

MEMORIA TRANSATLÁNTICA, ENSAYOS FUNDACIONALES Y ESPECTROS DE LA HISTORIA

Transatlantic Memory, Foundational Essays and Spectres of History

JAVIER SANJINÉS

UNIVERSITY OF MICHIGAN sanjines@umich.edu

Abogado, ensayista y crítico literario, Javier Sanjinés es catedrático de Literatura Latinoamericana y de Estudios Culturales en el Departamento de Lenguas y Literaturas Romances de la Universidad de Michigan (Ann Arbor, EE.UU). Doctor en Literatura Hispanoamericana y Luso-Portuguesa por la Universidad de Minnesota (EE.UU), ha publicado numerosos ensayos de crítica en revistas literarias de reconocido prestigio internacional.

RECIBIDO: 16 DE ENERO DE 2017

ACEPTADO: 22 DE JUNIO DE 2017

RESUMEN: El trabajo analiza la importancia de algunos ensayos fundacionales en la construcción de un discurso crítico latinoamericano y subraya los maridajes transatlánticos en sus planteamientos fundamentales, incidiendo en el impacto perturbador que lo europeo tuvo sobre la conciencia andina. Desde ese punto de vista se analiza en primer lugar la aportación de Alcides Arguedas, con *Pueblo enfermo* y en su debate con Tamayo. En segundo lugar se analizan los debates en torno a la obra de Carlos Montenegro y Jose María Arguedas y se contextualizan sus intervenciones en un proceso más amplio de construcción de la conciencia andina. En último lugar, se revisa la aportación de Mariátegui en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, y su construcción de una ontología del presente capaz de redefinir las relaciones entre el tiempo y el espacio.

PALABRAS CLAVE: Ensayos fundacionales, Alcides Arguedas, José María Arguedas, Montenegro, Mariátegui.

ABSTRACT: The paper analyzes the importance of some foundational essays in the construction of a Latin American critical discourse and emphasizes transatlantic marriage in its fundamental approaches, emphasizing the disturbing impact that the European had on Andean consciousness. From that point of view, we first analyze the contribution of Alcides Arguedas, with *Pueblo enfermo* and in his debate with Tamayo. In the second place, we focus on the debates about the work of Carlos Montenegro and Jose María Arguedas and their interventions are contextualized in a wider process of construction of Andean consciousness. Finally, we review the contribution of Mariátegui in his *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, and its construction of an ontology of the present capable of redefining the relations between time and space.

KEYWORDS: Foundational essays, Alcides Arguedas, José María Arguedas, Montenegro, Mariátegui.

Sanjinés, Javier.

“Memoria transatlántica, ensayos fundacionales y espectros de la historia”.

Kamchatka. Revista de análisis cultural 9 (Julio 2017): 155-172 .

DOI: 10.7203/KAM.9.9559 ISSN: 2340-1869



En un artículo muy sugerente sobre cómo se recordaba el pasado en el Perú de la Colonia temprana (1995), Sabine MacCormack relata que, a comienzos del siglo XVII, un caballero culto de Lima compartía una variedad de temas eruditos con su amigo el Corregidor de Hatunjuaja, incluyendo las creencias andinas sobre la inmortalidad del alma y la resurrección del cuerpo. A propósito de ellas, el Corregidor le contaba al caballero una historia que había experimentado hace algún tiempo atrás. En uno de sus recorridos por el valle de Jauja, había encontrado a un anciano indígena que cargaba un atado de *quipus* que era similar a los que habían empleado los incas para guardar información numérica y narrativa. Interpelado por el Corregidor acerca del por qué de los *quipus*, el anciano replicó que eran las cuentas que guardaba para el Inca cuando éste retornara del otro mundo y pidiera una relación pormenorizada de lo acaecido en el valle durante su ausencia.

Aunque el relato del anciano puede interpretarse como una mera superstición, como el alucinado producto de una mente inculta, la historia narrada por el Corregidor muestra, sin embargo, que mucho después de la invasión española, cuando la mayor parte de la gente que había presenciado el acontecimiento estaba ya muerta, el pasado inca seguía siendo recordado como una realidad viviente.

No hay duda de que, registrado en *quipus*, este pasado indígena no era el que interesaba a los españoles y a los criollos de la época. Al vivir al interior de una jerarquía de valores conformada inicialmente en Castilla, en la que la dignidad se alcanzaba por linaje, riqueza y educación, criollos y españoles afincados en los Andes desdeñaban el conocimiento andino del pasado y adoptaban la “memoria transatlántica” regulada por el pasado histórico, por el pasado europeo. Así, reemplazados los *quipus* por documentos escritos en español, la memoria del pasado subalterno cedía ante el peso del razonamiento eurocéntrico, el cual terminaba imponiéndose sobre la sociedad colonizada.

El impacto perturbador de lo europeo sobre la conciencia andina fue mayúsculo. Afirma MacCormack que el peso histórico hispano sobre los Andes erradicó casi por completo la voz del narrador quechua (1995: 18). Así, de manera inevitable, los historiadores colonizados compusieron sus narraciones según principios retóricos y conceptuales muy diferentes a aquéllos que gobernaban la cultura quechua. De esta manera, quedaron en juego, bajo la colonización española, dos diferentes memorias, dos diferentes maneras de comprender el pasado andino. Sin duda, se dio la diferencia inicial del idioma y la manera en que éste era registrado, ya sea por medio de *quipus* o por la escritura europea. Más aún, las dos visiones, la metropolitana y la subalterna, divergieron en contenido, porque el orden social y económico andino estaba condicionado por un conjunto de fuerzas absolutamente nuevo, cuando los españoles tomaron control de la política de los Andes. Finalmente, las preguntas que los españoles se hacían sobre el pasado difirieron radicalmente de aquéllas planteadas por el pueblo andino, debido a que ellas provenían de un contexto cultural y de una experiencia histórica diferentes.

El problema que atañe a este trabajo no tiene que ver tanto con el hecho de que el pensamiento metropolitano, originado en Castilla, distorsione la historia local, sino con la aplicación de categorías historiográficas que desatienden lo que no les es familiar. En efecto, la falta de familiaridad con el

tiempo circular andino y con el funcionamiento del sistema económico de complementariedad y de reciprocidad, lleva a los historiadores a concentrarse sólo en temas que son accesibles desde la memoria europea del pasado, regulada por el tiempo histórico. Por tanto, el conocimiento del proceso histórico europeo, que, como digo, comenzó en España, reprime y relega a un segundo plano el conocimiento andino del pasado.

Difundido por la cultura letrada, este proceso histórico tiene una larga e importante trayectoria que, en el caso latinoamericano, culmina en los conocidos ensayos “fundacionales” de nuestras naciones, ligados al “capitalismo de imprenta” estudiado por Benedict Anderson.

