/disuasión. Como resultado de la “hegemonía cultural”, el pueblo incorpora inadvertidamente la manera de pensar y de sentir que la clase dominante le impone para lograr sus propios fines (instrumentalismo). Esto es similar a lo que Michel Foucault (1926-1984) conceptualiza como el marco de verdad impuesto por un poder, no necesariamente político o gubernamental sino, más bien, por aquellos procesos “que someten los cuerpos, guían los gestos, rigen los comportamientos, etc.” (*Microfísica del poder* 143) durante toda una época; marco que determina la manera de comprender y concebir la realidad, que es socialmente construida. Para Foucault, el poder define la verdad, y el conocimiento constituye un instrumento de poder [19].

Mediante la deconstrucción, la teoría poscolonial reacciona en contra de los discursos de los colonizadores (principalmente ingleses, franceses, españoles y portugueses) que, con muy pocos cambios, han sido asumidos e interiorizados por las comunidades étnicas dominadas y que han pervivido hasta después de que éstas se independizaron políticamente. El propósito de los teóricos poscoloniales es llamar a la reflexión para contrarrestar la hegemonía cultural de Occidente en las excolonias, ésta últimas ávidas de forjarse identidades culturales/nacionales desempolvadas de influencias exógenas. Como estrategia, por ejemplo, se parodia el discurso hegemónico para socavarlo (Linda Hutcheon, *A Theory of Parody*, 1985). Edward Said, por su lado, señala los prejuicios eurocéntricos contra los pueblos árabes y la cultura islámica (*Orientalism*, 1978). Gayatri Spivak pone de relieve que los “subalternos”—los colonizados y, en general, los grupos oprimidos—no tienen un lugar de enunciación y, al carecer de voz, requieren de la intermediación. Según Spivak, el subalterno debe renunciar a su identidad y convertirse en un “intelectual del primer mundo” si desea ser

resonante (“Can the Subaltern Speak?”, 1985). Homi Bahbha redefine términos que encierran conceptos muy útiles en el análisis de la resistencia contra el poder del colonizador: hibridación, imitación, diferencia y ambivalencia (*The Location of Culture*, 1994). El colonizado anhela ser como el colonizador sin dejar de ser él mismo (ambivalencia y diferenciación). El colonizado se camufla (táctica bélica) imitando al colonizador para desconcertarlo. El colonizado se funde (se hibrida) con la cultura del colonizador para reelaborar el discurso de éste desde el punto de vista del colonizado. Con una metodología algo distinta, en *Peau noire, masques blancs* [*Piel negra, máscaras blancas*] (1952), Frantz Fanon analiza el complejo de inferioridad que experimenta el hombre negro como consecuencia del racismo y de la pérdida de su identidad. Por otra parte, en *Les damnés de la terre* [*Los condenados de la tierra*] (1961) Fanon propone la violencia como el único camino para la descolonización: “Hacer la guerra y hacer política es una y la misma cosa”(121).

### **Orientalismo y geografías imaginadas**

En *Orientalism* (1978), el pensador palestino Edward Said (1935-2003) señala que el Oriente, más que un lugar concreto en el mapamundi, es una “geografía imaginativa”—o imaginaria—en la que mora un Otro supuestamente inferior—si bien atractivo por lo exótico—sobre el cual el prejuicioso discurso académico y político de Occidente ha proyectado, de manera falaz y tendenciosa, sus propias abyecciones: “[L]asimágenes a largo plazo, los estereotipos y la ideología en general sobre Oriente como el ‘Otro’, elaborado por generaciones de eruditos occidentales [... ] han generado mitos sobre la pereza, el engaño y la irracionalidad de los orientales” (Selden *et al* 269).

Según la interpretación de Peter Barry, para el autor de *Orientalism*

the East becomes the repository or projection of those aspects of themselves which Westerners do not chose to acknowledge (cruelty, sensuality, decadence, laziness, and so on). At the same time, and paradoxically, the East is seen as a fascinating real of the exotic, the mystical and the seductive. It also tends to be seen as homogeneous, the people there being anonymous masses rather individuals, their actions determined by instinctive emotions (lust, terror, fury, etc.) rather than by conscious choices or decisions. Their emotions and reactions are always determined by racial considerations (they are like this because they are asiatics or blacks or orientals). (186-87)



Mediante esta estrategia de descalificación, el Occidente habría intentado justificar la dominación del Oriente. “En el fondo, toda historia oficial participa de lo que Michel Foucault considerara un discurso de dominación, legitimador de las estructuras de poder y de su exclusión o marginalización de las otredades simbólicas [...] La historia imaginada de ese Otro imaginado adquiere representación territorial en lo que Said llama una ‘geografía imaginada’” (Camayd-Freixas 11). Ya en 1928, Mariátegui se hacía eco de Francesco de Sanctis (1817-1883), en cuanto a que “una literatura del todo nacional es una quimera” y que “[a]quella *imaginación* [énfasis mío] y aquel estilo que se llama hoy *orientalismo* [énfasis mío], no es nada particular al Oriente, sino más bien es del septentrión” (“*Teoria e Storia de Della Letteratura*, vol. 1, p. 186”) (7 *ensayos* 170-71).

