



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO



**“TODO LO HUMANO ES NUESTRO”
El pensamiento anticolonial de José Carlos Mariátegui y Frantz Fanon.**

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos

Autor/a: María José Yaksic Ahumada
Profesor/a Guía: Lucía Stecher y Claudia
Zapata

Santiago, diciembre de 2014

AGRADECIMIENTOS

Todo trabajo, por más individual que sea en su ejercicio cotidiano, se sostiene gracias a las personas, relaciones e instituciones que posibilitan su realización en términos materiales y simbólicos. Este escrito no es la excepción a la regla: es el resultado de una suma de esfuerzos, aportes, intercambios y amistades forjadas a propósito –o con la excusa– de esta tesis. Sin ellas/os, por supuesto, el recorrido habría sido otro.

En primer lugar, quiero agradecer a mi familia nuclear, a mis padres Antonio y Mónica, con quienes he aprendido la importancia de la amistad, de la incondicionalidad y, especialmente, las alegrías de un amor que se construye en el día a día. Junto a ellos, a mi hermano Pablo y mis hermanas Beatriz y Claudia, quienes son el resultado de ese proyecto sostenido por más de cuatro décadas, que hoy tiene una hermosa proyección en los pequeños Florencia y Tomás, mis sobrinos. También debo agradecer, sin duda, a mi familia extendida, a Ximena Valencia, María Jesús (Maje) Valenzuela, Rosario Oyanedel, Valentina Matzner, Constanza Maass, Valentina Vignola y Pablo Abufom, con quienes crecí en el pasado y continúo haciéndolo en el presente. Y muy especialmente a Kelsey Porter, en los últimos meses, un aliento de felicidad y creatividad hogareña.

Este trabajo no habría sido posible sin el aporte de programas e instituciones. Agradezco a la Comisión Nacional de Ciencia y Tecnología (CONICYT) que financió mis estudios de magíster con una Beca de Magíster en Chile (2011-2012). A la Fundación Tokio y su programa Becas Sylff que apoyaron el término de esta tesis en el periodo 2013. Y a la Vicerrectoría de Asuntos Académicos de la Universidad de Chile que me benefició con una beca de pasantía junto a la profesora Elzbieta Sklodowska en Washington University in Saint Louis (USA), viaje sumamente formativo para esta investigación. Agradezco especialmente a la profesora Sklodowska por facilitarme todos los accesos y comodidades para investigar en su universidad, así como también abrirme con confianza las puertas de su hogar durante mi estadía. En ese viaje también debo agradecer a Javiera Jaque Hidalgo, Gonzalo Montero y Cristián Valenzuela quienes hicieron del frío y blanco invierno del norte, una primavera.

En un lugar especial debe estar el Proyecto FONDECYT N° 1120278, “Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista en América Latina”, cuya investigadora responsable, Claudia Zapata, y co-investigadora, Lucía Stecher, guiaron con entusiasmo e interés mi proyecto desde sus inicios. Ambas han sido un pilar fundamental para nutrir las ideas que aquí expondré, como también incentivar un debate de largo aliento sobre la herencia colonial en nuestras sociedades, promoviendo un diálogo, a veces interrumpido, entre las diversas tradiciones intelectuales y críticas de la región. El esfuerzo de ambas por cruzar historias, materiales y voces provenientes desde zonas culturales al parecer distantes –como es el caso de América Latina y Caribe– ha contribuido a actualizar una perspectiva anticolonialista para pensar a nuestro continente desde una mirada de totalidad –por cierto, internamente diferenciada–. Agradezco también la dedicación brindada a la lectura de este escrito. Por supuesto, el resultado final, con sus logros y debilidades, es responsabilidad de quien escribe.

También, al numeroso equipo que rodea este Proyecto FONDECYT que, además de las investigaciones individuales, lleva en su trayectoria el esfuerzo mancomunado de las

Jornadas Caribeñas, encuentro que año a año se realiza con la convicción de que los temas abordados allí tienen plena vigencia y son un punto de partida para enfrentar las dinámicas y estructuras de poder invisibilizadas en nuestro país y el continente; especialmente, la continuidad del racismo y la herencia colonial en el Estado. A los miembros del este proyecto y los caribeños: Elena Oliva, Gustavo Ramírez, Enrique Antileo, Blanca Fernández, Macelo Sanhueza, Alejandro Fielbaum, Camila Soto, Thomas Rothe, Elsa Maxwell, Enrique Riobo y Karen Cea, con quienes no sólo compartimos materiales, sino también gratas y, a menudo, extensas conversaciones que quedan en la memoria de este proyecto que culmina uno de sus ciclos, este año.

Este Proyecto FONDECYT y su colectivo de trabajo es impensable sin la existencia del Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos. Los esfuerzos del Centro, muchas veces a contracorriente, por posicionar el debate y la investigación en comunidad, hacen que de allí salgan no sólo ideas, sino también prácticas renovadoras de nuestras formas de pensar y plantearnos la “artesanía intelectual”, como diría C. Wright Mills. En este Centro es fundamental el trabajo cotidiano de Marieta Alarcón, a quien agradezco muy sinceramente su preocupación, paciencia y alegría. Como también a mis compañeras/ros del Programa de Magíster con quienes compartimos nuestro ingreso al postgrado en pleno 2011. Especialmente, quiero agradecer la amistad y confianza de Arone Ru Gumas, Cristian Pacheco, Matías Marambio y de mi colega Pablo Concha.

Espacio aparte merecen quienes aportaron con materiales a esta investigación. Agradezco la generosidad de Alejandro De Oto –a quien conocí gracias a las Jornadas Caribeñas– y Lewis R. Gordon, ambos exhaustivos lectores de Fanon que, con su trabajo intelectual, han trazado un camino para traer los problemas ya esbozados por el martiniqueño a un debate sobre y desde el presente. Esa generosidad también estuvo presente en los profesores Grínor Rojo y José Leandro Urbina quienes siempre mostraron entusiasmo por el trabajo realizado desde los estudios caribeños, abriendo, con gusto, sus bibliotecas a esta inquieta estudiante. Alfredo Stecher también es parte de esta cadena de generosidades al permitirme tener, por más de un año, en mi poder volúmenes facsimilares de la Revista Amauta, como también, Pierina Ferretti, quien compartió conmigo valioso material sobre José Carlos Mariátegui, intercambio que felizmente terminó en una profunda amistad.

Por último, a la alegre camada que integra Librería Proyección, con quienes vivimos cotidianamente una utopía ensayada en el cotidiano. Aciertos y errores guardan esta experiencia que nos desafía a construir relaciones horizontales comprometidas con el trabajo autogestionado, político, y cultural, siempre bajo un horizonte libertario. Esa utopía vivida en el aquí y ahora la compartimos desde el inicio y en el presente con Pablo, Sergio, Julia, Melissa, Vicente N., Simón A., Vicente V., Daniela, Camila, Fernanda, Luna, Stephanie, Simón I., Pamela, Luis, Mauricio F. Mauricio D., Gema, Paulina, Francisco, Rodrigo, Daniel, Paula, Paullette, entre muchos otros. Los y las que vendrán a esta comunidad también son parte de estos agradecimientos.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
Capítulo 1	
La cultura situada. Hacia un itinerario del pensamiento anticolonial	8
1. De la ideología anticolonial a la política anticolonial: lugares de enunciación	8
2. Sujetos y discursos: el problema de la representación	18
3. La tradición crítica latinoamericana ante el problema colonial	23
Capítulo 2	
José Carlos Mariátegui y Frantz Fanon. Trayectorias intelectuales en la intersección de lo universal y lo particular	32
Parte I	
José Carlos Mariátegui: cultura, nación y anticolonialismo desde la zona andina	32
1. La formación intelectual de José Carlos Mariátegui	35
2. Utopía andina e indigenismos	43
3. Viaje intelectual, cosmopolitismo y marxismo periférico	50
4. La trayectoria de lo universal a lo particular en José Carlos Mariátegui	54
5. Política, ideología, arte y literatura: los cuatro niveles de <i>Amauta</i>	62
6. La polémica indigenista y el socialismo de <i>Amauta</i>	65
7. Internacionalismo a contracorriente: la polémica con la Comintern	70
Parte II	76
Frantz Fanon: cultura, nación y anticolonialismo desde el Caribe	
1. El Caribe en el radio amplio colonización y la descolonización	78
2. El Caribe francés y Martinica	82
3. Discursos identitarios en el Caribe francófono	85
4. Tránsitos geográficos en la formación intelectual de Fanon: de Martinica a Argelia	93
5. El descubrimiento de África: Argelia desde Blida-Joinville	96
6. El inevitable “exilio”: Túnez y la militancia en el FLN	99
7. Ejes centrales en la obra de Frantz Fanon: la particularización de lo universal	100
Capítulo 3	
De la literatura indigenista a la cultura nacional: dos caras de un método crítico	116
1. Mariátegui y Fanon: sintonías con la tradición crítica (Gramsci, Williams, Said y Hall)	117
2. Mariátegui, la literatura indigenista y la creación de la peruanidad	123
3. Fanon, la cultura nacional y la superación del colonialismo	133
4. La cultura y el universal resignificado	146
CONCLUSIONES	154
Referencias bibliográficas	159

INTRODUCCIÓN

Hace algunos meses la revista *Cuadernos de literatura* (n° 35) publicó un provocador artículo de John Beverley titulado “El ultraizquierdismo: enfermedad infantil de la academia”. Retomando el clásico panfleto de Lenin “Acerca del infantilismo ‘izquierdista’ y del espíritu pequeñoburgués” (1918), el académico de Pittsburgh se propone abrir un debate sobre –o bien una querrela– contra la tendencia que él denomina “ultraizquierdista”, desarrollada al interior de la escena académica y del activismo intelectual en el contexto del posneoliberalismo latinoamericano. Dicho “ultraizquierdismo”, en sus recurrencias críticas –desactualizadas para él–, no lograría comprometerse con las grandes transformaciones de los gobiernos progresistas o socialistas de la región –Hugo Chávez/ Nicolás Maduro, Evo Morales, Rafael Correa, Cristina Kirchner, José Mujica y Dilma Rousseff–, sino más bien caería en la formulación de posiciones a contracorriente que restan apoyo a dichos procesos. Tras el argumento de que el socialismo es un “proceso”, no una utopía (24), pareciera ser que el alegato de Beverley tiene un punto de partida equívoco: la constatación –a mi modo de ver bastante tardía– de que el paradigma que sustenta la consolidación de los estudios culturales –a saber, la renovación de un pensamiento de izquierda en el contexto de la hegemonía neoliberal de los años noventa– resulta anacrónico para el marco histórico actual y que, por tanto, de lo que se trata hoy es de reconocer la doble temporalidad que conlleva la política: un más allá (la utopía) y un aquí y ahora (ganar elecciones) (26).

Si bien lo que Beverley, al parecer, se propone es establecer una crítica general a una tendencia que él observa a grandes rasgos en los estudios latinoamericanos contemporáneos¹, pasa por alto dos aspectos fundamentales sobre esta cuestión: uno, la necesaria preocupación por las características y evoluciones particulares de los llamados progresismos latinoamericanos a nivel particular (nacional) –el proceso boliviano distinto del venezolano; el ecuatoriano distinto del argentino, etc.–; dos, seguir, de alguna forma, la saludable premisa gramsciana “pesimismo del intelecto, optimismo de la voluntad”.

¹ Utiliza como ejemplo la crítica que Catherine Walsh realiza al gobierno de Correa por su giro desarrollista, que al modo de ver de la intelectual postcolonial resulta más nocivo que el neoliberalismo dado que viola los derechos de la tierra y de los grupos indígenas “pero ahora bajo el manto de un gobierno popular, redistributivo, ‘plurinacional’” (23-24).

No podemos desconocer que el panorama político que el posneoliberalismo despliega ha significado un efectivo retroceso de las hegemonías neoliberales y, por tanto, de la correlación de fuerzas a escala regional. Sin embargo, ello no significa que dicha tendencia conduzca, en bloque, a un proceso de transformación del poder. Menos aún, que lleve consigo la voluntad de erradicar la herencia colonial del Estado y su colonialismo interno, cuestión que sí constituiría un nuevo horizonte político para la región². Los procesos de “toma del poder” que por vía electoral se han instalado en el Estado, han pretendido movilizar, en el mejor de los casos, gobiernos populares, o bien, en otros, una democratización populista que, en su revés, alberga la rearticulación de los intereses de las burguesías nacionales.

Es así como, de manera subyacente, la provocación de Beverley nos conduce a un antiguo núcleo problemático de los proyectos contrahegemónicos: el debate sobre las formas de adhesión y filiación con las estrategias políticas dominantes –la historia del Partido Comunista es un caso ejemplar de ello– que, en muchos casos, oscurece la mirada crítica y diferencial. Sería un error desconocer que históricamente la disidencia y la crítica no sólo han sido saludables, sino también fundamento de la creatividad y renovación de las posiciones contrahegemónicas. No podría pensarse la relevancia de un Antonio Gramsci, de un José Carlos Mariátegui o de un Frantz Fanon sin esa doble convergencia entre la adhesión a los procesos de transformación –el socialismo, la teoría revolucionaria- y la crítica a las líneas dominantes en el “aquí y ahora”.

En un contexto en que la globalización y el multiculturalismo han absorbido en gran medida las expresiones políticas, ideológicas y culturales diferenciales, como también despolitizado las luchas que históricamente se oponen a las lógicas expansivas de una modernidad instrumental que subordina sus propios principios emancipatorios, una perspectiva anticolonial no sólo es necesaria, sino también debiera ser la punta de lanza de los procesos de rearticulación política a nivel regional. El anticolonialismo en América Latina y el Caribe es una expresión discursiva y política de amplio alcance que corre en paralelo a las distintas formas de continuidad colonial que se expresan hasta nuestra

² Por ello es necesario mirar estas transformaciones de forma diferencial. En el caso de Ecuador y, especialmente, de Bolivia, los gobiernos sí consideran dentro de sus programas la descolonización del Estado y de las relaciones sociales. A lo que voy con mi llamado de atención sobre lo diferencial es ver cómo dichas tendencias se desarrollan efectivamente en cada Estado nacional.

actualidad. Gran parte de las críticas a los progresismos actuales tienen que ver con la forma en que estos modelos posneoliberales se posicionan y enfrentan el cúmulo de demandas que provienen desde los sectores populares, racializados, especialmente de parte de los movimientos indígenas contemporáneos y su complejo vínculo con el Estado republicano. Las reticencias, por ejemplo, de Silvia Rivera Cusicanqui respecto del proceso boliviano bajo la tutela del Movimiento al Socialismo (MAS) van en esa dirección, así como también los desencuentros entre la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y el gobierno de Correa en Ecuador. El debate en torno al colonialismo interno (González Casanova) y la colonialidad del poder (Quijano) tiene mucho que aportar de cara a las transformaciones que se han vivido a escala regional en las últimas décadas.