Uno de tales ensayos, apreciado como polémico por sectores de la élite cultural andina de habla hispana, es *Pueblo enfermo*, de Alcides Arguedas, criollo paceño que ubica la realidad boliviana desde métodos de observación que corresponden a la modernidad europea, y distancia temporalmente al indio porque lo aparta del presente y lo funde con el espacio andino. Por ello, me parece que la “espacialización del tiempo” es una de las características salientes de esta gama de estudios que, aferrados a la modernidad europea, desconoce o rechaza la peculiar presencia del pasado andino en el presente.

Veamos, pues, el relegamiento del pasado indígena en la obra de Arguedas. El conocido escritor boliviano concibe como “irracional” el hecho de que los acontecimientos humanos también tienen su carácter sobrenatural y embrujado. Nada más alejado de lo sobrenatural, de lo que hoy la mirada subalterna observa como “tiempo de los dioses”, que el razonamiento lógico de ensayos como el de Arguedas, concebido por el autor para explicar la imbricación de las razas con la peculiar geografía boliviana.

I

Publicado en Barcelona, *Pueblo enfermo* causa un impacto no del todo favorable en la élite boliviana de principios del siglo XX. El ensayo establece una relación mecánica entre el hombre y el medio ambiente, y postula una visión predominantemente fatalista de la realidad boliviana. El medio geográfico, determinante en la constitución de los agrupamientos humanos, y las razas, que también determinan la psicología colectiva de los pueblos, son los ejes a partir de los cuales se desarrollaba, en el momento en que Arguedas escribe su ensayo, un análisis de la realidad nacional lleno de prejuicios. De este modo, el ser del indio llevaba el sello de la fatalidad, estando determinado exclusivamente por la acción mecánica e inmodificable que la meseta altiplánica ejercía sobre él. “La pampa y el indio no son sino una sola identidad”, escribe Arguedas. Luego, afirma: “El aspecto físico de la llanura...ha moldeado el espíritu del indio de manera extraña. Nótese en el hombre del altiplano la dureza del carácter, la aridez de sentimientos, la absoluta ausencia de afecciones estéticas” (1937: 180). Y esta relación determinista entre el hombre y el medio ambiente, que luego se hace extensiva a la explicación del atraso de la República por la accidentada geografía del territorio, ignora otros ingredientes históricos, económicos y sociales –el escritor no hace mención alguna a cómo el

indígena percibía su pasado—que tenían igual o mayor importancia que los factores espaciales que Arguedas expone. De acuerdo a esta visión, el ser humano había perdido toda su capacidad para transformar la naturaleza. Esta pérdida era comprobable en el desequilibrio profundo que Arguedas ve entre el territorio y la calidad de la población. Por ello, Arguedas saca en conclusión que no había la estabilidad y la armonía necesarias para que se produjese el progreso, ni que echase a andar el ansiado tiempo histórico de la modernidad. Si Europa era una vasta llanura uniforme, Bolivia era un espacio agreste y caótico. Así, el medio geográfico determinaba tanto la posibilidad como la imposibilidad de establecer el desarrollo.

La importancia que la elaboración del argumento espacio-temporal ocupa en mi análisis, me lleva a redundar en la fuerza que la territorialización del indio tiene en el ensayo de Arguedas. En el territorio fragmentado e incomunicado de la Bolivia de principios del siglo XX, Arguedas expresa la necesidad de racionalizar el espacio, de darle un sentido que supere las supersticiones religiosas y otras prácticas “pre-lógicas”, inútiles y absurdas. Tanto hacendados como indígenas son rechazados por el autor porque resultan ser expresiones socio-económicas de un pasado ilógico que no permite echar a andar el tiempo histórico de la modernidad y del progreso. De acuerdo con esta manera de pensar, sólo la superación de vetustos sistemas de explotación y de aprovechamiento de los recursos naturales daría lugar a la historia humana que imprime el sistema de explotación capitalista.

Bajo esta concepción de la historia, que observa lo local desde afuera, desde visiones deterministas y evolutivas donde prima el conocimiento eurocéntrico, se puede comprender el lugar que Arguedas le asigna al indígena. Éste no es más que una forma de conocer y de habitar el territorio. Recordemos que si la “pampa y el indio forman una sola identidad”, el determinismo de Arguedas lleva a pensar que el indio no vivía en un territorio, sino que era el territorio. De esta manera, para Arguedas la naturaleza no es el telón de fondo donde suceden las acciones, sino un todo que incluye al indio, que lo cosifica y territorializa. Bien lo expresa Leonardo García Pabón cuando afirma que, para Arguedas, “hablar de naturaleza es hacerlo también del indio y viceversa. Expresa este crítico boliviano que “la mirada racionalizadora de Arguedas, que propugna una nueva territorialización de la geografía, también va a abrir el camino a propuestas de racionalización del indio, es decir, a su ‘civilización’, su integración en el orden racional del Estado”. Se trata, como García Pabón explica, de “propuestas asentadas en la necesidad de ‘educar’ al indio, de las que se encargarán otros intelectuales bolivianos como Franz Tamayo” (1998: 123).

Adversario intelectual de Arguedas, Tamayo se desvía del concepto europeo de “civilización”, aceptado por el positivismo de la época, y propone mirar más estrechamente la cultura local. Si la “civilización” es el estadio al que se llega mediante la instrucción, Tamayo propone supeditarla al ejercicio de la voluntad. La educación, entonces, no es el bagaje de conocimientos que almacenamos en el cerebro, sino aquello que forjamos con la voluntad. Más que las ideas y los conocimientos adquiridos con la inteligencia, lo que interesa es el aprendizaje de las costumbres propias. Así es cómo Tamayo llega a oponer la educación a la instrucción. Para él, la instrucción es objetiva, racional, pero intrascendente porque no permite descubrir la esencia de la nación; por el contrario, la

educación es subjetiva y trascendente porque llega a las profundidades del alma y del carácter, a las fuerzas vivas de nuestra existencia.

Creación de la pedagogía nacional, el ensayo “fundacional” de Tamayo, busca descubrir la voluntad, el carácter nacional. Y a la realización de tal propósito, poco lograríamos, afirma Tamayo, con enviar a Europa comisiones pedagógicas que van a observar modelos ajenos que no ayudan en nada al descubrimiento de la propia vitalidad. En efecto, cotejadas la instrucción y la educación, la solución a la que llega el ensayo de Tamayo no puede ser más paradójal: la instrucción racional conduce a la momificación; la educación de la propia vitalidad, al hallazgo de la existencia. No es pensando sino actuando que llegaremos a la aprehensión verdadera de la existencia. Y de esta desestimación de la razón surge la sospecha irracionalista de que la inteligencia, alejada de las fuerzas vitales de la existencia, falsifica la realidad (Albarracín, 1981: 78).