### **La nación: una comunidad imaginada**

En una línea de pensamiento similar a la de Said, en 1983 Anderson revoluciona el concepto de nación al plantearlo como una “comunidad imaginada”, como una construcción social de la modernidad con fines económicos y políticos. Para este politólogo irlandés, “la nacionalidad, o la ‘calidad de nación’ [...], al igual que el nacionalismo, son artefactos culturales de una clase particular [...] [L]a creación de estos artefactos, a fines del siglo XVIII, fue la destilación espontánea de un ‘cruce’ complejo de fuerzas históricas discretas; pero que una vez creados, se volvieron ‘modulares’, capaces de ser trasplantados” (*Comunidades imaginadas* 21). Anderson explica el concepto de la siguiente manera: “[L]a nación [es] una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana. Es *imaginada* porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (23) [20]. “La nación se imagina *limitada* porque incluso la mayor de ellas [...] tiene fronteras finitas, aunque elásticas, más allá de las cuales se encuentran otras naciones” (24-25). “Se imagina *soberana* porque el concepto nació en una época en que la Ilustración y la Revolución estaban destruyendo la legitimidad del reino dinástico jerárquico, divinamente ordenado” (25).

Anderson precisa que, además del momento en que cayeron las monarquías, fue posible imaginar una nación cuando fue cuestionada la Iglesia católica, y cuando el latín fue reemplazado por lenguas vernáculas en los textos impresos [21], que el capitalismo y la Reforma multiplicaron y difundieron ampliamente:

La declinación lenta y desigual de estas certezas interconectadas [...] bajo el efecto del cambio económico, los “descubrimientos” (sociales y científicos) y el desarrollo de comunicaciones cada vez más rápidas, introdujeron una cuña dura entre la cosmología y la historia. No es sorprendente así que se haya comenzado a buscar [...] una nueva forma de unión de la comunidad [...] Es posible que nada haya precipitado esta busca en mayor medida ni la haya hecho más fructífera, que el capitalismo impreso, el que permitió un número rápidamente creciente de personas [que] pensaran acerca de sí mismos, y se relacionaran con otros, en formas profundamente nuevas” (Anderson, *Comunidades imaginadas* 62) [22]

La difusión de la palabra escrita en un idioma inteligible y familiar hizo que la gente se identificara con sus congéneres:

Los hablantes de la enorme diversidad de franceses, ingleses o españoles, para quienes podría resultar difícil, o incluso imposible, entenderse recíprocamente en la conversación, pudieron comprenderse por la vía de la imprenta y el papel. En el proceso, gradualmente cobraron conciencia de los centenares de miles, incluso millones, de personas en su campo lingüístico particular, y al mismo tiempo que *sólo esos* centenares de miles, o millones, pertenecían a ese campo. Estos lectores semejantes, a quienes se relacionaba a través de la imprenta, formaron, en su invisibilidad visible, secular, particular, el embrión de la comunidad nacional imaginada. (*Comunidades imaginadas* 72-73)

### **La nación y la globalización**

A mi modo de ver, el término “nación” es permeable a amalgamar varias *ethnie*, y un país puede albergar a varias naciones que, en conjunto, forman—aunque sea artificialmente—la nación grande. En el caso del Perú, por ejemplo, las etnias propias de la selva, de la sierra y de la costa—tan diferente cada una respecto de las otras dos en cuanto a raza, lengua y cultura—conforman, agregadas, la gran nación peruana. Pero, ¿existirá un límite para tan heterogénea amalgama? ¿De qué manera afecta la globalización la identidad nacional? ¿Se excluyen mutuamente globalización e identidad nacional? ¿Será posible construir una identidad supranacional? En *La globalización imaginada* (1999), Néstor García Canclini sostiene lo siguiente:

[N]o pienso que la opción central sea hoy defender la identidad o globalizarnos. Los estudios más esclarecedores del proceso globalizador no son los que conducen a revisar cuestiones identitarias aisladas, sino a entender las oportunidades de saber qué podemos hacer y ser con los otros, cómo encarar la heterogeneidad, la diferencia y la desigualdad [...] Para ello es necesario que la globalización se haga cargo de los imaginarios con que trabaja y de la interculturalidad que moviliza. (30)

Diversidad con inclusión (no en el sentido de asimilación sino de acceso, de oportunidades) parece ser la clave.