En este sentido, seguir las huellas del pensamiento anticolonial en América Latina y el Caribe tiene gran relevancia, dado que responde a una necesidad del momento, donde repensar las genealogías anticoloniales habilita una mirada crítica hacia el pasado que abre paso a un horizonte futuro. La presente tesis, atendiendo a estas problemáticas, propone pensar una tendencia al interior de la amplia genealogía del anticolonialismo, en tanto formación discursiva, que confirma su heterogeneidad dadas las diversas zonas culturales en que se manifiesta. Vale decir, una formación discursiva anticolonial que, desde la relectura de la historia y el debate cultural, plantea un universal alternativo desde las periferias racializadas y dependientes en el ancho marco de despliegue y permanencia del capitalismo y colonialismo moderno. Esta formación retoma la vitalidad de la crítica contextualizada, la cual lejos de complacer las tendencias dominantes repiensa el problema colonial de cara a una alternativa descolonizadora, sin quedarse limitada por los particularismos étnicos, nacionales, etc.

Con este propósito nos proponemos abordar el pensamiento anticolonial de José Carlos Mariátegui (1895-1930) y Frantz Fanon (1925-1961), reconociendo la heterogeneidad espacial, temporal e ideológica entre ambos pensadores, considerándolos en el marco de la historia intelectual de América Latina y el Caribe, específicamente en el periodo histórico que transita desde la década del veinte a los sesenta. José Carlos Mariátegui y Frantz Fanon son representativos de dos zonas culturales –a saber, el Caribe y la zona andina– altamente conflictivas en términos socioculturales y socioraciales. Ellos no sólo aportan a la configuración de un diagnóstico de la continuidad colonial conducente a

una apuesta descolonizadora en dichos territorios –Fanon contra el colonialismo clásico, Mariátegui contra la continuidad colonial en la república–, sino también articulan un proyecto intelectual y político que congenia productivamente lo tradicional y lo moderno en tanto sustento de la utopía de la liberación.

Con anterioridad se han sugerido conexiones entre ambos intelectuales (Melis, 1979; Beigel, 2005); no obstante, ello no se ha traducido, hasta el momento, en un estudio comparativo y contrastivo entre ambos que tenga como fin profundizar un diálogo entre sus trayectorias y propuestas. Menos aún se ha realizado una lectura que interconecte el debate anticolonial de las zonas culturales que representan. Si bien se entiende que esta propuesta podría acusarse de extemporánea –leer a un intelectual del veinte en diálogo con uno de los sesenta³–, más que el contraste comparativo sincrónico, nos interesa una mirada diacrónica atenta a las continuidades y rupturas que ambos intelectuales representan. Esta atención diacrónica sobre las continuidades y rupturas reúne las variables temporales, geográficas e ideológicas en un objeto de estudio conformado por la escritura y reflexiones de estos intelectuales respecto de la cuestión colonial y nacional en los proyectos de liberación de estas regiones, donde el método crítico que ellos ejecutan ubica a la cultura y la literatura en el centro de su despliegue.

Siguiendo –por cierto, de una forma más modesta– el ejercicio que Acha y D’antonio (2010) realizan en su cartografía del marxismo latinoamericano, nos proponemos ver, a partir de estos intelectuales, una de las formaciones que conforman la heterogeneidad interna del anticolonialismo latinoamericano y caribeño. En esa vereda, nos interesa reconocer la existencia de una tradición anticolonialista heterogénea que, en su calidad de formación discursiva, contiene otras sub-formaciones más específicas donde el peruano y el martiniqueño representan lo que provisoriamente hemos querido llamar como un anticolonialismo “de perspectiva universal”. Esta perspectiva universal, para quien escribe, surge a partir del cruce que se efectúa entre (a) la apropiación heterodoxa de los grandes debates teóricos europeos, (b) un lugar de enunciación periférico que actualiza las tradiciones que le preceden –en Mariátegui el indigenismo, en Fanon la negritud– para proyectar un horizonte de transformación humana global y (c) la insistencia en hacer de la

³ La obra de Fanon se desarrolla principalmente en los años cincuenta, desde la publicación de *Piel negra, máscaras blancas* en 1952. Lo tomamos como un intelectual de los sesenta, dado que su figura intelectual –y su recepción– funciona como una especie de antesala de espíritu de dicha década.

cultura la plataforma necesaria para configurar sus proyectos críticos y los contenidos de la utopía.

Esta última dimensión –la cultural– es crucial. Tanto Fanon como Mariátegui podrían inscribirse sin problemas dentro de la teoría crítica latinoamericana (Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, Fernando Ortiz, Ángel Rama, Antonio Cornejo Polar, Antonio Cándido, Silvia Rivera Cusicanqui), que hace del debate cultural su terreno privilegiado para pensar la tensión entre lo universal y lo particular, configurar la utopía de la liberación y pensar los sujetos de esa transformación (el indio, el colonizado, el mestizo, etc.). Como puede advertirse, en la teoría crítica latinoamericana, estas cuestiones, así como también el problema de la herencia y la creación, lo mestizo, lo híbrido, lo heterogéneo, lo *ch'ixi*⁴, conforman la base epistemológica desde la cual se piensa América Latina y el Caribe de forma situada y sensible a los conflictos propios de la continuidad colonial. Mariátegui y Fanon aportan de manera decisiva a ese debate, sin relegar el problema cultural a un segundo plano, sino como parte integrante y fundamental de su anticolonialismo y del proceso de consolidación de la nación. La cultura y la literatura son tanto la expresión de las transformaciones en curso –estructuras de sentimiento– como el terreno de la imaginación política. De allí que ambos dediquen una porción significativa de su obra a pensar estas cuestiones, en el caso de Mariátegui a través de revisión de la literatura indigenista y en el de Fanon en su concepto de la cultura nacional.

Así, nuestra hipótesis de trabajo estriba en cómo estos intelectuales –a pesar de su pertenencia a zonas culturales distintas– exponen una dinámica de continuidad y convergencia que se articula en torno a tres ejes: a) una formación intelectual en el marco del pensamiento occidental-europeo que dialoga con las tradiciones, fuentes y experiencias de sus zonas culturales de origen; b) el llamado de atención que ambos hacen sobre la heterogeneidad cultural interna de los territorios que han tenido procesos de dependencia; c) la centralidad que ambos le asignan a la cultura en el marco de un proyecto utópico que tiene como horizonte la transformación de las condiciones sociales estructurales heredadas del colonialismo.

⁴ Metáfora conceptual de Silvia Rivera Cusicanqui para referir a la coexistencia antagónica de las diferencias culturales o la complementareidad de sus componentes en un relato arraigado en las prácticas del presente. (*Ch'ixinakax utxuwa* 70-71)

Esta tesis organiza sus contenidos en torno a tres capítulos. El primero, titulado “La cultura situada. Hacia un itinerario del pensamiento anticolonial”, sitúa nuestro punto de partida para hablar de anticolonialismo en Mariátegui y Fanon, entendiendo que una definición de anticolonialismo es compleja por su lugar de enunciación, por cómo ella encara la representación política y simbólica de los sujetos oprimidos y, finalmente, por su manera de insertarse en el debate sobre el lugar de la cultura en la tradición crítica latinoamericana. El segundo, “José Carlos Mariátegui y Frantz Fanon. Trayectorias intelectuales en la intersección de lo universal y lo particular”, explora la formación intelectual de ambos pensadores y políticos desde el eje de lo universal y lo particular con el fin de situar sus trayectorias en relación a las zonas culturales a las cuales pertenecen y el campo intelectual en el que se insertan. Por último, el tercero, “De la literatura indigenista a la cultura nacional: dos caras de un método crítico”, constituye el momento dialógico y contrastivo entre ambos autores atendiendo a los vínculos entre cultura y anticolonialismo y los estadios del método crítico de ambos intelectuales despliegan en sus escritos.

Para finalizar, un breve comentario sobre el título de esta tesis. La cita “Todo lo humano es nuestro” proviene de la presentación al primer número de la revista *Amauta* en 1926. Esta afirmación, de alguna forma, resume la actitud vanguardista y universalista que atraviesa este anticolonialismo: un ideario que reconociéndose en un lugar de enunciación periférico quiere hacer suyo el escenario mundial. Ese espíritu con el que se inaugura *Amauta* permanece en la escritura de Fanon, sin duda. A pesar de referir a contextos históricos distintos, la continuidad colonial y los esquemas de dependencia estructural reflejados en las escisiones sociales, se reactivan, una y otra vez, en estos escritores. Ambos, críticos de su periodo y de las tradiciones que les preceden, proyectan una utopía de liberación que se erige desde las contradicciones y tensiones sociales y simbólicas propias de sus zonas culturales. Pero esta utopía no constituye, solamente, un más allá, sino un espíritu que se inicia en las prácticas cotidianas, en el diálogo, la “interacción”, la representación y la actualización de los imaginarios que los atraviesan. Tampoco propone una inversión de las estructuras opresivas de su presente –un Pachacuti-, sino su transformación, su superación. Así, lo universal se resignifica, porque más allá de la nación –por cierto, necesaria para la descolonización– se abre la posibilidad de una humanidad alternativa: aquella que se anuncia desde el cisma producido por el arte y la literatura del

indigenismo y de la cultura nacional. Más allá del horizonte nacional y descolonizador se abre la posibilidad creativa de lo nuevo.

Capítulo 1

La cultura situada.

Hacia un itinerario del pensamiento anticolonial

De la ideología anticolonial a una política anticolonial: lugares de enunciación

Inclinarse por lo anticolonial como una posición política o intelectual implica, en la actualidad, enfrentar una serie de problemáticas en torno a la definición del colonialismo en tanto fenómeno. Diversas tradiciones se entrecruzan al sondear una respuesta en relación a los límites del colonialismo y sus significados para la historia de nuestra región más próxima, América Latina y el Caribe, así como también para las más lejanas, África y Asia. El liberalismo, tempranamente, tuvo una posición contraria a la permanencia del modelo colonial –recordar los contornos del debate abolicionista respecto de la rentabilidad económica de la trata esclava-. El marxismo occidental lo postula como una fase avanzada y necesaria del capitalismo que anuncia la transición hacia el socialismo; el marxismo latinoamericano, por su parte, busca alternativas teóricas más acordes a las realidades políticas y económicas locales. Desde otra trama, a partir de los años 50, las ciencias sociales latinoamericanas y caribeñas, circundadas por las tesis “dependentistas”, interpretan a su modo el fenómeno de la herencia colonial –el capitalismo periférico, la heterogeneidad estructural, la interdependencia entre desarrollo y subdesarrollo, etc.–. Más recientemente, desde el campo académico, las elaboraciones teóricas decoloniales o de la “inflexión decolonial” (Restrepo y Rojas, 2010) apoyadas en Quijano (1992; 2000a; 2000b), postulan la existencia de una “colonialidad”.

Hace ya algunas décadas y desde otra vereda, se robustece en el terreno histórico y social, un polo de tensión constituido por el movimiento de indígenas y afrodescendientes, cuyo rol ha sido expresar la continuidad de patrones opresivos hacia los sectores racializados e históricamente excluidos, como también advertir una persistencia estructural de lo colonial tanto en las prácticas sociales como en la estructura del Estado. En todas estas vertientes –expresadas por cierto someramente a modo de ejemplificación– los límites de lo colonial son un lugar de disputa y posicionamiento. Todas ellas tienen en mayor o menor medida presencia en la actualidad, por tanto constituyen activamente –algunas de forma más visible que otras– una compleja cartografía del debate sobre lo colonial, que se

traduce en lecturas y prácticas, en algunos casos incluso antagónicas, en torno a la definición de lo colonial y postcolonial en nuestra región, como también respecto de los disputados trayectos de una herencia “activa”, lejana a extinguirse.

La idea de una continuidad colonial en América Latina y el Caribe, como puede advertirse, no constituye una tesis ampliamente aceptada. No sólo por el evidente retroceso del colonialismo clásico luego de la segunda guerra mundial, sino también porque en América Latina tras las independencias y posteriores repúblicas se promovió desde las élites criollas un quiebre tajante con el pasado colonial, cuando no, la inauguración de una nueva época. No obstante, a esas independencias y, por sobre todo, a la construcción del Estado republicano sobreviven estructuras del colonialismo de antaño, desplegadas ahora con otro tipo de sofisticaciones tanto en las formaciones estructurales como en las relaciones sociales de nuestra región, donde la historia –y su relato- ha contribuido a la permanencia de una balcanización social, económica, política y racial.

El geógrafo marroquí Yves Lacoste (1929-) acierta al señalar que uno de los primeros obstáculos teóricos que el colonialismo nos arroja es su alto grado de heterogeneidad (1). Si el fenómeno colonial es un terreno complejo, considerando al menos los dos modelos básicos, de asentamiento y de explotación, por supuesto que el fenómeno postcolonial también lo es, incluso en una escala mayor. Para Lacoste, dichas dificultades que arroja el estudio del problema colonial y postcolonial refieren a la falta de una teoría y metodología sincronizadas para abordar globalmente un fenómeno asistemático que comprende, a la vez, patrones comunes a escala global, y divergentes a escala local.

Lo de Lacoste es una advertencia certera y pertinente; no obstante, ello no impide que podamos reconocer continuidades en la “cuestión” colonial y postcolonial. Existe un anclaje posible para acordar las raíces del colonialismo en un marco de larga duración: comprender el colonialismo como un fenómeno particularmente moderno, parte de la misma energía histórica que impulsa las distintas fases del capitalismo y sus secundadas expansiones territoriales, como también –por qué no- el fenómeno globalizador que nos habita en la actualidad⁵.