La educación es, por consiguiente, el despertar de la vitalidad nacional, y equivale al despertar de las energías de la raza. En los primeros ensayos de *Creación de la pedagogía nacional*, Tamayo otorga primacía a los aspectos internos, endógenos, de la cultura. El carácter nacional no se halla ni en el criollo, ni en el mestizo, quien frecuentemente degenera en “cholo” (apelativo peyorativo que se da al mestizo apegado a las costumbres indígenas) revoltoso, sino en el indio subyugado. El indio tiene virtudes que no poseen ni el mestizo, ni el blanco. Es autónomo y fuerte, concreto y disciplinado. Es capaz de desplegar, aunque todavía está poco desarrollado, el esfuerzo que demanda la vida social organizada. Toda su labor es fecunda, productiva, a pesar de la hostilidad en la que vive y el desprecio de los otros sectores sociales. En suma, el indio es el depositario de la energía nacional.

Pero este discurso sobre lo autóctono, que pretende recuperar al indígena, también recrea la fractura que observáramos en Arguedas, es decir, la fractura del orden colonial, porque no puede resolver los sentidos encontrados del “interior” indígena, con su peculiar visión comunitaria, regida por el tiempo circular, y del “exterior” criollo-mestizo, regido por modelos de observación europeos. El discurso tamayano sobre lo autóctono refleja estos impulsos contradictorios. En efecto, al referirse a la energía vital indígena, *Creación de la pedagogía nacional* promueve la “diferencia” con los modelos europeos positivistas. Sin embargo, cuando propugna el desarrollo del intelecto mestizo, combina la diferencia indígena con formas occidentales que, aunque provienen del irracionalismo europeo que, a principios del siglo XX, contradecían el positivismo, corresponden a una mirada exógena de la cultura local, a la cual Tamayo intenta devolver toda su fuerza y originalidad.

El doble discurso del ensayo de Tamayo tiene una característica interesante: mientras afirma vehementemente que el dominio espiritual o cultural es un territorio soberano que no debe ser entregado a la civilización occidental, por otra parte forja un nuevo “modelo” cultural que se aparta del imaginario occidental sólo en apariencia. No es el positivismo afrancesado que guía la “comunidad imaginada” de este ensayo, sino el vitalismo irracional alemán que toma prestado de Nietzsche y de Schopenhauer. En tal sentido, es muy difícil afirmar que Tamayo imagina una comunidad verdaderamente autóctona (en realidad, y como explicaré más tarde, no puede lograrse dicha comunidad si no se equilibra el tiempo con el espacio, y si no se trae el pasado al presente).

Tamayo no promueve la “doble crítica”, a la que Walter Mignolo se refiere para expresar la “epistemología fronteriza” (2000: 66-71) desde la cual la avanzada conciencia del pensador colonizado aprehende, a la vez, la conciencia del colonizador y del colonizado, mientras que el colonizador sólo conoce su conciencia monotópica y visualiza los acontecimientos desde su propia y exclusiva perspectiva eurocéntrica. En otras palabras, aunque el ensayo de Tamayo se empeña en que creamos que ha sido corregida la mirada del observador liberal-positivista, el punto de vista sigue siendo el mismo del colonizador europeo. Tamayo no fue un pensador periférico que pensase desde la propia realidad colonial, sino un pensador metropolitano temperado que no dejó de aplicar a la realidad colonizada los métodos de observación europeos.

II

Siguiendo el derrotero de estos ensayos fundacionales de la primera mitad del siglo XX, me parece que no ha sido suficientemente observada una de las maneras más interesantes de aproximar la tradición histórica europea al conocimiento local de las sociedades postcoloniales: me refiero al empleo de los géneros literarios (epopeya, drama, comedia, tragedia y novela) con el propósito de organizar y de dar sentido a acontecimientos humanos que se suceden ordenadamente en el tiempo. Esta relación de la historia con la literatura viene de una manera de pensar la cultura de honda raigambre europea (Said, 2002: 453-473). De Tucídides a los estudios en torno a la Nueva Ciencia de Giambattista Vico, grandes historiadores, interesados algunos de ellos en incorporar la estética a sus investigaciones, asimilaron los géneros literarios a su reflexión de lo histórico.

Sin embargo, y a pesar de lo útil que puede ser el empleo de categorías estéticas en la organización del pensamiento histórico, el apego a las coordenadas espacio-temporales de las grandes construcciones sistémicas de Occidente puede también ser problemático porque entorpece la comprensión local de sociedades dependientes y profundamente fragmentadas como son las postcoloniales. En este sentido, el apego a la historia y a la alta cultura letrada de Occidente puede incluso oscurecer la adecuada comprensión de lo local. Emito este juicio a propósito de *Nacionalismo y coloniaje*, el ensayo de Carlos Montenegro que echa a andar, en Bolivia, la ideología del “nacionalismo revolucionario”, ligado a la Revolución democrático burguesa de 1952. A pesar de sus indudables logros, pienso que este ensayo, que introduce el tiempo histórico de la modernidad en la reflexión boliviana de lo nacional, no supera el colonialismo que ataca y denuncia. Su inclinación hacia la cultura letrada de Occidente le impide ver con igual detenimiento las disparidades y las disyunciones que afectan a la sociedad boliviana.

Pero antes de referirme a *Nacionalismo y coloniaje*, me parece prudente decir algo más sobre la relación entre historia y literatura. Erich Auerbach, cuyo libro *Mímesis* se ubica en la década de 1960 entre los ensayos críticos más importantes del siglo XX, asigna al trabajo filológico la tarea de revisar minuciosamente los documentos del pasado, con el objetivo de no tergiversar la perspectiva histórica de la época y de la sociedad que es objeto de análisis. Auerbach, quien tradujo el trabajo de Giambattista Vico al alemán, queda profundamente influenciado por el pensador italiano,

particularmente por su teoría de la unidad de los períodos históricos. La “nueva ciencia” de Vico es el arte de leer los poemas heroicos griegos no como si fuesen escritos por algún racionalista del siglo XVIII, sino como producto de un momento histórico específico de construcción de la realidad, marcado por la metáfora y la poesía, y distanciado de la lógica deductiva. Hago esta acotación con el único propósito de acentuar el rigor y la seriedad con que esta tradición filológica se fija en lo propio y construye orgánicamente las tradiciones culturales histórico-literarias que interpretan los diferentes momentos constitutivos de Occidente. ¿Sucede lo propio cuando, en el otro lado del Atlántico, se pretende interpretar tradiciones históricas y culturales diferentes y hasta contrastantes?, ¿deberían las sociedades postcoloniales ser interpretadas con las mismas categorías mentales que sirven para interpretar la realidad europea?, ¿no estaremos ejercitando una violencia epistemológica sobre el objeto de estudio?