## Literaturas y comunidades imaginadas

En el capítulo titulado “El proceso de la literatura” de los *7 ensayos*, Mariátegui hace la siguiente reflexión:

El florecimiento de las literaturas nacionales coincide, en la historia de Occidente, con la afirmación política de la idea nacional. Forma parte del movimiento que, a través de la Reforma y el Renacimiento, creó los factores ideológicos y espirituales de la revolución liberal y del orden capitalista. La unidad de la cultura europea, mantenida durante el Medioevo por el latín y el Papado, se rompió a causa de la corriente nacionalista, que tuvo una de sus expresiones en la individualización nacional de las literaturas. (169)

Pero, ¿era posible hablar de una literatura nacional en los tiempos de Mariátegui? Al respecto, el Amauta señala lo siguiente:

La literatura nacional es en el Perú, como la nacionalidad misma, de irrenunciable filiación española. Es una literatura escrita, pensada y sentida en español, aunque en los tonos, y aun en la sintaxis y prosodia del idioma, la influencia indígena sea en algunos casos más o menos palmaria e intensa. La civilización autóctona no llegó a la escritura y, por ende, no llegó propia y estrictamente a la literatura, o más bien, ésta se detuvo en la etapa de los aedas, de las leyendas y de las representaciones coreográfico-teatrales. La escritura y la gramática quechuas son en su origen obra española y los escritos quechuas pertenecen totalmente a literatos bilingües [...] La lengua castellana, más o menos americanizada, es el lenguaje literario y el instrumento intelectual de esta nacionalidad cuyo trabajo de definición aún no ha concluido. (*7 ensayos* 170)

Anderson explica que “el capitalismo *impreso* [énfasis mío] dio una nueva fijeza al lenguaje, lo que a largo plazo ayudó a forjar esa imagen de antigüedad tan fundamental para la idea subjetiva de la nación” (*Comunidades imaginadas* 73). Enseguida añade:

[E]l capitalismo impreso creó lenguajes de poder de una clase diferente a la de las antiguas lenguas vernáculas administrativas. Ciertos dialectos estaban inevitablemente “más cerca” de cada lengua impresa y dominaban sus formas finales. Sus primos en condiciones menos ventajosas, todavía asimilables a la lengua impresa que surgía, perdieron terreno, sobre todo porque fracasaban (o sólo triunfaban relativamente) en el esfuerzo por imponer su propia lengua impresa. (73-74)

De esta manera se explicaría la prevalencia de unos idiomas sobre otros en la historia de la producción escrita.

En el Perú actual se hablan más de 60 lenguas—agrupadas en 15 familias lingüísticas—, entre las que destacan el español, que es el idioma oficial (y materno del 85.9% de la población), el quechua (13,2%) y el aimara (1.8%). La supremacía del español obedece a que las lenguas vernáculas fueron desplazadas durante la Conquista y la Colonia. Evidentemente, este hecho trascendió a la literatura:

El dualismo quechua-español del Perú, no resuelto aún, hace de la literatura nacional un caso de excepción que no es posible estudiar con el método válido para las literaturas orgánicamente nacionales, nacidas y crecidas sin la intervención de una conquista [...] La primera etapa de la literatura peruana no podía eludir la suerte que le imponía su origen. La literatura de los españoles de la Colonia no es peruana; es española. Claro está—aclara el Amauta—que no por estar escrita en idioma español, sino por haber sido concebida con espíritu y sentimiento españoles. (Mariátegui, *7 ensayos* 171)

Sin ignorar numerosas y valiosas iniciativas puntuales, relativamente se han desplegado muy pocos esfuerzos durante el período republicano para reivindicar las lenguas aborígenes. A pesar de que la postergación de una lengua vernácula puede conducirla a su extinción, la mayoría de ellas siguen vivas. En consecuencia, cabe preguntarse si será posible hablar de una literatura nacional cuando la lengua materna de más de tres millones de peruanos no es el español sino el quechua [23], un idioma en el que hasta la fecha sólo se ha escrito un puñado de obras literarias[24]. Asimismo, cabe cuestionarse si, de poder expresarse en su propio idioma, los quechua hablantes tendrían (en la terminología de Spivak) un verdadero lugar de enunciación [25].

Para Mariátegui, el auge de la producción literaria impresa en lengua nacional (en cualquiera) constituye la simiente legitimadora de *lo* nacional:

Materia prima de toda literatura es el idioma. La literatura española, como la italiana y la francesa, comienzan con los primeros cantos y relatos *escritos* [énfasis mío] en esas lenguas [...] [L]a literatura nacional de dichos pueblos latinos nace, históricamente, con el idioma nacional, que es el primer elemento demarcador de los confines generales de una literatura. (*7 ensayos* 169)

Más adelante, Mariátegui aclara que “[e]l ‘nacionalismo’ en la historiografía literaria es[...] un fenómeno de la más pura raigambre política, extraño a la concepción estética del arte. Tiene su más vigorosa definición en Alemania, desde la obra de los Schlegel, que renueva profundamente la crítica y la historiografía literarias” (7 ensayos 169) [26].