⁵ Me parece que la lectura de Rojo (2006), donde la pregunta por la globalización conduce a los orígenes del fenómeno expansivo del capital, nos entrega luces sobre las transformaciones al interior de la modernidad entendiendo que la postmodernidad nunca fue una ruptura sino una continuidad con los patrones globales que guían la actividad humana hace siglos. Como también que el motor que impulsa la modernidad, él lo llama

Es un caribeño, Eric Williams (Trinidad y Tobago, 1911-1981), quien se propone indagar en el entramado histórico de dicha energía moderna, sus continuidades y rupturas en diálogo con uno de los pasajes más vergonzosos en la historia de la humanidad occidental: la trata esclava. *Capitalismo y esclavitud* (1943) despeja las dudas posibles sobre la existencia de una modernidad que, en su lógica instrumental y económica, tuvo como parte de sus componentes esenciales el colonialismo y esclavitud. Es más, Williams quiere comprobar, vía su estudio económico, cómo el suministro de capital proveniente de la instalación y posterior destrucción del sistema esclavista financió la revolución industrial (1). De esa forma, compone un retrato certero del impulso expansivo moderno y las paradojas asociadas al auge y caída de la trata esclava como sistema, ejercicio que le permite contrastar, implícitamente, la versión de un anticolonialista del siglo XX –la suya– con las posiciones anticolonialistas y abolicionistas del periodo abordado (Siglos XVII y XVIII). Así, el historiador trinitense, reúne en su libro las temporalidades de dos anticolonialismos constitutivos de dos tradiciones discursivas que no por su oposición al modelo, pueden inscribirse dentro de una misma vereda. Dichos anticolonialismos ilustran dos lugares de enunciación que, a su vez, definen posiciones antagónicas dentro de la misma negativa al fenómeno colonial y, en particular, a la trata esclava. Distinciones de este tipo son necesarias a lo ahora de abordar lo anticolonial en un marco panorámico amplio: no es lo mismo hablar contra la trata esclava desde el centro del modelo, que representar la posición de los herederos de una formación social signada por un modelo esclavista necesario para la existencia del trabajo libre en otras latitudes.

El ejemplo de Williams nos es útil para introducir lo que entenderemos aquí como discurso anticolonial. Nuestra concepción de lo anticolonial se diferencia de lo que podría denominarse “ideología anticolonial” en el sentido del sociólogo francés Marcel Merle (“El anticolonialismo”), quien realiza un exhaustivo recorrido por la historia del anticolonialismo, entendiéndolo como una ideología engendrada por la misma colonización en tanto se origina como su contraparte. A partir de esa premisa –e intentando destrabar los juicios de derecha izquierda–, Merle se aboca a rastrear las distintas modulaciones de la ideología anticolonial –su presencia en el discurso político, filosófico, económico– en el

“la energía histórica moderna” que es la misma desde la primera expansión Wallersteiniana (1450-1650) a la actualidad. Eso significa que los cambios que vemos desde ese entonces hasta hoy son cuantitativos y no cualitativos (Rojo, *Globalización e identidades* 78)

ancho marco temporal de la colonización; por sobre todo desde la revolución francesa hasta los procesos de descolonización del siglo XX. De esa manera, oscila en su análisis desde el anticolonialismo liberal (en el marco del abolicionismo) pasando por Marx (y su relectura de A. Smith) hasta el socialismo (tanto en sus versiones socialistas utópicas como también las variantes soviéticas). Su recorrido es exhaustivo: busca las huellas de un pensamiento anticolonial en un ancho marco de contextos y tradiciones políticas; no obstante, para él, el anticolonialismo es sólo una ideología –por cierto, en sí misma contradictoria– y en cuanto tal posee escasa prolongación política, especialmente en el desarrollo de las utopías izquierda. Contraria a su postura, sería la versión de un anticolonialismo entendido como parte constituyente de los sujetos históricos que reclaman su emancipación; es decir, el anticolonialismo como una de las grandes aristas críticas sobre el curso de la modernidad, una formación discursiva de resistencia y oposición con diversas modulaciones, de amplia expresión temporal y territorial que se traduce en prácticas políticas concretas en América Latina y el Caribe: desde el cimarronaje hasta el debate intelectual republicano.

Como debe advertirse ya, la lectura economicista de Merle sobre el fenómeno colonial invisibiliza tanto al sujeto histórico y su posibilidad de agencia, como los distintos niveles en que el colonialismo se expresa, continúa y se profundiza; por ejemplo, los patrones coloniales persistentes en las esferas sociales y culturales que sobreviven al interior de las sociedades “descolonizadas”. El anticolonialismo no es exclusivo del discurso filosófico-económico, ni está circunscrito sólo a la evaluación ética de la empresa esclavista; el anticolonialismo, tal como lo entenderemos aquí, refiere a un lugar de enunciación anticolonial, condición de posibilidad para una política anticolonial. Desde allí, podría pensarse que, por ejemplo, la diferencia entre Adam Smith y Eric Williams no sólo radica en la filiación política, sino, principalmente, en el lugar de enunciación. Dentro de la tradición anticolonial de América Latina y el Caribe, dicho lugar permite crear alternativas al binomio colonización/descolonización, así como también visibilizar continuidades en las formas de exclusión y marginación a escala regional a nivel de las jerarquías de poder social (Estado-nación), geopolítico (Metrópolis-periferia) y cultural (dominadora-oprimida).

La interpelación política que surge desde un lugar de enunciación anticolonial implica, necesariamente, una rehistorización del colonialismo, su temporalidad y

despliegue espacial. En ese vuelco hacia la reescritura de la historia existe un cierto consenso respecto del origen moderno y económico de la colonización entendido como una energía histórica que se prolonga hasta nuestra actualidad. De hecho, quienes sostienen la tesis de continuidad colonial, defienden dicha premisa. El reciente trabajo de Claudia Zapata *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile...* (2013), además de interconectar amplias tradiciones teóricas anticoloniales (del Caribe, África y América Latina), en un plano más específico, destaca la persistencia de la tesis de la continuidad colonial en los movimientos indígenas actuales y sus intelectuales. Dicha tesis comprende contenidos variados, no obstante, me parece que son dos las elaboraciones teóricas que mantienen mayor impacto en los debates actuales sobre el tema: el concepto de colonialismo interno presentado en los sesenta por Pablo González Casanova y la colonialidad de Aníbal Quijano, intelectual bisagra entre las ciencias sociales de los sesenta y la tendencia decolonial que se inicia en los noventa. Veamos cada uno.

El sociólogo mexicano, Pablo González Casanova, productivizando el uso del concepto de colonialismo interno que C. Wright Mills propusiera en el '63, retoma una antigua discusión abandonada por el pensamiento marxista, revolucionario o de liberación, a saber, los contenidos de las condiciones de explotación y sus dinámicas al interior de las naciones:

El colonialismo interno corresponde a una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos, distintos. Si alguna diferencia específica tiene respecto de otras relaciones de dominio y explotación (ciudad-campo, clases sociales) es la heterogeneidad cultural que históricamente produce la conquista de unos pueblos por otros, y que permite hablar no sólo de diferencias culturales (que existen entre la población urbana y rural y en las clases sociales) sino de diferencias de civilización. (Casanova, *Sociología de la explotación* 240)

En su redefinición del concepto hacia el 2006, siguiendo al Marx de *El capital*, Casanova señala que si un país se enriquece a expensas de otros países y una clase a expensas de otras clases, en muchos países que provienen de la conquista a esas dos formas de enriquecimiento se añade la del colonialismo interno (Casanova, "Colonialismo interno" 410). Si bien la genealogía del concepto proviene de Lenin, prontamente fue relegado a un segundo plano por la supremacía de "la cuestión nacional" –entendida por Casanova como

un eufemismo de colonialismo interno⁶– en el diagnóstico y programa dirigido a las naciones categorizadas como “feudales” o “semi-feudales”. Casanova ve en cómo el marxismo transitó de espaldas al problema interno –salvo por un par de excepciones–, la gran contradicción histórica de los movimientos socialistas: lograr la convergencia entre la revolución socialista y la revolución nacional, que nosotros reconoceremos en varios momentos de esta tesis como una de las formas de conjunción entre lo universal y lo particular.

La propuesta de González Casanova sobre el colonialismo interno ha tenido una recepción inusitada en el pensamiento anticolonial de América Latina y el pensamiento indígena e indianista contemporáneo. Esa recepción puede explicarse por ser un concepto desprovisto de ortodoxia, explicativo y sensible a las transformaciones en el sistema de acumulación y en las relaciones sociales de explotación y dominación activas en cada una de las escalas afectadas (regional, nacional, continental, mundial). Su potencialidad mantiene vigencia, siempre y cuando, como advierte él mismo, el concepto no ceda ante mistificaciones que aislen su potencialidad explicativa⁷ sobre los problemas centrales de nuestras formaciones sociales regionales.⁸

El segundo concepto que queremos destacar, la colonialidad del poder de Aníbal Quijano, es más popular que el del sociólogo mexicano dentro de los circuitos académicos postcoloniales y decoloniales. A pesar de considerarse el punto de partida del pensamiento decolonial⁹ (Mignolo, Dussel, Lander, Grosfoguel, etc.), Quijano mantiene una cierta

⁶ Es necesario señalar, desde ya, que el eufemismo que Casanova detecta en “la cuestión nacional” es el punto polémico que Mariátegui tendrá tanto con Haya de la Torre como con la Comintern, cuestión que desarrollaremos en el segundo capítulo. Es decir, el fomento del desarrollismo al interior de los territorios históricamente colonizados consiste, para Casanova y para Mariátegui, en el desarrollo de un capitalismo nacional tutelado por las burguesías locales.

⁷ Las cinco mistificaciones más populares que señala son: a) su escisión de las clases sociales y las relaciones de explotación; b) no se lo conecta con la lucha por el poder efectivo de un estado nación multiétnico, o poder alternativo socialista; c) su versión conservadora lo conduce al etnicismo, es decir la balcanización de las luchas –estrategia por cierto, primaria del imperialismo–; d) se rechaza su existencia en nombre de la lucha de clases, perspectiva correlativa a la ortodoxia marxista; e) rechazar el concepto con argumentos de la sociología, antropología o la ciencia política estructural funcionalista que resuelve los problemas de la “sociedad tradicional” con modernización, desarrollo, igualdad ante la ley (“Colonialismo interno” 416-417)

⁸ Un ejemplo productivo de esa continuidad del concepto está en el libro coordinado por Xabier Albo y Raúl Barrios *Violencias encubiertas en Bolivia* (1993).

⁹ La corriente decolonial surge desde Quijano y su diálogo con Wallerstein, y se activa como perspectiva teórica a fines de los noventa en el grupo de trabajo “Transmodernidad, capitalismo histórico y colonialidad: un dialogo postdisciplinario” (1998) que tuvo como sede la Universidad del Estado de Nueva York (SUNY) donde convergen: Wallerstein, Mignolo, Dussel, Grosfoguel, Quijano (Restrepo y Rojas 31). En la *Inflexión decolonial* (2010) Eduardo Restrepo y Alex Rojas, caracterizan al grupo como una “comunidad de

autonomía teórica. El núcleo de su propuesta radica en mirar más allá del plano económico del colonialismo clásico (trabajo forzado, explotación, dependencia geopolítica) con el fin de detectar y sistematizar las persistencias coloniales en sociedades “descolonizadas”. Es decir, entender lo colonial como un sistema de relaciones sociales amparado en un modelo de explotación y segregación que para el caso de América Latina y el Caribe trasciende la formación de los Estados nacionales vía la “colonialidad”. Para Quijano, en América Latina se desarrolló una independencia (refiriéndose a los procesos independentistas de inicios del XIX) sin descolonización, es decir, que el Estado republicano no logró conformarse como una nación moderna, ya que se edifica sobre bases coloniales, reproduciendo en la esfera social sus patrones de organización y segregación social y racial. Dice Quijano:

el proceso de independencia de los Estados en América Latina sin la descolonización de la sociedad no pudo ser, no fue, un proceso hacia el desarrollo de los Estados-nación modernos, sino una rearticulación de la colonialidad del poder sobre nuevas bases institucionales. Desde entonces, durante casi 200 años, hemos estado ocupados en el intento de avanzar en el camino de la nacionalización de nuestras sociedades y nuestros Estados. Todavía, en ningún país latinoamericano es posible encontrar una sociedad plenamente nacionalizada ni tampoco un genuino Estado-nación. La homogeneización nacional de la población, según el modelo eurocéntrico de nación, sólo hubiera podido ser alcanzada a través de un proceso radical y global de democratización de la sociedad y del Estado. (“Colonialidad del poder...” 236)

La idea de una independencia sin descolonización es la base para plantear la existencia efectiva de una continuidad colonial que trasciende la república, la cual tempranamente fue alertada por nuestros primeros intelectuales anticoloniales –desde José Martí en adelante. La clave del fracaso independentista radicaría en la ausencia de una democratización capaz de transformar el poder y articular una cohesión nacional desracializada –entendiendo la raza como patrón de clasificación social que permite justificar la explotación y las desigualdades sociales– en el Estado. Incluso Quijano va un poco más allá, y atendiendo a las dificultades que impone una desracialización fallida repiensa el sistema de clases marxista desde un esquema de clasificación social (Quijano, “Clasificación social y colonialidad del poder”).

conocimiento”, caracterización pertinente en la medida en que quienes participan no comparten una doctrina, sino abordan el problema de la modernidad/colonialidad desde diversas perspectivas disciplinares y trayectorias intelectuales. De allí que veamos diferencias sustantivas, por ejemplo, entre Wallerstein y Mignolo.

Como se puede advertir, la tesis de la continuidad colonial tiene distintas desembocaduras conceptuales y recepciones, entre las cuales incluso podría consignarse en un marco más amplio el tratamiento de problema colonial que se da desde José Martí a las teorías de la dependencia¹⁰ como parte del mismo proceso. En lo referido a los dos conceptos centrales que hemos reseñado aquí, no faltan posicionamientos. Por ejemplo, la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui señala explícitamente su preferencia por el sociólogo mexicano antes que la propuesta del peruano, ya que esta última referiría a un “estado” del colonialismo y la primera a un “activo” del colonialismo (Rivera Cusicanqui y Sousa Santos, “Conversa del mundo”). Esa diversidad de posicionamientos y de matices en la conceptualización constituye el correlato de la especificidad con que el colonialismo se expresa en, como diría Pedro Henríquez Ureña, cada una de las zonas culturales de nuestra región. Dichas variaciones versan sobre las disímiles experiencias de colonialismo clásico – a grandes rasgos, colonias de asentamiento o explotación- y sus formaciones sociales implicadas. Con todo, a pesar de los particularismos, el proceso de racialización de la población es global y en esa dimensión radica una de las mayores expresiones de la persistencia colonial hasta nuestra actualidad.