Nacionalismo y coloniaje hace uso de los diferentes géneros literarios (epopeya, drama, comedia, tragedia y novela) para organizar y dar sentido prospectivo a las diferentes etapas de la historia boliviana republicana. En el ensayo de Montenegro se nota de inmediato la insistencia del ideólogo por abrir un nuevo horizonte de expectativas al pueblo boliviano, horizonte que, al romper con las limitaciones del pasado oligárquico, se apega a coordenadas espacio-temporales europeas que privilegian la novela, género burgués revolucionario por excelencia, y buscan apartarse de las experiencias del pasado pre-revolucionario, a las que Montenegro considera como constitutivas del pensamiento colonialista de la “antinación”.

A principios de la década de 1940, Montenegro buscaba “la verdad del devenir boliviano” ([1943]: 13), alejándose del criterio “antibolivianista” de la historiografía oficial, que, al interpretar la realidad desde el punto de vista “retrógrado” de la oligarquía, había olvidado que el pueblo es la fuente nutricia de la nacionalidad. De este modo, si el criollaje oligárquico —la antinación— no pudo superar el colonialismo, sino que lo reprodujo, era hora de forjar una nueva construcción social, teleológica y prospectiva, que fuese capaz de representar los intereses de los sectores populares: me refiero a la nación. En este proceso, resulta instructivo observar que Montenegro se hallaba, en 1943, lejos del análisis de la nación emprendido después por la Teoría de la Dependencia. A pesar de ello, y teniendo en cuenta que el pensamiento de Montenegro responde a un momento populista en que la teorización geopolítica postcolonial no estaba todavía desarrollada, me parece que uno de los aspectos más atractivos del ensayo de Montenegro es precisamente su interés en forjar un horizonte de expectativas que, al romper con la experiencia del pasado, se abre al futuro de la construcción nacional, anticipando así la Revolución Nacional de 1952.

Al catalogar los aspectos más importantes del tiempo histórico propuesto bajo el horizonte de expectativas creado por *Nacionalismo y coloniaje*, salta a la vista la antinomia entre “nación” y “antinación”. Ella se origina en la necesidad que Montenegro tiene de contrarrestar el caótico presente oligárquico liberal con el promisorio futuro democrático popular. Esta expectativa futura responde, entonces, al puente que Montenegro, el ideólogo del “nacionalismo revolucionario”, tiende entre el ideal utópico y la degradada realidad. Dicho puente es la noción de progreso.

Puesto que la noción de progreso abre el paso a la temporalización de la historia, no está de más observar que, en el caso boliviano, la relación que Montenegro establece entre la historia y los géneros literarios, permite a la temporalización y a la prognosis también poner en movimiento la trama de *Nacionalismo y coloniaje*. Así, la épica nacional de principios del siglo XIX cede ante el drama y la comedia de aquellos gobiernos que tergiversan, con sus grotescas políticas caudillistas, la posibilidad de construir lo nacional. De este modo, la única posibilidad de recuperar el actuar racional se da en el momento de relacionar la épica primigenia con “el impulso vitalista que no es otro que el de la novela” ([1943]: 241).

Ligada al tiempo histórico de la modernidad, la novela está, pues, intrínsecamente relacionada con la construcción del Estado nacional. Debido a que Montenegro observa la realidad andina desde la novela burguesa, me parece que la propuesta de su ensayo no deja de plantear serios problemas epistemológicos.

En 1941, dos años antes de que se publicara *Nacionalismo y coloniaje*, José María Arguedas, el notable escritor peruano, refuta, en su novela *Yawar Fiesta*, la solución urbana que Mariátegui le había dado al problema indio. Profundamente descolonizadora, *Yawar Fiesta* hace precisamente lo que Montenegro deja olvidado: pasar la novela por el registro de la realidad no sólo andina, sino de la compleja dinámica, ya señalada por José Carlos Mariátegui, originalísimo intelectual marxista del momento, entre la sierra y la costa. En el momento en que escribe su novela, Arguedas refuta a Mariátegui y descalifica la legitimidad de los sectores sindicales urbanos para mediar en la solución del problema indio. En otras palabras, Arguedas niega que las comunidades indígenas deban seguir el derrotero ideológico de la modernidad sindical y proletaria urbana. Así, la complejidad de esta discusión supera ampliamente la mirada de Montenegro, quien no logra producir el tipo de pensamiento descolonizador que ya se está dando en los Andes en el momento en que escribe su *Nacionalismo y coloniaje*.

Concluyo, pues, estas breves reflexiones en torno al ensayo de Montenegro con una última observación a propósito de la *mimesis*. Dado que, en la obra de Montenegro, el “devenir histórico”, el horizonte de expectativas, adopta la linealidad temporal del modelo europeo que le sirve de instrumento de análisis, su libro torna la *mimesis* en mímica (Bhabha, 2002: 113-122). Mímica es mirar lo propio sin observar los vericuetos y los pliegues de la realidad; es decir, ver lo propio a través de un “pre-texto” –en el caso de Montenegro el modelo letrado occidental de observación de la realidad– que allana las diferencias porque impone un “antes” que anticipa el significado y que simplifica peligrosamente la lectura de la realidad. Así, *Nacionalismo y coloniaje* le sobreimpone a la realidad la lectura de un modelo que, repito, hoy está siendo seriamente cuestionado por posiciones emergentes que reclaman el derecho a existir desde los nuevos debates epistémicos, políticos y éticos. Estos debates, que no pueden ser reducidos a universales abstractos como la categoría hegeliana de la totalidad, adoptan hoy la perspectiva de los movimientos sociales que, desde ese rearticulador presente que emplea el pasado como recurso, se resisten a ser explicados bajo los principios uniformes de las filosofías de la historia.

Creo que estas observaciones realizadas en torno al ensayo de Montenegro pueden ser ampliadas a las convicciones nacionalistas de la clase media urbana. En efecto, gran parte de la intelectualidad de clase media tiene dificultades para comprender el choque epistemológico que la teorización descolonizadora del presente introduce en la comprensión historicista de Occidente. Convendrá, entonces, ahondar en los desequilibrios espacio-temporales que hoy nos obligan a cuestionar la aplicación irreflexiva e irrestricta del historicismo europeo y de la memoria transatlántica.

III

Los tres ensayos fundacionales hasta aquí estudiados están relacionados con propuestas modernizadoras donde el tema del espacio oculta o relega a un segundo plano el aspecto del tiempo, particularmente el peso que los pasados en conflicto ejercen sobre la construcción del presente. Pero esta pérdida, este ocultamiento del tiempo, no es un hecho que afecte exclusivamente a nuestros más importantes ensayistas, sino un fenómeno generalizado que atañe a la cultura occidental, a su manera de plantear las cosas.