Y lo que es más importante aún:

En la historiografía literaria, *el concepto de literatura nacional* del mismo modo que no es intemporal, tampoco es demasiado concreto. No traduce una realidad mensurable e idéntica. Como toda sistematización, *no aprehende sino aproximadamente la movilidad de los hechos (La nación misma es una abstracción, una alegoría, un mito, que no corresponde a una realidad constante y precisa, científicamente determinable)* [énfasis mío]. (170)

Debido al medio siglo que Mariátegui precede a Anderson, el primero—a diferencia del segundo—no había leído sobre el concepto de “hegemonía cultural” de Antonio Gramsci[27], ni había oído de los escepticismos posnacionales de Hutcheon, Said, Spivak, Bahbhao Fanon, entre otros. Tampoco habría podido suponer que Jean-François Lyotard describiría (*La condition postmoderne [La condición postmoderna]*) (1979), cuestionando la vigencia del marxismo, entre otras meta narrativas [28]; que el mundo se globalizara, y menos aún habría podido siquiera imaginarla invención y difusión de las redes sociales informáticas (Facebook, Twitter, Instagram, LinkedIn, etcétera), que serían en la actualidad la expresión más sofisticada de comunidades imaginadas [29]. No obstante, Mariátegui “produjo los textos más influyentes que se escribieron en el Perú del siglo XX” (Portocarrero 251), sin que, aparentemente (no tengo la certeza absoluta), ni la crítica ni la teoría literaria hayan advertido que, 55 años antes con respecto a Anderson, el precoz y autodidacta Amauta peruano[30] consideraba que una literatura puramente nacional y que la nación misma eran, pues, imaginadas.

© Frank Otero Luque

## Notas

[1] “[L]os dos sistemas culturales relevantes son la *comunidad religiosa* y el *reino dinástico*. Estos dos sistemas eran en su apogeo marcos de referencia que se daban por sentados, como ocurre ahora con la nacionalidad” (Anderson, *Comunidades imaginadas* 30).

[2] “En claro paralelismo con este fervor indigenista que se produce en las primeras décadas del siglo [XX], las ideas socialistas se propagan por Perú tras el triunfo de la Revolución Rusa y el fin de la I Guerra Mundial. Los libros de Marx, Engels y Lenin eran leídos atentamente por los jóvenes escritores para afrontar el problema del indio no sólo en el Perú sino en toda América Latina. El marxismo es visto como un programa para explicar el mundo moderno y es la guía que sirve de rumbo al intelectual más carismático de estos años: José Carlos Mariátegui”(Veres 1).

[3] Al igual que Mariátegui, Anderson también emplea el materialismo histórico como método de análisis, pero, a diferencia del Amauta, quien se declara un “marxista convicto y confeso” (7 *ensayos* 49)—aunque fuera, en realidad, un marxista heterodoxo—, el historiador irlandés tiene algunos reparos con respecto a la aproximación epistemológica del modelo de Marx al nacionalismo: “[E]l nacionalismo—explica Anderson— ha sido una anomalía incómoda para la teoría marxista y [...] precisamente por esa razón, se ha eludido en gran medida, antes que confrontarlo. ¿Cómo entender de otro modo la incapacidad del propio Marx para explicar el pronombre crucial de su memorable formulación de 1848: ‘El proletariado de cada país debe, por supuesto, arreglar cuentas ante todo con *su propia* burguesía’? ¿Cómo considerar el uso, durante más de un siglo, del concepto de ‘burguesía nacional’ sin ningún intento serio por justificar teóricamente la jerarquía del adjetivo?” (Anderson, *Comunidades imaginadas* 20). En la versión en inglés, en vez de “pronombre” dice “adjetivo”: “How else to explain Marx’s failure to explicate the crucial *adjective* [énfasis mío] in his memorable formulation of 1848 [...]?” (Anderson, *Imagined Communities* 3-4).

[4] “E]n la producción social de su vida los hombres establecen determinadas [...] relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social [las ideas, el arte, la religión, etc.]. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general” (Marx, Prólogo de *Contribución a la Crítica de la Economía Política*).

[5] El *ayllu* (*ayllu*, en voz quechua; *hatta*, en aimara) es “un grupo humano unido por vínculos de sangre, asentado en la tierra que la posee y trabaja en común y cuyos miembros se dividen, por igual, el fruto de su esfuerzo” (Fellman 37). Habría que agregar que, debido a su vocación totémica, el *ayllu* se extiende a abarcar a otros seres animados y también inanimados. Posteriormente, en el tiempo de los incas, la comunidad familiar se convierte en una unidad administrativa, semejante al *calpulli* (“casa grande” en náhuatl) de la sociedad mexicana. “El *ayllu* [...] fue la célula del Imperio. Los incas hicieron la unidad, inventaron el Imperio; pero no crearon la célula” (Mariátegui, 7 *ensayos* 61).