Las zonas culturales –nuevamente en el sentido de Ureña- nos permiten evaluar de modo particularizado los tipos de colonialismo y sus procesos de racialización internos en una escala histórica y espacialmente manejable. El Caribe y la zona andina, las dos zonas culturales que nos ocupan en esta tesis, son las de mayor conflictividad racial y heterogeneidad: entendiendo que en ellas el proceso de “integración” social fue especialmente fallido. El Caribe con una población indígena exterminada en el primer periodo de asentamiento que, posteriormente, fue reemplazada por esclavos africanos y después de la abolición, por indios y culés, no puede sino traer como resultado una formación social donde la violencia y el desarraigo se encarna en sus cimientos fundacionales. La zona andina con una población indígena local –aymara y quechua, principalmente– que convivió con la población entrante a pesar de las vejaciones y la explotación forzada. Dicha coexistencia conflictiva entre poderes, razas y culturas en condiciones desiguales explica por qué el colonialismo, desde sus inicios, se topó con

¹⁰ Aquí la pluralidad de las teorías dependentistas –que en general se consideran como “la teoría de la dependencia”– está señalada en el sentido de Fernanda Beigel en “Vida, muerte y resurrección de las teorías de la dependencia”.

fuertes de polos de resistencia a sus estrategias de coerción. Por ello, la conflictividad entre el colonialismo y la anticolonialidad es una extensísima línea histórica de tensión en nuestras regiones, manifiesta con mucha intensidad en el Caribe y la zona andina. Frantz Fanon y José Carlos Mariátegui se inscriben en dicha línea de resistencia al colonialismo en tanto continúan la línea de la acción descolonizadora inspirada en las prácticas de resistencia de antaño –el cimarronaje y los ayllus–, pero también la renuevan mediante una imaginación política que se ancla en la utopía moderna de la liberación.

Dentro del anticolonialismo político, la función pública de los intelectuales ha sido crucial para resquebrajar las tiranías de las continuidades coloniales¹¹. Fanon y Mariátegui productivizan muy bien ese lugar, generando una convergencia entre los sectores silenciados y la esfera intelectual que opera en tres niveles: primero, vía la recuperación de un pasado tradicional marginado por la historia oficial; segundo, mediante una actitud generacional vanguardista que asume como rol histórico propio movilizar las pautas del debate; y tercero, encarnando un concepto moderno de intelectual donde éste se considera como una figura que debe cumplir un rol visible en la esfera pública.

Es legítimo preguntarse hoy por la vigencia de lo anticolonial, considerando que el debate abierto por Mariátegui y continuado por Fanon, luego de los movimientos de liberación nacional en África, entró en retroceso como fuerza social descolonizadora. Dicho retroceso incita a hacer un doble balance: uno, hacia los mismos procesos de liberación nacional, otro hacia nuestra actualidad, considerando que a pesar de los cambios evidentes en la correlación de fuerzas del mapa mundial, aún persisten tendencias globales de aquella correlación. Sobre lo primero, me parece acertada la lectura de Wallerstein y su revisión crítica de los movimientos de liberación nacional –considerados por él como parte de los movimientos antisistémicos– donde diagnóstica que el vuelco nacionalista –sobre el cual, por cierto, Fanon advierte– no alcanzó la perspectiva global –de sistema-mundo– que requería como fuerza histórica (Wallerstein, “El CNA y Sudáfrica” 27-28). Es decir que la apuesta anticolonialista no dio el ancho en cuanto a la potencialidad que demandaban las transformaciones sistémicas instaladas en su horizonte político. Sobre lo segundo, yo recuperaría el ejercicio de Grínor Rojo, Claudia Zapata y Alicia Salomone en

¹¹ Entendemos a los intelectuales en el sentido de Gramsci (1967) y la posterior reconceptualización de Said (1993).

Postcolonialidad y nación (2003), especialmente respecto a su ensayo sobre volver a pensar la nación como una escala necesaria para las luchas de descolonización en nuestra sociedades neoliberales y teorizadas como postmodernas. Si bien el libro no se propone señalar estrategias y tampoco reconstruir todas las tradiciones de lucha social y popular –por cierto, integrantes de la idea de nación que los autores manejan–, sí es claro y productivo en la recuperación de un concepto de nación de alto vuelo, presente –con continuidades y rupturas– en nuestros intelectuales latinoamericanos y caribeños más influyentes¹².

En estas primeras décadas del siglo XXI, donde el multiculturalismo es el rostro que nos impone la homogeneidad globalizada, el multiculturalismo de folklore, de los coloridos superficiales y prácticas deshistorizadas¹³, se integra las identidades en un patrón global de un pasado histórico anecdótico, difuminando al sujeto político (Antileo, “Migración Mapuche y continuidad colonial”). El multiculturalismo esconde las estrategias más visibles de las prácticas coloniales actuales y sus evidentes continuidades con las de antaño. Una visibilización de las persistencias coloniales y de sus polos de resistencia como anticoloniales, contribuye a aclarar medianamente un panorama de tensiones sumergidas en relativismos cada vez más prolongados.

No sólo la herencia de lo colonial sino parte de la estructura colonial se mantiene hoy en las relaciones sociales, así como también en el Estado. En ese sentido, recuperar una tradición anticolonial moderna, cuyo foco sea retomar las tradiciones del pasado, como también una función pública de la utopía intelectual con fines transformadores, nos

¹² Por cierto, el foco argumental de *Postcolonialidad y nación* es un poco más preciso y dirigido: un alegato contra el relegamiento del problema nacional y su conceptualización asociada, por parte de los estudios postcoloniales. Pero también, constituye una apuesta por teorizar, desde fuera de la academia estadounidense y a partir de un espacio latinoamericano, una idea de nación externa a los marcos restrictivos del nacionalismo. Recuperando el problema intrínsecamente moderno respecto del vínculo entre Estado y nación, los autores proponen que ambas categorías corresponden a naturalezas diferentes. De hecho el guión entre ambos conceptos estaría reflejando gráficamente esa distinción (31). Por una parte, la nación expresaría la voluntad y la memoria de una comunidad que se reconoce en una historia y tradición común. Por otra parte, el Estado constituye la forma política en que se administra el poder. La formación moderna de los Estados nacionales no europeos reinventó o derechamente inventó las tradiciones nacionales para cohesionar bajo otros principios la unidad política naciente. Esa necesidad de invención dirigida no responde a una demanda desde la nación (la sociedad civil), sino a los requerimientos de un Estado que se instala en el mapa como territorio autónomo y requiere de una estabilidad para relacionarse, negociar e intercambiar tanto con sus pares, como con las grandes potencias. Esto confirma que el Estado puede construirse al margen de la nación, incluso excluyendo a la nación. Por ello, el desafío es que el Estado pueda ser la herramienta política de la nación y no al revés.

¹³ Varios autores y dirigentes sociales ya han profundizado en esto: Díaz Polanco (2006), Žižek (1998), Hall (2003), Antileo (2012), entre otros.

conduce a discutir el multiculturalismo y su lógica asimilacionista, como también darle contenido y fuerza histórica a un proceso extenso de articulación política, de largo aliento, que se mantiene activo en nuestra actualidad.

Sujetos y discursos: el problema de la representación

Lo anticolonial es más que un compendio de estrategias, sujetos y subjetividades homogéneas. Hablamos de discurso anticolonial ante la existencia de individuos y/o colectivos que se ubican en una franja de oposición a la hegemonía colonial o sus herencias, tensionando las condiciones de opresión objetivas y subjetivas, asumiendo un rol público en el debate político desde la relectura del pasado (rehistorización), imaginando políticamente el futuro mediante la crítica del presente. Muchas veces es la utopía la que, internamente, conecta ese pasado, presente y futuro. Ello trae consigo la reactivación y actualización de identidades –identidades étnicas, como también de clase– sustentadas por un pasado histórico común que reúnen sujetos del debate político –indígenas, mujeres, estudiantes, etc.– para instalar en el espacio público núcleos de contrahegemonía que, en el mejor de los casos, logran trasladar o desplazar las fronteras del debate a su favor. Por lo tanto, entendemos el anticolonialismo como un lugar de enunciación específico que habilita una imaginación y una práctica política descolonizadora, y circula en la esfera pública tensionando al Estado. Sus agentes son los intelectuales, en un sentido plenamente moderno, quienes utilizan ese lugar discursivo para avanzar en la esfera de lo político.

En la medida en que esa actividad pública se consolida en el tiempo emerge como una “formación discursiva” anticolonial, necesaria de pensar en términos de “formación” para ponderar su relevancia histórica¹⁴. El concepto de formación discursiva nos permite abordar la pregunta por la manera en que el anticolonialismo se instala y atraviesa un amplio marco histórico –por ello hablamos de tradición anticolonial– lo que, a su vez,

¹⁴ Foucault aborda extensamente en *La arqueología del saber* (1969) las formaciones discursivas, cuestión que quiero conectar, quizás heterodoxamente, con las tradiciones inventadas de Hobsbawm y las tradiciones selectivas de Raymond Williams. Los tres abordan un fenómeno común desde distintos matices: Foucault desde la perspectiva de la consolidación de un discurso, Hobsbawm desde la perspectiva de las tradiciones nacionales, Williams, más cercano a Gramsci, desde la construcción de la hegemonía. Esas tres conceptualizaciones sobre las formaciones y su vínculo con la tradición nos son útiles como marco de aproximación para pensar una formación discursiva anticolonial.

constituye un gesto de reinención de la tradición en términos de Hobsbawm¹⁵ y una posibilidad de resquebrajar las tradiciones selectivas de una clase –en términos de Williams– con el fin de disputar, desde el espacio discursivo, lo político. En la medida en que los intelectuales comienzan a tener una función activa en el debate público¹⁶, reinventan las tradiciones con el fin de ganar terreno sobre los relatos históricos y simbólicos de las colectividades sociales más amplias. La relectura del pasado y sus ritualidades asociadas, son parte de vital de la actualización de toda identidad.

Si los intelectuales cumplen un rol crucial en cualquier formación discursiva, en el caso de los territorios con herencia colonial, ellos constituyen dos campos de oposición gravitantes entre sí, el de continuidad hegemónica y el de la ruptura contrahegemónica, donde las posiciones individuales no son homologables. En efecto, no debiese ser equiparable el anticolonialismo de Franz Tamayo con el de José Carlos Mariátegui, el rol de la CEPAL para unas Ciencias Sociales Latinoamericanas con el llamado a la descolonización de las Ciencias Sociales que realiza Jean Casimir desde Haití. No es lo mismo referir al anticolonialismo de Kamau Brathwaite que al de Frantz Fanon. Ciertamente, pueden advertirse diagnósticos compartidos (la continuidad colonial, la balcanización de la región, por ejemplo), incluso, filiaciones y ejes argumentales comunes, sin embargo, ello es insuficiente para agruparlos bajo un mismo rótulo. Los contornos de sus críticas, sus presupuestos y horizontes tienen diferencias no sólo de tonalidad, sino también de proyectos. Esa diversidad interna de la formación anticolonial es tanto el correlato vivo de la heterogeneidad de nuestras formaciones sociales, como también la condición de posibilidad para la creación de diversas alternativas transformadoras de los marcos coloniales.

Una de las formas de diferenciar la vasta producción de discursos anticoloniales – dependientes de las zonas culturales de su procedencia y de las tradiciones con que

¹⁵ Hobsbawm acuña el concepto de invención para hablar de las tradiciones, especialmente, asociadas a las formaciones de los Estados Modernos. Por un lado, confirma el carácter inventivo de las tradiciones nacionales, por otro lado, resalta la importancia del rito tradicional con el fin de reactivar periódicamente y darle vida a esa tradición. Sin la ritualización, la tradición no pudo existir, porque ella no existe por sí sola.

¹⁶ Aquí nos es útil recordar que el historiador argentino Carlos Altamirano, siguiendo la pesquisa desde la historia de las ideas sobre la función de los intelectuales, nos recuerda un origen de la configuración del intelectual como sujeto social con la posición de Emile Zola “Yo acuso” (1898) ante el “caso Dreyfus” en Francia. Esa función pública del intelectual también se activa fervientemente en los primeros años de las repúblicas latinoamericanas, donde los intelectuales más importantes cumplieron un rol fundamental en la formación del Estado, como también en la crítica hacia sus procedimientos. (“Intelectuales...”39-40)

dialogan— puede ser la distinción que el intelectual palestino, Edward Said, realiza entre los intelectuales nativistas y los anticoloniales de oposición en *Cultura e imperialismo* (1993). La periodización de Said distingue entre las modulaciones de los discursos anticolonialistas, sus contenidos y grados de interacción, retratando una compleja trama de esa pluralidad. Porque, si algo queda pendiente en el estudio de los intelectuales y, en particular, de los anticoloniales, es continuar con la pesquisa de su lugar y función al interior de su campo intelectual, y, por sobre todo, el horizonte que conlleva cada uno de estos planteos críticos. En Said la problematización es la siguiente: los intelectuales nativistas (Yeats, Césaire, Fais, Darwish, entre etc.) son propiamente los de la resistencia, los de “impulso cartográfico”, quienes aún no elaboran una política de oposición, sino cumplen la función de permitir el reencuentro con el espacio usurpado o bien de lograr la recuperación simbólica de la nación¹⁷. Los anticoloniales de oposición son quienes piensan desde la periferia pero en diálogo con el centro. C.R.L. James, Lamming, Fanon, Cabral, entre otros, emergen como una alternativa para repensar lo universal, ya no desde el centro europeo, sino desde una periferia que interactúa con ese centro. Dicha operación habilita una noción de totalidad, movilizadora por estos intelectuales, que desde la experiencia colonial repiensa un horizonte alternativo de convivencia humana. Así, los aportes de estos intelectuales a la renovación de los saberes “centrales” y “periféricos” se funda, según Said, en la misma “interacción” de sus fuentes, lenguajes y marcos para imaginación de lo posible y de la utopía (Said *Cultura e imperialismo* 376). Por ello el lugar de enunciación intelectual constituye la condición de posibilidad para plantear un universal alternativo que interacciones con esa conflictividad (378).

Desde esa perspectiva, los alcances de los distintos discursos anticoloniales deben ponderarse en razón de su cruce entre lo universal y lo particular (lo nacional y lo global, lo étnico y lo humano, lo propio y lo ajeno, etc.). Es decir, considerar si una crítica anticolonial dada apunta a elementos específicos de la vida social de una nación —incluso de una localidad—, o bien si ella incita una transformación más global, abierta a la humanidad en su conjunto, más allá de las identidades locales y los reclamos culturales particularistas.

¹⁷ Entre ellos la importancia de la imaginación geográfica es la clave para la recuperación simbólica de la comunidad nacional: “Una de las primeras tareas de la cultura de la resistencia era reclamar, volver a nombrar y habitar la tierra propia” (*Cultura e imperialismo* 351)

Pero la distinción entre nativistas y anticoloniales de oposición e interacción no clausura todas las aristas que despliega la heterogeneidad al interior de la formación discursiva anticolonial. ¿Cómo –con qué métodos, qué presupuestos- podemos aproximarnos a la expresión de un cruce entre lo particular y lo universal al interior de una formación discursiva que sabemos heterogénea? ¿Cuáles son las diferencias y tensiones más sustantivas que arroja dicha interacción? Estas interrogantes nos incitan a volver sobre el sujeto del discurso, cuestión que nos traslada al callejón de la representación discursiva y política, tan caro a la tradición anticolonial. ¿Puede un mestizo hablar por un indígena? ¿Puede un blanco hablar por un negro? O en clave postcolonial, ¿puede un intelectual representar al subalterno? O más bien, el subalterno debiese hablar por sí mismo y elaborar, como sujeto histórico, su propio proyecto emancipatorio. En definitiva, ¿quién tiene la autoridad para hablar por los sectores históricamente excluidos por los proyectos de Estados nación modernos en territorios no europeos? La interrogante sobre la autoridad representativa (en términos de clase y raza) quizás sea una de las más nebulosas al interior de las tradiciones contrahegemónicas. De hecho, sin ir más lejos, la querrela del indianismo con el indigenismo sobre el sujeto que moviliza el discurso indígena se funda en ello, como también, la crítica de Rama a Mariátegui por su condición de mestizo.