No hace mucho tiempo atrás, el historiador Harry Harootunian se interesaba en reavivar el tema de la temporalidad, en revelar las consecuencias que su opacamiento tenía para el análisis social e histórico. Su revelador trabajo “Some Thoughts on Comparability and the Space-Time Problem” (2005: 23-52) repara críticamente en el hecho de que gran parte de los “estudios de área” tienen un impulso totalizador y holístico que privilegia el espacio por sobre el tiempo. Para Harootunian, el “giro espacial” que muestran los estudios más recientes en torno a la modernidad, incluyendo los que se entregan al análisis de las relaciones entre el centro y la periferia, la globalización y el imperio, redundan en la fijeza, en la posicionalidad y en la asincronía, de manera tal que la necesidad de establecer una relación más equilibrada entre el tiempo y el espacio parece haber quedado olvidada o relegada a un segundo plano. Vivimos, según Harootunian, una “espacialización de la teoría social” que está afirmada en el descubrimiento retrospectivo de la centralidad del espacio y de la comunicación en la constitución de los diferentes órdenes sociales (2005: 24). Apelando a categorías espaciales universalizadoras –actualmente la globalización domina nuestra agendas de investigación– la arena de la acción social ha desplazado cualquier otro tipo de causalidad explicativa de los fenómenos sociales. Son los espacios universales, totalizadores, que ahora explican el mundo cambiante de la modernidad. De esta manera, la “sincronicidad estática de lo espacial” (2005: 30) se ha impuesto sobre la reflexión temporal capaz de cuestionar los universales y de enjuiciarlos críticamente desde ópticas diferentes, renovadoras, que analizan los desfases que los vericuetos de lo local introducen en el derrotero del historicismo europeo.

La primacía de lo universal sobre lo local está firmemente postulada en el pensamiento eurocéntrico de Max Weber. Gracias a su teoría comparativa de las formaciones religiosas y a la construcción de una tipología sociológica con pretensiones de universalidad, Weber logra establecer

la primacía de un Occidente unificado que se impone sobre las otras regiones del mundo. Todo ello fundado en una comparación geopolítica pretendidamente atemporal.

Contemporáneo de Lenin, y escribiendo antes de la Primera Guerra Mundial, Weber construye un poderoso argumento que enfrenta y, en última instancia, desplaza la noción marxista del modo de producción capitalista. De igual manera, el pensamiento sociológico de Weber oculta el conflicto social que el modo de producción capitalista genera cuando se impone sobre la realidad y domina el flujo de la vida cotidiana. A fin de oscurecer dicho conflicto, de esconderlo, el libro de Weber sobre el protestantismo y el capitalismo, publicado en 1904, muestra cómo la religión, portadora de todo el significado de la cultura, garantiza la continuidad de la racionalidad capitalista que construye la modernidad. Promoviendo la continuidad y ocultando las fisuras y rupturas que el capitalismo introduce en la vida cotidiana, Weber logra imponer su visión progresista de la modernidad como un acontecimiento mundial irrefutable. Así, el pensamiento de Weber muta las rupturas históricas entre el pasado y el presente, transformándolas en otro tipo de rompimiento, más geográfico que temporal, entre Occidente y el resto del mundo. De esta manera, vastos grupos humanos, tenidos como “pre-lógicos”, como “pre-existentes”, quedan estratégicamente alejados de la Historia, de la modernidad. Con Weber, la colonización adquiere el carácter de una modernidad avanzada. De igual modo, queda allanado el camino para transformar las colonias, presentándolas como “lugares” de cultura pre-moderna, cuyo problemático distanciamiento de la modernidad sólo puede ser superado mediante el rechazo de la herencia indígena y la adquisición de la racionalidad desarrollista. En vez del capitalismo (la acumulación en el tiempo), la modernidad (la espacialización del tiempo) termina siendo un lugar fijo, geográfico, distante de este otro espacio (vastas regiones del mundo) relegado, apartado, tenido como “pre-moderno”. Así, Europa queda liberada, eximida, de romper con su pasado, mientras que el resto del mundo tiene que adaptarse a la modernidad europea, transatlántica, no pudiendo reclamar su identidad, ni siendo capaz de asumir su propio pasado. Al quedar sustituido el capitalismo por la modernidad, quedan también reemplazadas por la cultura las relaciones sociales de producción y de intercambio económico.

El “giro espacial” está también relacionado con la moderna organización del Estado-nación. En su *La production de l'espace*, Henri Lefebvre anota que es examinando la nación y el nacionalismo como nos aproximamos de manera concreta a la historia del espacio ([1974]: 132). Explica Lefebvre que para aquellos teóricos que conciben la nación como un “territorio con fronteras naturales”, como un ente natural elaborado y procesado por la imaginación de quienes lo ocupan y lo dominan hegemoníamente, el espacio termina siendo un justificativo ideológico para la construcción burguesa del “nacionalismo absoluto” que “esconde las contradicciones de clase y postula una unidad ficticia que reduce los grandes temas nacionales y regionales a cuestiones lingüísticas y culturales de importancia menor” (132). En efecto, es la “espacialización del tiempo” que ha llevado a teóricos como Benedict Anderson a relacionar la unidad del Estado-nación con la fijeza del espacio, desentendiéndose su teoría de la “comunidad imaginaria” de la verdadera conexión temporal, no simplemente cultural (el acontecimiento histórico de la imprenta) entre el capitalismo y el nacionalismo.

En su conexión con el espacio, la nación-Estado comprende dos momentos, dos acontecimientos temporales que, aunque fundamentales, no son siempre visibles, y que llevan a Lefebvre a afirmar que “el tiempo vive dentro del espacio” ([1974]: 114). Se trata del mercado y de la violencia del Estado.

Lentamente construido a lo largo del tiempo histórico, del tiempo lineal y teleológico, el mercado es un conjunto de relaciones comerciales y de redes comunicacionales. Allí donde las ciudades dominan los espacios rurales, la formación social, económica y política del mercado nacional es diferente de aquél que, más apegado a la economía feudal pre-capitalista, se desarrolla en las zonas rurales.

El mercado nacional depende del nacimiento del “espíritu de burgo” que organiza el espacio social en relación con las fuerzas productivas existentes y con las relaciones de producción. En el curso de su crecimiento, las fuerzas productivas no se expanden en un espacio pre-existente, vacío, neutro, o solamente determinado geográficamente, climática o antropológicamente. Por ello, ni la naturaleza –clima y ubicación geográfica–, ni la cultura pueden explicar la producción del espacio social. Debido a la importancia que este hecho tiene para la aparición del “espíritu de burgo” europeo, me permito a continuación describirlo con mayor detalle.