[6] Curiosamente, Mariátegui califica indistintamente de “socialista” o “comunista” al trabajo comunitario organizado en ayllus: “El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo inkaiko [...] La de los inkas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial” (7 *ensayos*60).

[7] Contrariamente a lo que sostiene Mariátegui, para Hernando Aguirre Gamio la economía colonial no era feudal sino burguesa: “No se puede negar [...] la supervivencia de formas precapitalistas de posesión, propiedad y trabajo de la tierra en la época colonial, como fueron los latifundios pertenecientes a manos muertas (principalmente la Iglesia), la institución del mayorazgo, y el trabajo servil. Pero tales formas no dibujaron los rasgos determinantes de la fisonomía económica colonial. Sustentaron la mayor parte del tiempo un poder de tipo local o regional y, en conjunto, se imbricaron en la economía capitalista de tipo mercantil que España nos trajo” (102).

[8] “La Revolución de la Independencia no constituyó, como se sabe, un movimiento indígena. Lo promovieron y usufructuaron los criollos y aun los españoles de las colonias. Pero aprovechó el apoyo de la masa indígena. Y, además, algunos indios ilustrados como Pumacahua, tuvieron en su gestación parte importante. Entre los primeros años de la República se contaron varias leyes y decretos favorables a los indios. Se ordenó el reparto de tierras, la abolición de los trabajos gratuitos, etc.; pero no presentando la Revolución en el Perú el advenimiento de una clase dirigente, todas estas disposiciones quedaron sólo escritas, faltas de gobernantes capaces de actuarlas. La aristocracia latifundista, dueña del poder, conservó intactos sus derechos feudales sobre la tierra y, por consiguiente, sobre el indio. Todas las disposiciones aparentemente enderezadas a protegerlo, no han podido nada contra la feudalidad subsistente hasta hoy (Mariátegui, 7 *ensayos* 36-37).

[9] Nota al pie #3: “Gerhard Mansur. Simón Bolívar, p. 17” (Anderson, *Comunidades imaginadas* 78).

[10] Nota al pie #6: “Túpac Amaru no repudió por entero la lealtad al rey español. Él y sus seguidores (en gran parte indios, pero también algunos blancos y mestizos) se rebelaron contra el régimen de Lima. Mansur, *Bolívar*, p. 24” (Anderson, *Comunidades imaginadas* 79).

[11] “Las leyes del Estado no son válidas en el latifundio, mientras no obtienen el consenso tácito o formal de los grandes propietarios. La autoridad de los funcionarios políticos o administrativos, se encuentra de hecho sometida a la autoridad del terrateniente en el territorio de su dominio. Este considera prácticamente a su latifundio fuera de la potestad del Estado [...] Los grandes propietarios costeños no tienen legalmente este orden de derechos feudales o semif feudales; pero su condición de clase dominante y el acaparamiento ilimitado de la propiedad de la tierra en un territorio sin industrias y sin transportes les permite prácticamente un poder casi incontrolable” (Mariátegui, 7 *ensayos* 68). Esto sólo logra entenderse al aclarar que el término gamonalismo “[c]omprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc.” (Mariátegui, 7 *ensayos* 30-31).

[12] “Una nación es un alma, un principio espiritual. Dos cosas que no forman sino una, a decir verdad, constituyen esta alma, este principio espiritual. Una está en el pasado, la otra en el presente. Una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos; la otra es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de continuar haciendo valer la herencia que se ha recibido indivisa” (Renan, “¿Qué es una nación?”. Ed. digital: Franco Savarino, 2004).

[13] “La existencia de una nación es (perdonadme esta metáfora) un plebiscito cotidiano, como la existencia del individuo es una afirmación perpetua de vida” (Renan, “¿Qué es una nación?”. Ed. digital: Franco Savarino, 2004).

[14] “One school of modernists departs from the economic bases of modern society to explain the ubiquity of modern nations. They argue that, ever since the sixteenth century, certain ‘core’ states were able to exploit their initial advantages of early market capitalism and a strong administrative apparatus at the expense of the periphery and semi-periphery. Thus Britain, France, Spain and Holland (initially) were able to bring first Eastern Europe, and then Central and Latin America, into a dependent peripheral relationship which contained the seeds of imperialism” (Smith, *The Ethnic Origins* 9).