Así, el problema de la representación y su autoridad asociada nos enfrenta a uno de los enclaves constitutivos de nuestro debate: el encuentro o desencuentro entre los proyectos emancipatorios y los sujetos que lo movilizan. Esto porque, es cierto, la voluntad política del discurso anticolonial de nuestras geografías no salda sus deudas homogéneamente con los sectores subalternizados. Al contrario, lo que tenemos son apuestas, proyectos; algunas vertientes discursivas con más recepción política que otras, u opciones que han sido marginalizadas dentro su campo intelectual coetáneo y no por ello son menos relevantes. Si de sujeto del discurso se trata, considero que lo que se debe ponderar en este debate es la proporción posible que equilibre los extremos entre la identidad que se detenta y el proyecto político que se entronca tras ella. Una identidad étnica como bandera de lucha, por sí misma, puede caer fácilmente en el particularismo estrecho (como diría Césaire), en el esencialismo de la lucha tribal (como dice González Casanova). Donde verdaderamente se juega una alternativa es en el proyecto político asociado a la identidad étnica (mestiza, indígena, negra, etc.). Es decir, no importa tanto si

Mariátegui era indígena o no (concederle importancia a esto nos haría caer en una suerte de purismo sanguíneo), como si el proyecto que él traza se compromete con el sujeto indígena. Lo mismo ocurre para el denominado “tronco negro”. La recuperación del sentir africano y la raza negra en Léopold Senghor, no es garantía de un proyecto emancipatorio si ello implica difuminar las diferencias legítimas al interior de las poblaciones afrodescendientes y sus distintas –en algunos casos, antagónicas– demandas reivindicativas, cuestión que Fanon acertadamente critica. El problema de la representación política y los sujetos que la movilizan debe entroncarse codo a codo con los proyectos políticos que de ella emanan, como también con el horizonte que se proyecta desde ese lugar en razón de construir alternativas para la totalidad social.

Este terreno resbaladizo de la representación política y simbólica revela un asunto medular sobre el rol de las identidades y la función de los intelectuales anticoloniales. La tensión entre los intelectuales de la continuidad y los anticoloniales es homóloga a la tensión que existe entre raza y Estado. La histórica función excluyente del Estado es –querámoslo o no– el motor para las demandas de integración y en el mejor de los casos de transformación del poder. Es decir, el movimiento es dialéctico. Por ello, no extraña que la cuestión racial y las prácticas coloniales del Estado hayan constituido una de las matrices elementales para analizar el problema interno de las naciones latinoamericanas en las últimas décadas, con un especial incremento luego de que los proyectos socialistas del siglo XX –en su mayoría fracasados– no diesen el ancho para la resolución de las “problemáticas indígenas”.

Desde mediados del siglo XX, el examen “colonial” del Estado es conducido principalmente por el desarrollo del movimiento indígena. A partir de la primera versión del Congreso de Barbados (1972), pasando por el indianismo boliviano hasta la irrupción en pleno apogeo neoliberal del EZLN en 1994 se fortalecen las identidades ‘étnicas’ –la “etnicidad” como diría Claudia Briones–, en razón de proyectos políticos que, desde la perspectiva indígena, apuntan a transformar el conjunto de la sociedad. Sin duda, en ese derrotero, el caso boliviano es la punta de lanza de los proyectos regionales de descolonización del Estado. Como señala Esteban Ticona, la llegada del MAS al Estado, vía Evo Morales, constituye el inicio de un Pachacuti, es decir, el inicio de un proceso de resquebrajamiento de la coraza histórica de exclusión –en términos culturales, raciales,

lingüísticos– que detenta una minoría blanca/mestiza sobre la mayoría indígena (Ticona, “El racismo intelectual...” 89). De hecho, que países como Bolivia y Ecuador hayan declarado a través de una Asamblea Constituyente la plurinacionalidad de sus Estados es un avance en esa dirección a nivel latinoamericano. Ahora bien, si la apuesta es un Pachacuti o la liberación, es decir, no la inversión de la estructura si no su transformación estructural, eso aún constituye un terreno incierto.

La tradición crítica latinoamericana ante el problema colonial

En este apartado nos proponemos realizar un giro hacia una esfera discursiva específica donde queremos depositar nuestro enfoque sobre el problema colonial/postcolonial y el discurso anticolonial, su herencia y expresión: la teoría crítica latinoamericana. De dicha esfera discursiva nos interesa la forma particular de abordar los núcleos problemáticos referidos en los apartados anteriores, a saber, la continuidad colonial, la representación política y simbólica, las identidades y los sujetos que inscriben la utopía. Cuando hablamos más arriba de la existencia de una “formación discursiva anticolonial”, consideramos que gran parte de esa “formación” la construyen aquellos intelectuales que han abordado desde una perspectiva integradora y con énfasis en la producción cultural, los avatares del colonialismo interno o la colonialidad. Algunos de esos intelectuales han sido reconocidos como parte de una tradición de crítica cultural latinoamericana (Mariaca, 2007; Rojo, 2012), plenamente moderna, a la vez, cosmopolita y regionalista, que atraviesa todo el siglo XX.

En América Latina y el Caribe, la cultura como terreno discursivo se constituye como la plataforma sobre la cual el pensamiento anticolonial ensaya las propuestas descolonizadoras. La crítica cultural es tanto una crítica de arte y literatura, como un debate abierto sobre las conflictividades sociales, su expresión y posibles alternativas. Lo cultural constituye una perspectiva privilegiada, un oficio, desde el cual el crítico mira los problemas de una totalidad social signada por la herencia colonial. El rescate de una idea de totalidad, el ensayo de las alternativas linda en muchos casos con la utopía de transgredir o trascender el problema de la unidad/diversidad.

Existen continuidades conceptuales que atraviesan las esferas del debate político y la crítica cultural: lo propio y lo ajeno, lo local y lo metropolitano, lo particular y lo

universal pautan las tramas de una discusión sobre la autonomía que tiene como *leitmotiv* el problema de una dependencia colonial que se desea en retroceso. Dicho debate se corresponde con el carácter relativamente reciente del Estado republicano en la región, y su aún dificultoso proceso de consolidación, el cual a pesar del apoyo de las élites locales, estuvo signado por una permanente incertidumbre durante el siglo XX¹⁸. La crítica latinoamericana moderna se haya implicada en dicho campo de discusión de una forma particular: no sólo es un correlato de los grandes ejes discusión en el plano político e ideológico de nuestra región, sino que, también constituye una de las esferas donde la discusión sobre lo local se despliega con una profundidad destacada. Es especialmente en esta esfera discursiva donde se definen los límites de lo propio –el “nosotros”–, se piensa la heterogeneidad, se visibilizan los sujetos históricamente marginados, como también se imagina una América Latina futura.

En este sentido, se puede decir que esta forma de producción intelectual establece una estrecha relación entre la crítica del pasado y el presente y la imaginación prospectiva. La manera de pensar desde el arte y la literatura las conflictividades de nuestra totalidad social regional transita, en la mayoría de los casos, hacia un pensamiento utópico plenamente moderno –en el sentido de Sánchez Vázquez (2003)–. Es decir, una teoría crítica que, vía la imaginación de una sociedad posible, interpela su realidad coetánea. El rasgo utópico de este ejercicio puede ser visto también como uno de los rasgos distintivos de la formación discursiva anticolonial. Lo anticolonial no es sólo oposición, sino también una propuesta, una forma de imaginar la sociedad posible o deseada. Esta tradición se encarga tanto de pensar y repensar seriamente el problema de la herencia y dependencia colonial, como de enfrentar las prácticas excluyentes del Estado respecto de los sectores racializados. En ella existe una política –o bien una economía– de la distribución de las diversas fuentes culturales –sus conflictos, historias y tradiciones asociadas– que, en algunos casos, conduce a nuevos integracionismos, y en otros, a un reconocimiento de las coexistencias fundamentales en nuestras formaciones sociales.

¹⁸ Ello puede verse desde el retroceso del Estado Oligárquico, a la democratización de los años ‘20 y las teorías de la dependencia en los ‘60. Procesos que, por cierto, entraron en una fase de congelamiento luego de las dictaduras latinoamericanas y que sólo después de los noventa y de los esfuerzos por generar un repliegue del neoliberalismo, han replanteado las continuidades desde la larga duración de este debate en nuestra historia de las ideas.

Considero que en la forma cómo esta tradición crítica moderna y latinoamericana aborda el problema colonial, extiende sus propias utopías y ensaya alternativas teóricas, pueden reconocerse cuatro momentos intelectuales encadenados en el tiempo, los cuales articulan una continuidad en las diversas posiciones sobre el problema del Estado colonial y sus prácticas políticas¹⁹. Estos momentos son representados por figuras intelectuales de gran influencia que marcan las pautas de una aproximación específica al problema de la continuidad colonial, los sujetos racializados y el enfoque cultural de la tensión entre unidad/diversidad.

El primer momento lo situamos en el trabajo de Pedro Henríquez, intelectual bisagra entre la generación modernista y la vanguardista, quien constituye una pieza inaugural de la crítica latinoamericana moderna; aquella que instala en las bases del oficio el problema de la articulación entre lo universal y lo particular, lo moderno y la tradición. El intelectual dominicano con su *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*²⁰ más que proponer una teoría total sobre el desarrollo cultural de la región, “ensaya” –como dice su título– la caracterización de un sistema cultural, internamente complejo, que contiene en su matriz una suerte de “universal latinoamericano” nutrido por la raíz hispánica. Si bien la filiación “hispana” –o incluso “hispanista”– de Ureña no tuvo una recepción favorable en la teoría crítica posterior, sí la obtuvo su mapeo de las cinco zonas culturales que componen la región: (i) México y América Central, (ii) la zona del mar Caribe, (iii) la región andina; (iv) Chile y (v) el Río de la Plata. Es precisamente aquella voluntad de trazar una matriz común subyacente a la región, la forma en que Ureña se enfrenta al problema colonial. Su mirada se detiene en el diagnóstico de las mutaciones entorno a dicha herencia, mutaciones que, fraguadas en el marco de la modernización literaria, constituyen su propia utopía: el anuncio de un camino posible hacia un “hombre universal”, vale decir, horizonte de su proyecto crítico (“La utopía de América” 8).

El segundo momento que consignamos aquí, como ya podrá advertirse, viene a profundizar la idea de la totalidad internamente diferenciada presentada por Ureña, como también deslizarse por un camino más conflictivo en cuanto al abordaje de lo universal –

¹⁹ Por supuesto que la periodización de estos “momentos” no puede ser tajante; como toda periodización constituye un ejercicio de identificar tendencias y núcleos significativos en un marco de larga duración, donde constantemente los periodos y figuras se sobreponen.

²⁰ Compilación de artículos publicados entre 1915-1926.

especialmente, respecto de la idea de “hombre universal”– y por cierto distanciado del componente hispánico que defendía el padre de la teoría crítica latinoamericana. Este segundo momento, lo compone el diálogo y traspaso conceptual entre el antropólogo cubano Fernando Ortiz y el crítico uruguayo Ángel Rama. Mediante el concepto de transculturación²¹, sus problemas y variables asociadas, la línea que ambos componen enmarca cuatro décadas de continuidad y debate sobre dicho concepto, cuyo propósito inicial fue desplazar la pasividad y unidireccionalidad con que el concepto de “aculturación” encubría la violencia de los procesos de transferencia cultural y modernización en América Latina. El debate antropológico de Ortiz –vale decir, celebrado por Malinowski– tiene continuidad en el Rama abocado a seguir la pesquisa del sistema literario latinoamericano (Rojo, *De las más altas...* 193). Rama, mediante la indagación en la unidad/ diversidad del continente en diversas escalas territoriales (lo latinoamericano, lo nacional, lo urbano, lo rural) y sus fuerzas en tensión indaga las consecuencias producidas por el encuentro/desencuentro entre la modernización –cosmopolitismo– y la persistencia de lo tradicional –regionalismo–. La transculturación en Rama no sólo es la posibilidad de evaluar la autonomía cultural en razón de su grado de modernidad, sino también conlleva el reconocimiento de un proceso de selección recíproco de ideas, tradiciones y materiales, propuesta útil para un ejercicio circunscrito a la historia de las ideas. Además, se observa en ambas figuras un esfuerzo robusto de oposición a la ideología del mestizaje tan difundida y de largo aliento desde las primeras décadas del siglo XX.

Sin embargo, el concepto de transculturación no ha estado exento de críticas al considerársele, en algunos casos, un encubrimiento sutil la ideología del mestizaje, o bien una conceptualización que impide salir del “marco nacional populista” hacia un contexto de internacionalismo globalizador (Mabel Moraña, Abril Trigo), sintomáticamente, acontecido en las post-dictaduras latinoamericanas. Pero si bien desde ciertos ángulos, puede ser insuficiente la transgresión efectiva de los marcos del mestizaje, es clara en el trabajo de ambos intelectuales y se expresa en el esfuerzo por teorizar los procesos de transferencia cultural multidireccionalmente, como también por reconocer sus tramas selectivas. Este segundo teórico momento, no desecha la posibilidad de reconocer un “sistema”

²¹ Propuesto y trabajado en profundidad por Ortiz en su *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940) y retomado por Ángel Rama para la elaboración de su sistema literario latinoamericano en *Transculturación narrativa en América Latina* (1982).

internamente diferenciado a nivel regional, y ello porque rehúsa a perderse en los callejones sin salida de lo heterogéneo sin anclaje.