Es en Italia del siglo XIII donde surge la historia más rica de ese movimiento temporal que, al dejar atrás la etapa del feudalismo, prepara lentamente la era industrial de los siglos XVIII y XIX. Aunque es cierto que Italia está ya atrasada en el momento histórico en que irrumpe la era industrial, es en Toscana donde la oligarquía urbana (comerciantes y burgueses) transforma, poco a poco, los dominios señoriales (los latifundios) que poseen por compra o por herencia. En estas tierras se instala un colonato que comienza a percibir las ganancias de una parte de la producción de la tierra que trabaja. El movimiento que entonces se produce, y que construye una nueva realidad social, no es exclusivamente geográfico –citadino o rural– sino una relación dialéctica entre la ciudad y el campo que engendra esa fuerza productiva nueva: el “espíritu burgués”. Fundado gracias a la colaboración de la oligarquía urbana con ese sector campesino aventajado, el espíritu de burgo va constituyéndose lentamente en el motor del desarrollo europeo. La creciente riqueza obtenida –la plusvalía– permite también embellecer el espacio, construir palacios y grandes monumentos. Los artistas, particularmente los pintores, aprenden a expresar en obras de arte la confianza que el mundo europeo comienza a tener en el futuro perfecto, en el horizonte de expectativas que ellos imaginan como algo racional y ordenado. Surge así la teoría de la perspectiva. De este modo, y en una estrecha relación dialéctica con el tiempo, emerge la nueva representación del espacio: la perspectiva visual que aparece en la obra de pintores y a la que dan forma los arquitectos y los geómetras, quienes urden espacios homogéneos y bien delimitados. El conocimiento, que surge de la práctica, se va formalizando y va adquiriendo, poco a poco, su encadenamiento lógico. En Toscana, como también sucede en Florencia y en Siena, los habitantes de las ciudades y de los pueblos comienzan a experimentar un “espacio social” que más que geográfico, imbrica dialécticamente el espacio con el tiempo.

No hay duda de que, hacia mediados del siglo XIX, otros países europeos más “avanzados” introducen nuevos conceptos que no sólo permiten profundizar aún más esta dialéctica espacio-temporal, sino que también ayudan a ocultarla. Con el pensamiento teórico denominado “economía política” y con los avances introducidos por la práctica industrial, se van expandiendo los mercados. Los productos y los circuitos comerciales que los mercados crean van “espacializando el tiempo”, fetichizándolo, ocultando su manera de producir riqueza. Bien sabemos que la fuerza del trabajo de Marx reside precisamente en develar, en desenmascarar, las insuficiencias que la mismísima economía política oculta detrás de su visión desarrollista de los acontecimientos humanos.

Junto con la expansión geográfica, espacial, del mercado, se da también la creciente violencia del Estado. Un poder político militarizado (burgués o imperialista) se las ingenia para combinar los recursos del mercado mundial con el crecimiento de las fuerzas productivas. De este modo, no debe sorprender que el crecimiento económico, aparentemente “espontáneo”, esté conectado a la violencia del Estado-nación. En efecto, son los momentos constitutivos del mercado y de la violencia que construyen ese espacio social que llamamos Estado-nación.

Ahora bien, la apertura del globo terráqueo, especialmente la creación del mercado mundial, tiene como resultado la presencia de los constantes y violentos choques entre las diversas culturas. Este drama sincrónico queda registrado inevitablemente en una narrativa diacrónica que desde entonces se empeña en interpretar los acontecimientos históricos en un tiempo cronológicamente uniforme que los ubica linealmente, es decir, en una progresión que va de la barbarie a la civilización.

No cabe duda de que este tiempo histórico marca el curso de todas las narrativas nacionales, sean éstas europeas o propias de las sociedades dependientes postcoloniales, como lo vimos en el análisis de los tres ensayos “fundacionales” de la nación boliviana. Sin embargo, propongo, en la parte final de este trabajo, concentrarme en *Los siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, del ensayista y pensador peruano José Carlos Mariátegui, uno de los más importantes ejemplos de memoria contra-hegemónica. En su ensayo, donde el horizonte de expectativas de la modernidad entra en crisis, es decir, donde el futuro no puede ser conocido por adelantado, la memoria local, colectiva, contrarresta con gran agudeza el sentido lineal y progresivo de la memoria universal impuesta por el historicismo europeo.

IV

Nacido de la conciencia de que Perú está enclavado en una realidad muy diferente a la que presentan las sociedades occidentales, el pensamiento de Mariátegui es particularmente sensible al hecho de que la realidad peruana de principios del siglo XX combina, en un mismo territorio, diferentes tiempos que superponen diversos estadios de la historia, desde el primitivismo indígena hasta la industrialización moderna. Para Mariátegui, este Perú abigarrado no reclama la elaboración de una teoría modernizadora apegada al historicismo europeo, sino un mito colectivo que, como auténtica “apuesta”, tenga la capacidad de luchar por la realización de valores, pero sin que nada

garantice su consecución. Existe, pues, un trasfondo marcado por el espontaneísmo en su pensamiento. Ello puede observarse en la relación que establece entre la “apuesta mística”, la comunidad indígena y el pasado como recurso del presente. ¿Cómo se explica esta “apuesta” que aproxima al presente la comunidad indígena arcaica y sus valores constitutivos?

Al confrontar el proceso peruano con el europeo, Mariátegui observa que el criollo latifundista quiere saltar esa etapa fundamental del desarrollo capitalista que hemos visto muy someramente en el ejemplo de la Toscana italiana: quiere volverse empresario sin pasar por la necesaria desintegración de la propiedad feudal. A juicio de Mariátegui ello es irrealizable porque se lo impide una manera de ser señorial y rentista que no puede transformarse en un carácter auténticamente burgués. ¿Cuál sería, entonces, la vía a seguir?, ¿debe el latifundista desaparecer?, ¿quizás pasar por la dura escuela de la pequeña propiedad? Afirmarlo habría llevado a Mariátegui a sostener el típico ideal liberal de la creación de una numerosa pequeña burguesía agraria. Perfectamente consciente de esta solución liberal, Mariátegui se aparta radicalmente de dicha ideología para proponer una solución utópica, cuyo protagonista y realizador no viene a ser el propietario rentista, criollo o mestizo, sino el campesino indígena.

Los indígenas, pues, con sus formas sociales y culturales del pasado prehispánico, habrían de proporcionar los elementos necesarios para solucionar el problema de la tierra planteado por la dominación española y, luego, por el liberalismo. Se vislumbra, entonces, cuáles son para Mariátegui las modificaciones que la situación nacional impone al esquema marxista europeo: primero, la burguesía peruana no es propiamente tal sino un grupo liberal aristocrático u oligárquico-liberal incapaz de crear, debido a su condición de ser el sector social más ligado a la economía colonial y periférica, las condiciones típicas del capitalismo; segundo, el protagonista de la revolución socialista no podría ser el proletariado clásico, sino otro, ampliado, capaz de incorporar al campesinado indígena.