[15] I locate the rise of the nation-state, national identity and nationalism in late eighteenth century Europe, and I consider their emergence linked to the ideas which gave rise to the American Revolution in 1776 and the French Revolution in 1789. I understand the rise of the nation-state as the product of a multidimensional process changing the relations of power in society [...] [T]he consolidation of territorial units by bureaucratic absolutist states that for the first time were able to hold the monopoly of the means of violence inside their territory; the transformation of frontiers delimiting different states in clearly fixed borders; the emergence of the bourgeoisie as a new class especially receptive to the ideas of the Enlightenment; and the new role of monarchs and rulers. (Guibernau 139)

[16] En el lenguaje cotidiano del idioma español se emplea la palabra patria como sinónimo de nación; sin embargo, la nación—la nación cultural—es la comunidad con la cual un individuo se siente identificado por lazos culturales, lingüísticos, raciales, históricos, emocionales, etcétera, y cuyos miembros, en la mayoría de los casos, comparten un territorio (es decir, una patria).

[17] “[N]ot only did many nations and nationalisms spring up on the basis of pre-existing *ethnie* and their ethnocentrism, but in order to forge a ‘nation’ today, it is vital to create and crystallize ethnic components, the lack of which is likely to constitute a serious impediment to ‘nation building’” (Smith, *The Ethnic Origins* 17).

[18] “My belief is that the most important of these variations are determined by specific historical experiences and by the ‘deposit’ left by these collective experiences. Hence the importance attached here to the various ‘myths’ and ‘memories’, ‘symbols’ and ‘values’, which so often define and differentiate nations” (Smith, *The Ethnic* ix).

[19] “Sólo puede haber ciertos tipos de sujetos de conocimiento, órdenes de verdad, dominios de saber, a partir de condiciones políticas, que son como el suelo en que se forman el sujeto, los dominios de saber y las relaciones con la verdad” (Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas* 13).

[20] Pie de página de esta cita: “Cf. Seton-Watson, *Nations and States*. p. 5: ‘Sólo puedo decir que una nación existe cuando un número considerable de miembros de una comunidad consideran formar parte de una nación, o se comportan como si así ocurriera’. Aquí podríamos traducir ‘consideran’ por ‘imaginan’” (Anderson, *Comunidades imaginadas* 23).

[21] “[L]a caída del latín era ejemplo de un proceso más amplio en el que las comunidades sagradas, integradas por antiguas lenguas sagradas, gradualmente se fragmentaban, pluralizaban y territorializaban” (Anderson, *Comunidades imaginadas* 39). “Antes de la época de la imprenta, Roma ganaba fácilmente todas las guerras libradas en contra de la herejía en Europa occidental porque siempre tenía mejores

líneas de comunicación interna que sus enemigos. Pero en 1517, cuando Martín Lutero clavó sus tesis en las puertas de la catedral de Wittenberg, tales tesis estaban impresas en una traducción alemana, y ‘en el término de 15 días [habían sido] vistas en todos los rincones del país’ (Fevre y Martin, *The Coming of the Book* 289-90)” (Anderson, *Comunidades imaginadas* 66).

[22] Anderson comparte la observación de Marshall McLuhan de que “el libro fue el primer producto industrial producido en masa, al estilo moderno” (*Gutenberg Galaxy* 125) (*Comunidades imaginadas* 59).

[23] “En Perú 3’261,750 personas declararon que aprendieron a hablar quechua como su primera lengua. Esos son los datos que nos ofrece el último Censo Nacional (2007), y representan el 13% de la población nacional, 3% menos que en el censo de 1993.

La estadística nacional esconde sin embargo realidades regionales con un uso mayoritario del quechua: en algunas regiones, la proporción de la población que aprendió el quechua en su niñez representa un porcentaje mucho mayor, como en Apurímac (72%), Huancavelica (65%) o Ayacucho (64%). El quechua no se habla sólo en los departamentos del sur andino y en las zonas rurales: Lima es la ciudad con mayor número de hablantes de quechua (más de medio millón)” (Ames). En una llamada se indica que la fuente de información es: “Instituto Nacional de Estadística e Informática-INEI (2008) – Censos nacionales 2007: XI de población y VI de vivienda. Lima: INEI”.

[24] Cabe mencionar que, en el año 2005, Empresa Editora El Comercio (Lima) publicó *Yachay Sapa Wiraqucha Dun Qvixote Manchamantan*, la traducción al quechua de *El ingenioso hidalgo don Quijote de La Mancha* (1605), de Cervantes, hecha por Demetrio Túpac Yupanqui. En el 2015, este mismo periodista y profesor peruano terminó la traducción de la *Segunda parte del ingenioso caballero don Quijote de la Mancha* (1615).

[25] La antropóloga Patricia Ames se formula las siguientes preguntas en relación con su propuesta de reivindicación de esta lengua vernácula: “¿qué pasa si se puede hablar quechua en la escuela sin temor a burla o represalia? ¿Qué pasa entonces si para conseguir un trabajo es necesario saber quechua? ¿o para egresar de la universidad? ¿qué pasa si el quechua se transforma en una ventaja? ¿qué pasa si saber quechua no es sinónimo de ser pobre? ¿qué pasa si aparecen profesionales quechuas, artistas quechuas, líderes políticos quechuas? ¿qué pasa si las escuelas, las postas, las comisarías atienden también en quechua? ¿qué pasa si tratamos con respeto a la persona que habla quechua? ¿qué pasa si saber dos lenguas no es un problema sino una fortaleza?” (“Sobre el quechua y la ciudadanía en el Perú” s. pág.).