El tercer momento lo caracteriza Antonio Cornejo Polar, figura impensable sin los otros dos momentos revisados. El intelectual peruano retoma el debate sobre lo colonial como motor de su proyecto crítico que radica en recomponer la conflictividad y violencia insoslayable de la empresa de conquista y su posterior instalación en el continente desde su inscripción literaria. Dicho reconocimiento de la violencia estructural y subyacente en las formaciones sociales y culturales de la región no había adquirido en las obras críticas sobre literatura anteriores la centralidad que toma su proyecto, cuyo reconocido punto de partida es la obra de José Carlos Mariátegui. Es así como, el contrapunto entre la extensa huella de la transculturación y el avance del concepto de heterogeneidad Cornejo Polar, tiene dos aristas: la primera, es la apuesta ya no por profundizar en la multidireccionalidad de los procesos de transferencia cultural sino en el reconocimiento de una coexistencia no dialéctica; la segunda, el abordaje del problema de la representación, especialmente en lo que refiere al rol del mestizo sobre el indígena referido a la zona andina. Es decir, la tensión entre Rama y Cornejo Polar sobre el indigenismo y la función de José Carlos Mariátegui en esta coyuntura, reflejan la trayectoria de esa negociación entre dichos conceptos. ¿Cómo es posible que un dialéctico como Rama vea en Mariátegui un mesticista y que un heterodoxo como Cornejo Polar vea en el Amauta los fundamentos de la heterogeneidad? En cierta medida, Rama se vio atrapado por su propio “sistema” teórico: no pudo ver la originalidad del intelectual transculturador que representaba Mariátegui para el sistema literario latinoamericano. Al contrario vio un mesticista y un demagogo que proponía el indigenismo hecho por mestizos –cuestión, por cierto, que nunca fue parte de su programa–. Al contrario, Cornejo Polar lee en la propuesta de análisis que Mariátegui hiciera de la realidad peruana el principio de la heterogeneidad, la coexistencia de sistemas literarios en América Latina.

Si bien el concepto de heterogeneidad en Cornejo Polar tiene distintas fases: su punto de partida es la disputa con la ideología de la transculturación, mediante la reivindicación de los sistemas no eruditos. El enfoque plural hacia las literaturas no significa que deseche un concepto de unidad sino lo desplaza hacia un concepto de totalidad contradictoria y, posteriormente, a uno de heterogeneidad no dialéctica. Sin

embargo, no es extraño que esa heterogeneidad no dialéctica haya sido recibida como la superación del “marco nacional popular”, del que hablábamos más arriba. El giro de esos marcos conceptuales mucho tiene que ver con los procesos sociales y políticos que afectaron a la crítica y los conceptos base del latinoamericanismo, tales como dependencia, totalidad, modernización etc. De hecho, que los últimos trabajos de Cornejo Polar se enfoquen en el migrante en tanto sujeto político de la utopía de la heterogeneidad, muestra su sintonía con dichas transformaciones. Ahora bien, si Cornejo Polar dejó de preguntarse por el sistema literario global –por la totalidad internamente diferenciada–, eso también tiene que ver con la contracción, en su pensamiento, del problema colonial como un activo en nuestras sociedades contemporáneas. Es decir, el clima que constituye el cambio de época se encarna poco a poco en Cornejo Polar, un intelectual de transición, que reubica las coordenadas del debate en una doble dimensión argumentativa: por un lado, se ajusta a las hibridaciones propias del clima posestructuralista, por otro, internamente recupera la tradición de la heterogeneidad conflictiva –originaria de Mariátegui– que inscribe la experiencia colonial como fundante de su dinámica interna.

El último y cuarto momento lo representa Silvia Rivera Cusicanqui, quien viene a reubicar e incluso retomar algunos cabos sueltos de los momentos anteriores. La socióloga boliviana lejos de trabarse en distinciones disciplinares hace de las imágenes coloniales y la historia oral –sistematizada en la experiencia del THOA– su objeto de un estudio, cuyo horizonte es visibilizar las luchas políticas de la zona andina, desplegar una mirada crítica hacia el pasado y el presente, y actualizar los contenidos de una utopía andina que no por tener raíces ancestrales deja de ser moderna. Tres niveles me parecen importantes en Silvia Rivera en términos de los núcleos teóricos de su propuesta, como también los más dialogantes con los otros estadios de la tradición crítica que revisamos aquí. El primero, refiere a su tratamiento del problema colonial, su noción de colonialismo y, por tanto, su oposición a las teorizaciones que le son coetáneas (Mignolo, Quijano, Dussel, Sanjinés). Silvia Rivera retoma el concepto de colonialismo interno de Gonzáles Casanova en oposición al de colonialidad de Quijano –ambos conceptos reseñados más arriba– bajo la postura de que el “colonialismo interno” constituye el reconocimiento de una práctica activa, mientras la “colonialidad” refleja un “estado”. A ello se suma, el desconocimiento por parte de Quijano, según Rivera, de la producción intelectual boliviana y su lectura

‘hobsbawmniana’ –tres años después del levantamiento katarista-indianista- de los sectores campesinos como pre-políticos (*Ch’ixinakax utxuwa* 56). La apuesta de Rivera Cusicanqui es demostrar la contemporaneidad del colonialismo en términos prácticos y, por tanto, la necesidad de prácticas descolonizadoras en el presente. Y ello no puede efectuarse sin defender la contemporaneidad del indígena, contra su relegamiento hacia el pasado histórico –de ahí su crítica al concepto de pueblos originarios– que el multiculturalismo “ornamental” y “eco-turístico” aprovecha para despolitizar los discursos y las prácticas.

El segundo nivel, refiere a la crítica que Rivera efectúa hacia la circulación de saberes y conocimiento –paradojalmente tomando el marco discutido por sus mismos oponentes– en las academias contemporáneas. Su diagnóstico sobre el colonialismo la lleva a plantear que, en primer lugar, las teorías contemporáneas decoloniales o postcoloniales no comprenden prácticas descolonizadoras, es decir son “triángulos sin base” (67); en segundo lugar, dicha tendencia refleja una circulación de capital en esos campos de estudio, que a las vez que despolitizan la práctica descolonizadora, invisibilizan los esfuerzos existentes en esa dirección. Por ello, más que continuar con las geopolíticas del conocimiento, sería pertinente hacer una economía política del conocimiento ya que: “es necesario salir de las esferas de las superestructuras y desmenuzar las estrategias económicas y los mecanismos materiales que operan detrás de los discursos” (65). En definitiva, la descolonización no puede ser entendida como un pensamiento o discurso, debe traducirse, también en una práctica (61).

El tercer nivel que Rivera Cusicanqui aborda, es donde radica su mayor contribución al debate de la tradición crítica latinoamericana, a saber, su apuesta por el concepto de lo *ch’ixi* y la reincorporación del mestizo como sujeto de la práctica descolonizadora. Contra la noción de hibridez de Canclini propone lo *ch’ixi* fundamentado en la “sociedad abigarrada” de Zabaleta, donde las diferencias culturales coexisten antagónicamente o complementan sus componentes en un relato arraigado en prácticas del presente (70). Lo *ch’ixi* permitiría desplegar una descolonización de los gestos, actos y lenguajes, mediante la recuperación de un bilingüismo que se inscribe en un “nosotros” (71). Así, lejos de relegar las prácticas indígenas al pasado, se reconoce la existencia de un mestizaje conflictivo que pervive en la actualidad y que refleja la actualidad de un colonialismo interno que opera en todos los planos de la vida social. Lo *ch’ixi* tanto tiene de

lo heterogéneo de Cornejo Polar como de la transculturación en Ortiz y Rama. Rivera sintetiza el debate de la tradición crítica pero incorporándolo como un activo, como lo constitutivo del sujeto político en el contexto del colonialismo interno del siglo XXI.

En suma, creemos que esos cuatro estadios se inician con la utopía universal hispanoamericana del dominicano Pedro Henríquez Ureña, maduran con un concepto de transculturación en un diálogo que transita desde la antropología a los estudios literarios, es decir desde Fernando Ortiz a Ángel Rama; se remecen con la apuesta por la heterogeneidad del peruano Antonio Cornejo Polar, y reviven con la reinstalación del mestizo como sujeto político anclado en la apuesta por lo *ch'ixi* que, actualmente, tiene a la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui en abierta oposición tanto a las apuestas deconstructivas como fundamentalistas de la cultura y la política identitaria anticolonial. Es decir, que entre estos intelectuales existe un implícito juego de posiciones en un amplio marco histórico: desde inicios del siglo XX hasta nuestro presente, segunda década del XXI. Entre el primero y la última no sólo se engloba casi un siglo de pensamiento crítico, sino también el despliegue de una dinámica de continuidad y ruptura asociada, externamente, a los contextos históricos en que cada uno se desenvuelve, e internamente, al debate generacional que cada uno de ellos desata con sus antecesores y contemporáneos.

En estos cuatro momentos vemos los vaivenes de una tradición crítica contundente que utiliza lo cultural como materia primera de sus elaboraciones teóricas y su proyección utópica. Los ejes más destacados de estas propuestas giran en torno a cinco preguntas: a) qué define la particularidad “hispanoamericana”, “latinoamericana”, “indoamericana”; b) cómo se efectúan las transferencias y mezclas culturales en un contexto de poder específico; c) cuál es la persistencia del colonialismo, de qué forma aparece lo colonial en la república; d) cómo la cultura colabora con las formas de cohesión o exclusión interna del Estado republicano; e) qué sujeto encarna el espíritu de la región y, por tanto, se vuelve el sujeto político de la utopía –indio, mestizo, negro–. Mediante esas interrogantes, los cinco intelectuales que hemos traído aquí, sintetizan casi un siglo de tradición crítica latinoamericana moderna que, en cada una de sus versiones, revive un esquema argumentativo primordial manifestado con distintos rostros. Ellos exponen tanto una interpretación ideológica del devenir y el futuro de nuestra región, como una lectura específica del sujeto político de esta utopía cultural (lo universal, lo transculturado, lo

mestizo, lo hetogéneo, lo ch'ixi), cuestión que, en muchos casos, logra un correlato directo con la valoración social que ciertas épocas despliegan sobre sujetos sociales específicos.

En el contexto de un multiculturalismo neoliberal desplegado sin reservas a escala local, nacional y mundial, volver sobre los conceptos de colonialismo, colonialismo interno y colonialidad, reconociendo una extensa y heterogénea tradición anticolonial en América Latina y el Caribe es un imperativo tanto para el pensamiento crítico como para las prácticas descolonizadoras de nuestra contemporaneidad. No obstante, sabemos que recomponer las huellas de un anticolonialismo activo arroja una serie de problemas metodológicos y teóricos que vuelven este ejercicio un ensayo sobre lo posible: el intento de instalar una perspectiva sobre lo particular y lo universal. De allí que sea necesario reunir nuevamente al objeto y el sujeto de nuestro estudio, reconocer su lugar de enunciación, su territorio, su historia. Como también pensar nuevas genealogías para trazar una definición más certera de lo anticolonial, que trascienda su carácter provocador y de denuncia, con el fin de avanzar hacia un concepto más ilustrativo de las distintas aristas que reúne como fenómeno. Por ello, no es mera aspiración científica, como dice Esteban Ticona, plantear nuevas genealogías que nos permitan pensar un proyecto descolonizador desde la actualidad (“Racismo intelectual” 96). El diálogo entre José Carlos Mariátegui y Frantz Fanon que nos proponemos aquí, va en esa dirección: cruzar el pensamiento anticolonial del tronco negro con el del tronco indígena, estrechar las distancias históricas, espaciales y temporales entre dos zonas culturales tan heterogéneas como son el Caribe y los Andes.

Lo que reúne este diálogo no es sólo la adscripción de estos intelectuales a dos zonas culturales distintas, también lo es la función intelectual y política que cada uno de ellos tuvo en sus contextos de procedencia. En perspectiva, y vistos dentro de la formación discursiva anticolonial, podrían considerarse como impulsores de un tipo más específico de anticolonialismo: uno de perspectiva universal, un anticolonialismo que contribuye a una teoría de la liberación y que hace del campo de debate cultural una plataforma irremplazable para dicho propósito. Esto es lo que abordaremos el capítulo que sigue: una mirada a las trayectorias intelectuales desde la perspectiva del cruce que ambos realizan de lo universal y lo particular.

Capítulo 2

José Carlos Mariátegui y Frantz Fanon

Trayectorias intelectuales en la intersección de lo universal y lo particular

Las conexiones entre José Carlos Mariátegui y Frantz Fanon no han sido escasas. Incluso algunos de los estudiosos más destacados de la obra de Mariátegui, como son, Antonio Melis (1971[1967]) y Fernanda Beigel (2005), han planteado celebratoriamente una suerte de continuidad entre las problemáticas abordadas por el peruano y el martiniqueño. Esta hipótesis que, en muchos casos, quiere demostrar la transcendencia teórica del amauta desde la década del '20 a la del '60, como ya hemos dicho, no se ha traducido hasta el momento en un estudio que profundice con mayor detención la raigambre de esas semejanzas. Nosotros pretendemos encargarnos de una parcela de dicha labor, ya que hacerla en su totalidad sobrepasa las dimensiones de este estudio. Nuestro enfoque será atender a los nudos críticos que presentan en vínculo con ciertas tendencias globales del pensamiento anticolonial, como también lo que esta formación discursiva –especialmente, la línea de continuidad entre Mariátegui y Fanon– tuvo y tiene que decir en la actualidad, sobre las complejas tramas de continuidades coloniales que atañen tanto a los territorios no europeos, como al sistema de poder global. Como señalábamos al cierre del capítulo anterior, la relevancia que nosotros le otorgamos al debate de estas cuestiones tiene que ver con preguntas de mayor alcance, concernientes a pensar cómo podemos plantear una posición teórica y política anticolonial en el contexto del multiculturalismo globalizado, es decir, cómo podemos organizar las ideas y las prácticas descolonizadoras de nuestro presente en diálogo no sólo con nuestras tradiciones locales, sino con legados más amplios²². En ese camino, el debate que se inicia en Mariátegui y continúa en Fanon debe ser un punto de referencia, al menos, para guiar la discusión en el presente sobre dichos

²² Esto se conecta con las posibles interrogantes respecto del sentido que puede tener para las izquierdas, los movimientos sociales e indígenas latinoamericanos actuales, reconocer legados en la trayectoria anticolonial caribeña, en las diversas formaciones del anticolonialismo en América Latina, incluso, en las vertientes discursivas y políticas del panafricanismo. ¿El problema –entre “ellos” y “nosotros”– radica en la distancia geográfica, el color de la piel, la lengua? Existe un mecanismo –¿propio de la dinámica de la invención de las tradiciones?– que, una y otra vez, legitima un cúmulo de legados en desmedro de otros, ya sea por razones histórico-ideológicas o por simple arbitrariedad. A nadie de izquierda se le ocurriría desconocer el legado de la revolución rusa en las prácticas revolucionarias del presente, o totalmente extraña la llegada del maoísmo a territorio latinoamericano. ¿Por qué si intentamos pensar las continuidades coloniales en la historia latinoamericana y en la instalación del Estado republicano las amplias genealogías anticoloniales tendrían que parecerse exógenas? Creo que en ese camino de desmitificación de los relatos colectivos y de las tradiciones e historias políticas hegemónicas, hay bastante por recorrer.

problemas con miras a las propuestas de descolonización que son, cada vez más recurrentes en América Latina.