Mariátegui parte de la idea de Manuel González Prada, cuyo pensamiento socialista le antecede, de que la cuestión indígena es, antes que filantrópica y cultural, eminentemente económica y agraria. Se trata del reparto de la tierra en beneficio de una masa que, en sus cuatro quintas partes, es indígena y campesina. Por supuesto que a Mariátegui no se le escapa el hecho de que el comunismo moderno es algo muy diferente del comunismo incaico, que lo único que puede asimilarlos es “su incorpórea semejanza esencial, dentro de la diferencia esencial y material de tiempo y espacio” ([1928]: 66). Se ve, pues, en la dialéctica entre tiempo y espacio que impone la realidad peruana, la modificación que el espacio andino introduce en la conceptualización temporal, lineal del marxismo europeo. Si se necesita importar el socialismo, habrá que hacerlo descubriendo la tierra adecuada, las condiciones geo-culturales precisas que permitan su crecimiento: el socialismo no puede ser pensado como un calco. Es una creación europea que exige, sin embargo, el conocimiento preciso del terreno en el que se pretende aplicarla.

Así descrito el problema, surge en Mariátegui la necesidad de pensar el *ayllu*, la comunidad indígena, no como una estructura análoga a las del socialismo moderno, sino como algo diferente que

solamente puede ser entendido si se parte de un cuidadoso análisis del espacio local en el cual está inserto, es decir, del análisis histórico, espacio-temporal, de la propiedad agraria del Perú. Sin embargo, y a pesar de la necesidad de llevar a cabo el análisis razonado de cómo debe incorporarse la comunidad indígena, la estructura no moderna de la modernidad, Mariátegui expresa su convicción de que el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de “occidentalización” material de la tierra quechua, sino del mito.

Esta convicción no deja de sorprender y da lugar a la crítica que tilda a Mariátegui de incongruente y de arcaico. En efecto, hay una cierta falta de lógica en el pensamiento de Mariátegui porque, por un lado, afirma que, en el caso peruano, donde no ha podido prosperar el espíritu de burgo, los terratenientes no son capaces de “saltar” a la condición de empresarios capitalistas. En efecto, afirma que el latifundismo criollo no ha podido cumplir la etapa de desintegración del feudo. Pero, por otro lado, afirma, pero no explica lógicamente cómo es que los indígenas, marginados y explotados, podrían pasar de su condición servil a la organización socialista. Es decir, en un caso cree en la necesidad del proceso de occidentalización feudo-desintegración-empresa, y, en el otro caso, considera que los indígenas pueden pasar por alto todo ello a fin de lograr el socialismo. A pesar de esta aparente incongruencia, me pregunto si realmente existe una contradicción entre ambas afirmaciones. Debo decir que no lo creo. Con su conceptualización de la comunidad indígena, Mariátegui simplemente afirma que el poder movilizador de los mitos, de los espectros del pasado, trasciende el liberalismo para confundirse con el poder de las masas indígenas.

Queda, sin embargo, la necesidad de organizar un sujeto popular capaz de llevar a cabo la revolución socialista. No es que el indígena deba tomar el rol del proletariado, sino que éste debe adoptar un carácter mucho más amplio e inclusivo. En otras palabras, si la apuesta mística va más allá del liberalismo individualista y conecta a Mariátegui con la masa indígena, su marxismo le obliga a repensar el sujeto de la revolución y a asignar un rol gravitante a los campesinos. Pero esto no quiere decir que el marxismo campesino deba excluir al proletariado industrial. Todo lo contrario: Mariátegui insiste en la importancia del proletariado y habla de un partido de clase, un partido de trabajadores que debe estar compuesto por obreros y por campesinos.

En suma, el pensamiento de Mariátegui clama por la revolución total en el Perú. A fin de lograr dicho propósito, sus ensayos optan por la fuerza y el arraigo del sentimiento mesiánico, por la necesidad imperativa de incorporarlo a su proyecto revolucionario. Consciente de que cualquier posibilidad exitosa del marxismo en el Perú debe pasar por la confluencia con la cultura andina, Mariátegui introduce en su pensamiento la apuesta mística de la comunidad indígena. En efecto, la defensa de la comunidad robustece su rechazo del capitalismo. Gracias a la contemporaneidad de esta estructura no-contemporánea, Perú puede seguir una evolución histórica diferente de la que tuvo lugar en Europa. Es así que Mariátegui se ubica en un terreno radicalmente diferente, contra-hegemónico, de análisis y de reflexión: el problema no es desarrollar el capitalismo, ni repetir la memoria transatlántica, la historia de Europa en América Latina, sino lograr la construcción de una vía autónoma. Por ello, puede decirse que el rasgo esencial de su pensamiento es la recusación del progreso y el rechazo de la imagen lineal y eurocéntrica de la Historia universal.

Me parece que uno de los hallazgos más importantes de *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* es la necesidad de contrarrestar el horizonte de expectativas de la modernidad con el mayor “espesor” del presente. Este presente histórico está, como Harootunian lo ha visto bien ([1924]: 471-494), repleto de temporalidades mixtas. Es importante reconocer que este presente marca la coexistencia y la inmanencia de los momentos contemporáneamente no-contemporáneos de los espectros del pasado. Estos espectros no son fenómenos arcaizantes, sino temporalidades que también condicionan el desarrollo del capitalismo modernizador, pero que son suprimidos y ocultados por el futuro perfecto y por las expectativas de progreso. Bajo esta utopía racionalizadora, las élites locales insisten tozudamente en que todas las sociedades se nivelen de acuerdo con los parámetros de la civilización occidental.

Mariátegui comprende plenamente que uno de los aspectos de la modernización a ultranza consiste en desplazar la “no contemporaneidad” lejos del mundo “civilizado” y ubicarla exclusivamente en el espacio de las sociedades subdesarrolladas que, si se las juzga desde la modernidad europea, son un “todavía no” que debe evolucionar. Oponiéndose a este procedimiento falsamente unificador y reduccionista del eurocentrismo, Mariátegui busca en sus ensayos superar la aculturación que refuerza la externalidad del tiempo histórico, conflictuándola con su reflexión en torno a las temporalidades mixtas que cohabitan el territorio peruano.

Por otra parte, Mariátegui también se da cuenta de la necesidad de complejizar el marxismo ortodoxo. En efecto, en su análisis de la realidad peruana se percibe la clara conciencia de que el espejismo del futuro une el capitalismo con las versiones eurocéntricas del marxismo clásico. Por ello, intuye Mariátegui, al estudiar la evolución del Perú, que las diferencias entre la evolución y la revolución no son tan grandes como parecen, sobre todo cuando ambas ubican la utopía social en el tiempo histórico, teleológico, del futuro perfecto. Mariátegui, quien problematiza esta visión progresiva de los acontecimientos humanos, opone a la prognosis el “engrosamiento” del presente.