[26] Mariátegui se refiere al “espíritu de los pueblos”—al *Volksgeist* de Herder—, un concepto que Friedrich y Wilhelm von Schlegel, y el movimiento romántico en general, hicieron suyo para rechazar la noción de que el arte estaba regido por reglas universales, así como para proponer que las expresiones artísticas fueran valoradas de acuerdo con su época y lugar.

[27] Los textos escritos por Antonio Gramsci entre 1929 y 1935, que años más tarde integrarán los *Quaderni del carcere* (*Cuadernos de cárcel*) y las *Lettere dal carcere* (*Cartas de cárcel*), no empezaron a ser publicados sino hasta 1948.

[28] El modelo marxista “nace con las luchas que acompañan al asedio de las sociedades civiles tradicionales por el capitalismo [...] [E]n los países de gestión liberal o liberal avanzada, la transformación de esas luchas y sus órganos en

reguladores del sistema; en los países comunistas, el retorno, bajo el nombre de marxismo, del modelo totalizador y de sus efectos totalitarios, con lo que las luchas en cuestión quedan sencillamente privadas del derecho a la existencia. Y en todas partes, con diferentes nombres, la Crítica de la economía política (era el subtítulo del *Capital* de Marx) [...] Pero no se puede ocultar que la base social del principio de la división, la lucha de clases, se difuminó hasta el punto de perder toda radicalidad, encontrándose finalmente expuesto al peligro de perder su estabilidad teórica y reducirse a una ‘utopía’, a una ‘esperanza’, a una protesta en favor del honor alzado en nombre del hombre, o de la razón, o de la creatividad, o incluso de la categoría social afectada *in extremis* por las funciones ya bastante improbables de sujeto crítico, como el tercer mundo o la juventud estudiantil” (Lyotard, *La condición postmoderna* 14). Me he tomado la libertad de remover las llamadas que aparecen en el texto original.

[29] Con el concepto de “simulacro” Jean Baudrillard (1929-2007) denuncia la suplantación del mundo real mediante signos y símbolos: “Toda la fe y la buena fe occidentales se han comprometido en apuesta de la representación: que un signo pueda remitir a la profundidad del sentido, que un signo pueda cambiarse por sentido y que cualquier cosa sirva como garantía de este cambio [...] Entonces, todo sistema queda flotando convertido en un gigantesco simulacro —no en algo irreal, sino en simulacro, es decir, no pudiendo trocarse por lo real pero dándose a cambio de sí mismo dentro de un circuito ininterrumpido donde la referencia no existe” (*Cultura y simulacro* 13). Asimismo—al igual que Umberto Eco, Daniel J. Boorstin y otros pensadores—, Baudrillard desarrolla el concepto afín de “hiperrealidad”: “Hoy en día, la abstracción ya no es la del mapa [se refiere al cuento “Del rigor de la ciencia” de Jorge Luis Borges], la del doble, la del espejo o la del concepto. La simulación no corresponde a un territorio, a una referencia, a una sustancia, sino que es la generación por los modelos de algo real sin origen ni realidad: lo hiperreal. El territorio ya no precede al mapa ni le sobrevive. En adelante será el mapa el que preceda al territorio —PRECESIÓN DE LOS SIMULACROS— y el que lo engendre” (*Cultura y simulacro* 5-6). “[L]os hiperrealistas fijan con un parecido alucinante una realidad de la que se ha esfumado todo el sentido y toda la profundidad y la energía de la representación. Y así, el hiperrealismo de la simulación se traduce por doquier en el alucinante parecido de lo real consigo mismo” (*Cultura y simulacro* 49). El libro de Eco sobre hiperrealidad es *La costumbre de casa: Evidencias y misterios de la ideología italiana en los años sesenta* (1973), que más adelante sería traducido al inglés como *Faith in Fakes* (1986) y, luego, como *Travels in Hyperreality* (1995).

[30] “Por la enfermedad que lo abatió cuando niño, Mariátegui no llegó a culminar el primer año de primaria” (Portocarrero 254).