El presente capítulo pretende construir el andamiaje desde el cual es posible desplegar una lectura conjunta de ambos intelectuales. Los materiales disponibles para esa lectura de por sí son complejos. Mariátegui y Fanon nos ubican frente a dos marcos históricos, la década del 20 y la década del 60, que si bien comparten en su base la experiencia colonial, responden a coyunturas distintas. Ambas épocas, marcadas por una inflexión radical con respecto al pasado –en la primera, la llamada “democratización” del Estado oligárquico en los años 20, en la segunda, la emergencia de una izquierda revolucionaria a nivel regional post revolución cubana–, exponen distintas alternativas y prácticas de asociación política. Estas épocas dialogan tanto con el mapa del socialismo internacional como en las utopías de liberación moderna, donde, especialmente, en la vuelta de los años sesenta cobran cuerpo en una teoría y una práctica característicamente circunscrita al concepto geopolítico de tercer mundo.

¿Pero qué hay en común en esas dos décadas decisivas para el transcurso del “corto siglo XX”? Dentro del mapa político de cada época Mariátegui y Fanon expresan momentos sumamente productivos de la articulación entre lo universal y lo particular. Tal como señala Immanuel Wallerstein, la tensión entre lo universal y lo particular es una de las paradojas fundamentales del sistema moderno mundial: por una parte, la tendencia del sistema es (por la acumulación/expansión) hacia la universalización de una estructura económica global (como fuerza hegemónica por cierto, dado que existen expresiones de tensión y resistencia al sistema), mientras que, por otra parte, se produce una creciente profundización de lo particular a nivel político vía la otra estructura fundamental del sistema: el Estado-nación (*Geopolítica y geocultura* 257). Así, lo universal y lo particular expresados en la tensión entre un mercado sistémico de pulsión globalizante y una nación particularizadora y preservadora de las fronteras locales, dan cuenta de dos escalas necesarias para el funcionamiento y la reproducción del sistema moderno mundial. Ambos intelectuales son sensibles a este contexto en tanto piensan una política arraigada en esa comprensión global del sistema imperante que conlleva un horizonte utópico para su transformación radical.

Las distintas modulaciones con que se expresan los proyectos de liberación constituyen la contraparte de la extensa tensión moderna que Wallerstein muy bien detecta. En ese marco, para Fernanda Beigel, las décadas del '20 y del '60 son paradigmáticas en la exposición de la centralidad de este debate, y donde Fanon y Mariátegui representan dos puntos altos en el modo de congeniar alternativas creativas a dicha tensión. Es más, en ambas décadas, esa centralidad se expresaría mediante la evidente continuidad de un internacionalismo humanista (“Las identidades periféricas” 189), que desde las particularidades periféricas genera alternativas para repensar la humanidad en su conjunto.

De alguna manera, ambos intelectuales trazan un tipo específico de anticolonialismo. Mariátegui y Fanon no son intelectuales que representen un anticolonialismo nativista, ni tampoco de resistencia, sino de imaginación y acción política. Recuperando la noción de exilio intelectual en Lamming (2007) y Said (1996), ellos son intelectuales que en su calidad de “exiliados” movilizan la interacción entre el centro y la periferia, leen lúcidamente las dos escalas en tensión –global y nacional– en sus escritos, critican los principios instrumentales, coercitivos y coloniales de la modernidad, a la vez que recuperan sus principios emancipatorios. De allí que la resignificación de lo universal sea el eje de su anticolonialismo.

En ese terreno, la cultura aparece como una plataforma imprescindible para desplegar dicha tarea, es decir, el fundamento tanto del método crítico como de la utopía. La cultura, lejos de ser un espacio relegado a la reproducción y conservación del folclore y las tradiciones, emerge como un espacio de creación e imaginación política. Desde allí, Mariátegui y Fanon, observan las expresiones estéticas contemporáneas y las tradiciones culturales del pasado; dialogan y polemizan con los contextos intelectuales en los que se insertan –los indigenismos en el caso de Mariátegui y el nativismo en el caso de Fanon–. La cultura es una cultura situada, en diálogo sensible con el presente local y global, como también con las tradiciones que les preceden, principalmente, la utopía andina y la negritud. Desde esa apropiación y confrontación con el pasado y el presente, se dibuja la propuesta revolucionaria. Veamos, como estas propuestas se expresan en sus trayectorias intelectuales.

Parte I

José Carlos Mariátegui: cultura, nación y anticolonialismo desde la zona andina

1. La formación intelectual de José Carlos Mariátegui

La originalidad y heterodoxia de José Carlos Mariátegui han sido ampliamente reconocidas por sus lectores y exégetas. Para nosotros, dichas características, estriban en la articulación que el peruano hiciera de lo universal y lo particular. De todas formas, ese reconocimiento no deja de ser un campo de debate. Luego del “Mariátegui marxista-leninista-estalinista”, del “marxista-leninista a secas”, hasta las versiones “trotskistas” e incluso “maoístas” de esas lecturas, que muy bien Flores Galindo sabe precisar, siguen las versiones del “Mariátegui gramsciano” o “eurocomunista” (*La agonía* 20). Las etiquetas no sólo muestran los distintos intentos por afiliar a Mariátegui a una ideología definida, sino también que los impulsos por reconocerlo en tanto marxista a secas o marxista latinoamericano, no han surgido del pleno consenso, sino más bien de lecturas tensionadas que reflejan ese lugar incómodo que expone su obra a la hora de situarlo en el panorama de las izquierdas tradicionales.

Lo cierto es que la originalidad de Mariátegui encuentra las herramientas para su despliegue en el contexto de los años ‘20 peruanos, así como también en su experiencia europea en pleno periodo de ascenso del facismo. Si de ubicarlo en un mapa se trata, al menos habría que considerar su legado en relación a la trayectoria de un pensamiento anticolonial robusto y sistemático que tiene, para América Latina y el Caribe, como antecedente mayor a José Martí. Su heterodoxia consiste en la construcción de un espacio de equilibrio entre la “ortodoxia” y la creación de nuevos marcos analíticos. La forma más evidente de ver dicho concepto en Mariátegui es abordar su relación compleja con el marxismo. El peruano realiza una actualización de las ideas socialistas y marxistas al contexto peruano, mostrándose sensible a los cambios de su tiempo; al indio como síntoma central de la sobrevivencia de la colonia en la república, así como también núcleo posible de ebullición de un proyecto revolucionario en territorio andino. De allí proviene la convicción –desde Melis (1971) pasando por Aricó (1978) a Michel Löwy (2007), entre otros– de que Mariátegui fue el primer marxista de América. .

Sin embargo, más que la tensión entre el calco y la copia, nos ocupa a continuación, el derrotero por el cual se desarrolla la formación intelectual de Mariátegui al interior de una tradición anticolonial amplia, y cómo hace de la cultura uno de los pilares fundamentales de su particularización del socialismo.

La escena, la escritura y el intelectual

Si de formación intelectual se trata, resulta necesario considerar un balance que ilustre en su justa medida –o cercana a ello– los componentes biográficos, las ideas e influencias y el desarrollo escritural que convierten a un sujeto en un autor. Ello no pretende encasillarnos en los callejones sin salida que el ‘biografismo’ ha entregado a la historia de las ideas, pero tampoco obnubilarnos con la muerte del autor que el estructuralismo levantó como apología del texto. El necesario equilibrio entre texto y contexto no está dado tanto por la teoría, como por los objetos de estudio que nos proponemos abordar. En el caso de Mariátegui, el mundo, la política y la escritura se entrecruzan indisociablemente como un método que se ensaya desde la práctica cotidiana, donde la lectura política de su contexto ubica su revés en la lectura de los procesos estéticos y culturales, dimensiones que en su conjunto construyen un panorama multifocal donde la historia y lo real no pueden entenderse sin un sujeto situado que lee, observa, interpreta, proyecta y crea.

La escena contemporánea de 1925 –recopilación de artículos variados, publicados durante los dos años anteriores en la revista *Variedades* y el periódico *Mundial* –, nos entrega en su presentación una reflexión en torno a cómo Mariátegui entiende su rol intelectual y su método escritural. Él señala que los artículos de *La escena...*, en tanto impresiones “demasiado rápidas o demasiado fragmentarias” (925) no pretenden “componer una explicación de nuestra época” (925). Más bien contienen “los elementos primarios de un bosquejo o un ensayo de interpretación de esta época y sus tormentosos problemas” (925) que podrían desarrollarse en un libro más orgánico. Dicha salvedad preliminar que nos entrega, si bien podría leerse como una falsa modestia, o un intento de “ponerse el parche ante de la herida” de las críticas posibles a su libro, conduce a la explicitación irrevocable de su método:

Pienso que no es posible aprehender en una teoría el entero panorama del mundo contemporáneo. Que no es posible, sobre todo, fijar en una teoría su movimiento. Tenemos que explorarlo y conocerlo, episodio por episodio, faceta por faceta. Nuestro juicio y nuestra imaginación se sentirán siempre en retardo respecto de la totalidad del fenómeno. (925)

La tensión que propone entre la teoría y “lo real” podría leerse como parte de las confrontaciones que Mariátegui despliega hacia las inclinaciones positivistas. No existe una ley universal, una teoría única que pueda aprehender el movimiento, el ritmo de las transformaciones históricas, es sólo mediante el método ensayístico, la dialéctica entre las ideas y la realidad, entre lo permanente y lo mutable, que puede configurarse un retrato y, por cierto, una interpretación mayormente veraz del acontecer mundial. Dicho impulso antipositivista se alimenta de una apropiación de la técnica y las concepciones de la modernidad vanguardista: “el mejor método para explicar y traducir nuestro tiempo es, tal vez, un método un poco periodístico y un poco cinematográfico” (925). Mariátegui encarna el espíritu de la vanguardia, pone en práctica las nuevas tecnologías y medios de difusión: el periodismo y lo cinematográfico cruzan la escritura y la visualidad como un método sensible a las transformaciones de su objeto de estudio. A su vez, contra la objetividad positivista reconoce al sujeto como agente intérprete del escenario contemporáneo:

Sé muy bien que mi visión de la época no es bastante objetiva ni bastante anastigmática. No soy un espectador indiferente del drama humano. Soy, por el contrario, un hombre con una filiación y una fe. Este libro no tiene más valor que el de ser un documento leal del espíritu y la sensibilidad de mi generación. Lo dedico, por esto, a los hombres nuevos, a los hombres jóvenes de la América indo-íbera. (926)

La subjetividad es parte integrante del método, sin convertirse en una apología del individualismo. Su noción de subjetividad se espejea con una subjetividad colectiva entendida como la expresión de su generación. De allí su posición dialogante con la función de las vanguardias latinoamericanas de los años 20: esa subjetividad colectiva, vehiculizada por artistas y escritores, constituye el agente de los cambios sólo concretables en la medida en que se inscriben en un horizonte colectivo.

Su concepto de intelectual se nutre de esa noción de subjetividad colectiva. Ello se expresa de forma magistral en su lectura crítica de otros intelectuales, especialmente, la que realiza de Sigmund Freud. Para él, la genialidad del psicoanalista alemán reside en su

capacidad para sistematizar un sentimiento que ya existía en “nuestra civilización”, y que la literatura de Pirandello y Proust demostraban previamente. Dice el Amauta: “la función del genio parece ser, precisamente, la de formular el pensamiento, la de traducir la intuición de una época” (“El freudismo en la literatura contemporánea” 561), que en Freud fue la sistematización de la intuición sobre la existencia del inconsciente. De esa manera, deconstruye la noción del genio romántico, transformándolo más bien en un traductor del sentimiento de su misma época. Parece evidente en su lectura del psicoanalista, como también en la que hace de Marx –dos grandes pilares del pensamiento contemporáneo– cómo Mariátegui concibe esa articulación necesaria entre lo individual y lo colectivo. De alguna forma, lo que Mariátegui ve en Freud traza las coordenadas de lo que él mismo realiza con su obra.

A partir de esto cabe preguntarnos: ¿cuál es el sentimiento generacional que Mariátegui encarna en tanto individuo? ¿Cómo dicho sentimiento se expresa en su formación intelectual? Trataremos de esbozar algunas respuestas mediante un retorno al contexto en que se inscribe Mariátegui a nivel regional latinoamericano y a nivel del Perú, con el fin de enfocar los grandes escenarios (o escenas) que se cruzan en su obra: la coyuntura mundial y nacional, la utopía andina y el indigenismo.

La escena latinoamericana

Desde el periodo independentista, la formación de las repúblicas latinoamericanas fue un proceso extenso, agónico e incompleto en términos de su horizonte emancipatorio. El ciclo que componen las cinco independencias iniciadas a partir de 1810 -México, Colombia, Venezuela, Argentina y Chile- ejemplifica que cada nuevo territorio independiente ensayó un modelo republicano de negociación conflictiva con los distintos núcleos de poder –económico, político y eclesiástico–, descartando el sueño bolivariano de la confederación latinoamericana. En el caso del Perú a dicha trama de condiciones se le agrega su situación de virreinato, razón por la cual la posibilidad de independencia será tardía (1821) en relación a las otras cinco repúblicas.

Las dificultades de la construcción nacional, específicamente de la estructura de las repúblicas, observadas en una perspectiva panorámica, permite considerar que la tensión

entre lo colonial y lo moderno, entre la dependencia y la independencia ha conducido el desarrollo histórico de América Latina y Caribe. La disputa por la independencia regional se inaugura con la independencia norteamericana en 1776, continúa con los esclavos negros en la revolución haitiana (1791-1804), sigue con los seis países ya consignados entre 1810-1824: México, Colombia, Venezuela, Argentina, Chile y Perú. Pero el ciclo independentista va más allá de la primera mitad del siglo XIX: se prolonga con la independencia de Cuba a fines del XIX (1898) y el extenso marco, aún en curso, de la descolonización del Caribe inglés y francófono a partir la segunda mitad del siglo XX; proceso que culmina con el reconocimiento de naciones independientes (no Estados) y con departamentos de ultramar para el caso francés. La historia del colonialismo, de impulsos independentistas y anticoloniales ocupa una porción considerable, sino la principal, de la historia de nuestra región, la cual llega a tal complejidad que, como señala Aníbal Quijano, que incluso las independencias no lograron ser el resultado de la descolonización de la sociedad. (“Colonialidad del poder...” 236).