Es el tiempo del “ahora”, del presente, que nos revela la contemporaneidad de lo no-contemporáneo. Es el flujo constante de temporalidades mixtas entremezcladas que ocultan el capital y “nuestra” problemática modernidad. De esta manera, se puede decir que la Historia, con mayúscula, se inscribe en el tiempo lineal e histórico de la modernidad; la memoria colectiva (Halbwachs), por el contrario, más acorde con los vericuetos de un pasado que se resiste a desaparecer, vuelve a equilibrar el tiempo con el espacio y da lugar a lo que Henri Lefebvre denomina “espacio social”.

“Espacio social” es la posibilidad de que el pasado deje su huella, que se inscriba en el espacio andino y se transforme en “ahora”, en tiempo presente. Gracias a Mariátegui, podemos comprender en carne propia la idea de la contemporaneidad no-contemporánea, planteada por Ernst Bloch. En efecto, esta idea, que Mariátegui urde en su explicación del espacio andino, reintroduce en dicha región periférica el tema del pasado como presente. Espacializado, ocultado por el Estado oligárquico-liberal, este tema reaparece con toda su fuerza en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Así, en el capítulo dedicado a explorar el factor religioso en el Perú, Mariátegui

propone que la contemporaneidad de lo no-contemporáneo –los mitos andinos traídos al presente– nos ayude a reflexionar sobre la necesidad de volver al tema de la temporalidad, y, de igual manera, a la temporalización de las formas que rigen aquellos espacios sociales donde lo no-contemporáneo ha sido rezagado, ocultado por el modernizador Estado-nación.

Mariátegui se da perfecta cuenta de que la desigualdad acompaña toda la historia del capitalismo. De esta manera, la desigualdad no es simplemente una etapa que deba ser superada por el desarrollo –los esquemas desarrollistas de las agencias internacionales siguen creyendo en ello– sino una de las principales condiciones de reproducción del capital. Puesto que el desarrollo capitalista no es ya una posibilidad para Mariátegui –nunca pudimos interiorizar el “espíritu de burgo”– nuestro derrotero histórico y vivencial es diferente. Por ello, Mariátegui recurre a los espectros del pasado para explicar la “diferencia”. Estas experiencias dramatizan un tipo otro de “embrujamiento” de la realidad que se da con las laberínticas migraciones del campo a la ciudad, y que traen al presente fantasmas del pasado que se resisten a desaparecer, que cohabitan con lo moderno, y que entremezclan las temporalidades.

Es claro que la historia europea –la memoria transatlántica, ajena a la de las colectividades locales– ignora esta operación que negocia el pasado con el presente, donde pasado y presente no son lineales, sucesivos, sino producidos simultáneamente; son temporalidades desiguales que coexisten y que dialogan críticamente con el “allá” de la modernidad, aunque ésta las desdeñe como algo lógicamente indefinible, pre-existente y condenado a desaparecer.

Si se las observa desde el punto de vista del *quipuscamayoc*, del anciano indígena que abre las reflexiones de este trabajo, es claro que la historia y la memoria europeas terminan siendo algo externo, muerto. Esta sensación de externalidad queda reforzada por la presencia de los acontecimientos cronológicamente ordenados. Por ello, podemos ver, en los ensayos fundacionales que describo en las primeras secciones de este trabajo, que el tiempo histórico tiene por objetivo relocalizar la memoria de la colectividad, hacer que ella abandone los vericuetos de su pasado, que se reubique dentro de la narrativa homogeneizadora de la nación.

Opuesta al propósito homogenizador del Estado-nación, la memoria andina que rige el ensayo contra-hegemónico de José Carlos Mariátegui tiende a producir el efecto inverso: la artificialidad del tiempo histórico contrasta con esa memoria transtemporal que entremezcla las experiencias pasadas con aquéllas que se viven en el presente. Si la historia, pensada desde afuera, desde el esquema occidental, se ocupa de la evolución y del cambio, con rupturas que acortan el tiempo, la memoria colectiva cultiva las similitudes y alarga el tiempo para asegurar que el pasado pueda incrustarse en el presente.

Al reflexionar sobre las diferentes temporalidades que conviven en el presente, Mariátegui comienza en América Latina la difícil tarea de crear un discurso de la modernidad que, opuesto al discurso sobre lo autóctono, gestado por las élites nacionales, sea capaz de comprender la historia de nuestro presente como una unidad de desiguales temporalidades; un presente, un “tiempo-ahora” diferente y en tensión con el espacio geopolítico global. Mariátegui es quizás la primera conciencia

americana en percibir que no se trata de seguir ciegamente proyectos globalizadores que sólo conciben el mundo como el espacio de los intercambios mercantiles.

Finalmente, este pensador peruano da el primer paso en pos de la construcción de una ontología del presente que sea capaz de repensar la relación entre el tiempo y el espacio. Esta ontología debe abrirse a las temporalidades mixtas que pueblan el presente y que son “ahoras” que no admiten ser ubicados linealmente, como si fuesen partes de la ordenada concatenación de los acontecimientos históricos.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBARRACÍN, Juan (1981). *El pensamiento filosófico de Tamayo y el irracionalismo alemán*. La Paz: Akapana.
- ANDERSON, Benedict (1983). *Imagined Communities*. London: Verso.
- ARGUEDAS, Alcides (1937). *Pueblo enfermo*. Santiago de Chile: Ediciones Ercilla.
- ARGUEDAS, José María (1941). *Yawar Fiesta*. Lima: Editorial Horizontes.
- AUERBACH, Erich (1968). *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*. París: Éditions Gallimard.
- BHABHA, Homi (2002). "Of Mimicry and Man: The Ambivalences of Colonial Discourse". *Race Critical Theories* (Philomena Essed y David Goldberg, eds.). Oxford: Blackwell Publishers Ltd.: 113-122.
- BLOCH, Ernst (1991). *Heritage of Our Times*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- GARCÍA PABÓN, Leonardo (1998). *La patria íntima*. La Paz, Bolivia: CESU/Plural editores.
- HALBWACHS, Maurice (1968). *La mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France.
- HAROOTUNIAN, Harry. "Some Thoughts on Comparability and the Space-Time Problem". *Boundary 2* 32:2 (2005): 23-52.
- HAROOTUNIAN, Harry. "Remembering the Historical Present". *Critical Inquiry* 33 (2007): 471-494.
- LEFEBVRE, Henri [1974] (2000). *La production de l'espace*. Paris: Anthropos.
- MACCORMACK, Sabine. "'En los tiempos muy antiguos...' Cómo se recordaba el pasado en el Perú de la Colonia temprana". *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia* 7 (1995) 3-33.
- MARIÁTEGUI, José Carlos [1928] (1979). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta.
- MIGNOLO, Walter (2000). *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press.
- MONTENEGRO, Carlos [1943] (1994). *Nacionalismo y colonización*. La Paz: Editorial Juventud.
- SAID, Edward (2002). *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- TAMAYO, Franz [1910] (1975). *La creación de la pedagogía nacional*. La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República.
- WEBER, Max [1904] (2002). *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*. New York: Penguin Books.