## Obras Citadas

- Ames, Patricia. "Sobre el quechua y la ciudadanía en el Perú". *Revisa Ideele* 239 (jun. 2014). Red.25 feb. 2016.  
<<http://revistaideele.com/ideele/content/sobre-el-quechua-y-la-ciudadan%C3%ADa-en-el-per%C3%BA>>
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas*. 1983. México: Fondo de Cultura Económica, 2013. Impreso.
- . *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso, 2016. Impreso
- Barry, Peter. *Beginning Theory: An Introduction to Literary and Cultural Theory*. Manchester: Manchester UP, 2009. Impreso.
- Boríssov, E.F, V.A Zhamín, y M.F Makárova. "Período de transición del capitalismo al socialismo". *Diccionario de economíapolítica*. Trad. Augusto Vidal Roget (1965). eumed.net. Enciclopedia y Biblioteca Virtual de las Ciencias Sociales, Económicas y Jurídicas. Universidad de Málaga y Fundación Universitaria Andaluza Inca Garcilaso. Red. 25 feb. 2016.  
<<http://www.eumed.net/cursecon/dic/bzm/p/periodotrans.htm>>
- Baudrillard, Jean. *Cultura y simulacro*. Trad. Pedro Rovira. Barcelona: Kairós, 1978. Impreso
- Camayd-Freixas, Erik. *Etnografía imaginaria: Historia y parodia en la literatura hispanoamericana*. Guatemala: F&G Editores, 2012. Impreso.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. 1961. Trad. Julieta Campos. México: Fondo de Cultura Económica, 2009. Impreso.
- Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Ed. y Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid: La Piqueta, 1979. Impreso.
- . *La verdad y las formas jurídicas*. Primera conferencia.1973.Universidad Nacional Autónoma de México. Red. 25 feb. 2016.  
<[http://www.posgrado.unam.mx/arquitectura/aspirantes/La\\_verdad.pdf](http://www.posgrado.unam.mx/arquitectura/aspirantes/La_verdad.pdf)>
- Fellman Velarde, José. *Los imperios andinos*. La Paz: Editorial Juventud, 1977. Impreso.
- García Canclini, Néstor. *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós, 2001. Impreso.
- Guibernau, Monserrat. "Anthony D. Smith on nations and national identity: a critical assessment". *Nations and Nationalism* 10 (2004): 125–141. Impreso.
- Mariátegui, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*.Lima: Biblioteca Amauta, 1995. Impreso.
- McLuhan, Marshall. *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press, 1962. Impreso. Citado en Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas*. 1983. México: Fondo de Cultura Económica, 2013. Impreso.
- Marx, Karl. *Introducción general a la crítica de la economíapolítica*.1859. *Marxists Internet Archive*. Dig.Germán Zorba. Mar. 2001. Red.25 feb.2016.  
<<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm>>

- Lynch, John. *The Spanish American Revolutions, 1808-1826*. New York: Norton, 1973. Impreso. Citado en Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas*. 1983. México: Fondo de Cultura Económica, 2013. Impreso.
- Lyotard, Jean François. *La condición posmoderna: Informe sobre el saber*. Trad. Mariano Antolín Rato. Madrid: Cátedra, 1987. Impreso. 1991.
- Portocarrero, Gonzalo. *La urgencia por decir nosotros*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Católica del Perú, 2015. Impreso.
- Quijano, Aníbal. Prólogo "José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate." Mariátegui, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979. ix-xc. Impreso
- Renan, Ernest. "Qu'est-ce qu'une nation?" (11 mar. 1882). *Librairie Rutebeuf* [París]. Red. 25 feb. 2016. <<http://www.rutebeuf.com/textes/renan01.html>>
- . "¿Qué es una nación?" (11 mar. 1882). Ed. digital de Franco Savarino, 2004. Université de Fribourg, 2004. Red. 25 feb. 2016 <[http://perso.unifr.ch/derechopenal/assets/files/obrasjuridicas/oj\\_20140308\\_01.pdf](http://perso.unifr.ch/derechopenal/assets/files/obrasjuridicas/oj_20140308_01.pdf)>
- Selden, Raman, Peter Widdowson y Peter Brooker. *La teoría literaria contemporánea*. Barcelona: Ariel, 2010. Impreso.
- Smith, Anthony D. *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*. Oxford: Oxford UP, 2003. Impreso.
- . *The Nation in History: Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*. Hanover, NH: U.P. of New England, 2000. Impreso.
- . *The Ethnic Origins of Nations*. 1986. Oxford: Blackwell, 2005. Impreso.
- Vargas Llosa, Mario. "Elogio de la lectura y la ficción". *El País*[Madrid] 8 dic. 2010. Red. 19 feb. 2016. <[http://elpais.com/diario/2010/12/08/cultura/1291762802\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2010/12/08/cultura/1291762802_850215.html)>
- Veres, Luis. "El problema de la identidad nacional en la obra de José Carlos Mariátegui". *Amnis: Revue de civilisation contemporaine Europe/Amérique*. 2 (2012): *Les identités culturelles et nationales dans les sociétés européennes et américaines*. Les cahiers de Revues.org Red. 25 feb. 2016. <<https://amnis.revues.org/172?lang=en>>