Los matices al interior de este marco general son los que nos permiten valorar las dinámicas particulares del impulso colonialista general y de las alternativas que emergieron en torno a los procesos de consolidación del Estado: la distribución del poder y la negociación con los poderes económicos primordiales, a saber, la iglesia y los hacendados. La tensión entre unitarismo y federalismo, caudillismo y presidencialismo, totalitarismo y democracia, en la primera mitad del XIX marcó la inestabilidad política, como también la búsqueda de alternativas dentro de las construcciones republicanas, basado en, fundamentalmente, las ideas de corte liberal inspiradas por el pensamiento de Bolívar, Sarmiento, Bello, Echeverría, entre otros.

Dichas tensiones del periodo podrían agruparse en tres niveles: a) el político: el tipo de Estado que se construye y su forma particular de organizar el poder; b) el económico de clase: qué modos productivos existen, qué capitales circulan, qué clases los acumulan –si hay o no burguesía-; c) el ideológico: el ideario en pugna, cuáles son las influencias principales -las corrientes, los pensadores más influyentes- y cómo esas ideas al desplazarse se actualizan en el terreno latinoamericano vía sus intelectuales.

En algunos historiadores, la convicción de una independencia inconclusa, que trae consigo la emergencia de una república colonial, invisibiliza la importancia de la

modernización que se produce en la segunda mitad del siglo XIX. Efectivamente, hacia mediados de siglo se producen transformaciones y reajustes del modelo mediante el ingreso de capitales extranjeros que coexistían con los modos de producción coloniales. Esta transformación modernizadora es compleja y parte de un largo debate histórico. Por ejemplo, Marcelo Carmagnani en *Estado y sociedad en América Latina 1850-1930* formula la tesis de que el hacendado permanece dominante en la economía latinoamericana hasta entrado el siglo XX, mientras otros, como Charles A. Hale, prefieren analizar las transformaciones específicas que se producen en el periodo. Para este historiador estadounidense el periodo debe caracterizarse por impulsos renovadores que coexisten con dinámicas del periodo anterior dentro de la composición política y el ideario latinoamericano. Desde allí caracteriza tres ejes medulares del pensamiento de la época: a) la herencia liberal en una era de consensos ideológicos, la cual comprende el giro hacia la consolidación del republicanismo y el realce del “espíritu” americano; b) el ascendente positivismo: marcado por la influencia del *Curso de filosofía positiva* de Comte en el pensamiento regional, cuya idea de sociedad se construía sobre la concepción de ésta como un organismo en desarrollo donde la importancia de la educación de una nueva élite es crucial, como también la comprensión de su evolución ligada a la raza y la nacionalidad. Allí, el determinismo social y el caudillaje (al estilo de Rosas, Portales y Porfirio Díaz) son la consecuencia más palpable; c) entrado el siglo XX, la presencia de un nuevo idealismo, un radicalismo social que coexiste con la tradición autoritaria: así se abre el recorrido hacia la democratización (el *Ariel* de José Enrique Rodó, la reforma de Córdoba de 1918) que no deja de exponer contradicciones entre las ideas socialistas y los resabios de positivismo y liberalismo republicano (Hale, “Ideas políticas y sociales en América Latina 1870-1930”).

El pensamiento radical de los intelectuales latinoamericanos es heterogéneo y, en muchos casos, ajustado a las problemáticas de los espacios que habitan, lo cual permite comprender la coexistencia de diversas formas de indigenismo y criollismo, que incluso se vuelven contradictorias entre sí por sus fundamentos epistémicos o intereses de clase. El periodo de modernización a mediados del siglo XIX produce intelectuales (Martí, Darío, De Hostos, etc.) que serán profundamente influyentes en la vereda radical de la región, que en las primeras décadas del XX representarán Juan B. Justo y José Ingenieros en Argentina, Luis Emilio Recabarren en Chile, Ricardo Flores Magón (PLM) y Vasconcelos en México.

En esa camada del siglo XX, José Carlos Mariátegui con su socialismo indigenista es uno de los más destacados y reafirma la tendencia del periodo a configurar un pensamiento heterogéneo para comprender la realidad local. Mariátegui se sitúa en un complejo punto de intersección entre el socialismo marxista, el indigenismo, el positivismo al modo de Juan B. Justo y el espíritu vanguardista en el arte cosmopolita.

La escena peruana

Mariátegui, nacido en Moquegua (1894) al sur del Perú, vive la época posterior a la primera modernización latinoamericana (de la segunda mitad del XIX), en un contexto de reajuste de fuerzas económicas, políticas y culturales que tienen presencia, como vimos anteriormente, a nivel regional con una expresión particular en el Perú. Asombrosamente, la biografía su biografía, como dice Quijano, funciona como un “auténtico puente histórico entre la sociedad colonial y la actual” (“Reencuentro y debate”, XI) signada por un periodo de álgidas transformaciones sociopolíticas, culturales y económicas extendidas hasta 1930. Año en que se produciría el cierre de un ciclo histórico con el término de las vanguardias artísticas, el cierre de la década de democratización, la crisis económica estadounidense (1929), el giro nacional de los países latinoamericanos, y la caída del “oncenio” de Augusto B. Leguía (Quijano, “Reencuentro y debate” XI).

Dicho periodo, a su vez, absorbe las consecuencias de la Guerra del Pacífico traen consigo la rearticulación del poder económico a raíz del debilitamiento de la burguesía comercial y terrateniente de la costa (Quijano XII). Sumado a ello, la crisis institucional, agitada por el caudillaje militar, logra que el Partido Civilista –creado en 1871 por Nicolás Piérola– se imponga en 1895 (Quijano XII), para construir los cimientos de la estructura política de la “república aristocrática” que gobernará hasta 1919, año en que triunfa Leguía.

Si ese era el contexto político-institucional, el contexto económico lo atraviesan dos coyunturas. La primera, a escala mundial, signada por el desarrollo del imperialismo – mediante la internacionalización capitalista y el reparto del África colonial– que tuvo en disputa a Inglaterra, Francia y Estados Unidos y que comenzaba a incrementar su presencia en América Latina mediante inversiones e intervenciones, con consecuencias palpables: producción capitalista en sistema de “enclaves”, formación de un proletariado localizado,

dependencia mono-productiva (azúcar, salitre, guano, etc.) externalización de la acumulación y un freno para la formación de burguesías locales²³. La segunda, concerniente al incipiente desarrollo en el Perú, de un capitalismo en el seno de relaciones pre capitalistas de producción condicionadas por la expansión comercial que se extiende en todo el territorio (XIII). Según Quijano son tres los procesos que signan el desarrollo de la historia peruana desde entonces hasta 1930: a) la implantación y consolidación del capital monopolista, bajo control imperialista, como dominante de una compleja combinación con las relaciones pre capitalistas de producción; b) la reconstrucción sobre esa base de los intereses y de los movimientos de clase, y de sus modos de relación en el Estado; c) y el desarrollo y renovación del debate ideológico-político, en una etapa sólo dentro de las clases dominantes, y después de 1919, entre ellas y las clases explotadas y medias (XIV). Esta camisa de fuerza económica, dada por la contradicción esencial entre modelos productivos opuestos, incentivó un descontento social generalizado.

El periodo de la República Aristocrática (1895-1919) había consolidado un sistema de relaciones económicas y políticas con el Estado que privilegiaba los intereses de los enclaves y los gamonales. El gobierno de Augusto B. Leguía (1919-1930), quien capitalizando la reforma universitaria lleva a cabo un golpe de estado basado en una retórica populista y una política que, sólo en apariencia, privilegia a los sectores populares, a su vez, fue una figura realizada tras las luchas obreras acontecidas en Lima y Callao en 1919 (Fernández, *Itinerario y trayectos* 15). Leguía no logró en tres periodos consecutivos –que conforman el llamado “oncenio”–, reformar la estructura de intereses oligárquicos sobre los cuales se había construido el Estado²⁴.

En suma, luego de las primeras dos décadas del siglo XX el Estado peruano, por una parte, no podía aún consolidar su autonomía política dada su dependencia de los sectores aristocráticos, y, por otra parte, dada la situación económica y de clases de Perú, tampoco pudo formarse una burguesía independiente (como en Europa) que lograra desplazar al antiguo régimen aristocrático en función de la instalación de un Estado moderno. Esta

²³ Fenómeno que tempranamente fue analizado por Hobson en *Imperialismo, un estudio* (1902), por Lenin en *El imperialismo, fase superior del capitalismo* (1916); y, posteriormente, en el clásico de Hobsbawm *La era del imperio 1875-1904* (1987).

²⁴ Vale recordar que desde la aparición del Guillermo Billingurst en la presidencia (1912-1914) comienza a efectuarse en sintonía con América Latina con los impulsos democratizadores del Estado.

situación incrementaba el sentimiento de que la independencia había sido incompleta y que el Estado no estaba representando al conjunto de la nación.

Así, la tensión entre el Estado oligárquico y una nación peruana (por supuesto, también un terreno de disputa), contradicción que Leguía no pudo detener sino continuar, será el motor de reactivación de los idearios que ya tenían larga data en la zona andina, en vínculo con las ideas socialistas y revolucionarios que migraron desde europa en los albores del siglo XX. Este cruce heterogéneo es el fundamento de una creatividad andina desplegada sobre todos los ámbitos de la vida cotidiana. La generación de las vanguardias hizo suya dicha heterogeneidad como una materia creadora. Así, esta compleja trama de idearios –por supuesto no podríamos caracterizarlos como uno sólo corpus coherente y unificado- se conecta con la extensa línea histórica de resistencia y oposición anticolonial que, situada desde la vereda contra hegemónica, expuso episodios significativos de inflexión. De esta manera, con representantes diversos e incluso programas antagónicos, se reactiva en los años 20 de manera prolífica, para luego ser homogeneizada oportunistamente por el APRA y sus herederos.

2. Utopía andina e indigenismos

La relación entre discurso y política trasciende los programas y las estrategias sistemáticas particulares de la organización social agrupadas en torno a núcleos de militancia, partidos, confederaciones, etc. Si bien dicho vínculo constituye la base de toda esfera de actividad política, no es de su exclusividad, más bien se despliega en otros ámbitos de la vida social, cotidianos y públicos que diversas textualidades exponen. Toda sociedad articula una compleja red de discursos multisignificantes que colindan y dependen entre sí. En la contraparte de la historia oficial del Perú, que revisamos más arriba, los discursos liberacionistas del periodo colonial²⁵, republicano y moderno²⁶, no pueden pensarse sin la participación de una vertiente de prácticas y discursos alimentada, engrosada y vivida históricamente que ha animado los impulsos contrahegemónicos: la utopía andina. Alberto

²⁵ Digo liberacionista para referir a lo anticolonial de forma amplia sin detenerme en manifestaciones políticas particulares: liberalismo radical del XIX, indigenismo, indianismo, etc.

²⁶ Esa periodización la hace Landa para los discursos indigenistas. Si bien caracterizar lo actual como lo moderno es problemático, al menos nos permite acuñar una periodización que nos permita periodizar los discursos según sus contextos.

Flores Galindo, en su libro *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*, se propone hacer una “biografía del concepto”, tanto de las historias que lo han animado como de los conflictos de su pasado y presente, entendiendo que la utopía andina sería la clave para comprender el conflictivo desarrollo político y social del Perú desde la colonia hasta el siglo XX. Dice Flores Galindo:

La utopía andina es los proyectos (en plural) que pretendían enfrentar esta realidad. Intentos de navegar a contracorriente para doblar tanto a la dependencia como a la fragmentación. Busca una alternativa en el encuentro entre la memoria y lo imaginario: la vuelta de la sociedad incaica y el regreso del inca. Encontrar en la reedificación del pasado la solución a los problemas de la identidad. (21)

Esta posición de disputa sobre el imaginario social e histórico refleja dos movimientos constitutivos de la historia peruana: el primero, que la utopía andina sólo existe con posterioridad a la colonización, es decir, que el mito se construye como una herramienta de resistencia frente a la violencia de la ocupación. Segundo, que la existencia de una utopía extendida desde la colonia hasta la actualidad, demuestra las tensiones entre el imaginario colectivo (de la sociedad civil²⁷, podríamos decir) y el imaginario oficial (del Estado).

El derrotero de la utopía andina en el Perú refleja esa contradicción: por un lado, un Estado que se construye desde la experiencia de la ocupación colonial y que luego se consolida post independencia sobre la base de la exclusión de ciertos sectores de la población; y por otro lado, una nación que desde la mayoría no representada, incluso oficialmente excluida, se configura, alimenta y sobrevive desde la utopía colectiva encarnada por la sociedad civil. Para Flores Galindo, esas contradicciones permiten delimitar el origen de la utopía andina: desde la vertiente colonial, escrita y oral, a partir siglo XVIII –vale recordar la serie de reelaboraciones del hito de Cajamarca tanto en ritos como en escrituras (Cornejo Polar *Escribir en el aire*) - hasta los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega, libro que la consolida. Si bien, su continuidad paralela a la fase colonial y republican, a no es regular “alterna períodos álgidos, donde confluye con grandes movimientos de masas, seguidos por otros de postergación y olvido” (26), mantiene su

²⁷ Con sociedad civil, no nos referimos a un todo homogéneo. Por cierto en ella se negocian distintas posiciones y contenidos. Más bien, es un concepto que aquí nos es útil para señalar una forma de articulación política y de representación colectiva que ocupa un lugar “alternativo” –en la medida de lo posible- a las mismas instituciones oligárquicas.

núcleo constituyente: el ideal del retorno del Inca que promete recobrar el idealizado equilibrio de la sociedad prehispánica que la conquista usurpa. Dicho retorno significaría un Pachacuti social, inversión radical de la estructura de dominadores/dominados.

La utopía andina es acuñada, revivida e incluso reelaborada por distintos sectores sociales (de clase y geográfico); es fundante de proyectos políticos que manteniendo las bases del mito, según Flores Galindo, desembocan tanto en propuesta igualitaristas como autoritarias, dado que: “la imagen del inca y del Tahuantinsuyo depende de los grupos o clases que las elaboren.” (*Buscando un Inca* 26). De allí la paradoja de que la utopía del retorno del inca haya alimentado, según el autor de *Buscando un Inca*, las mayores esperanza y horrores de la historia peruana (374).

Las rebeliones y motines desatadas en Perú como respuesta a la historia del virreinato y la instalación del Estado conforman las mayores experiencias de reactivación y continuidad de esta utopía²⁸, la cual funciona como una especie de magma subterráneo a la historia que, cíclicamente, se manifiesta con distintas caras, irrumpiendo en los contextos de mayor tensión política. Por esta razón, me parece que el surgimiento y “apogeo” del indigenismo (fines del XIX hasta 1930) no puede ser evaluado sólo desde su capacidad y alcance representativo (es decir, si proviene o no de los sectores indígenas), sino como parte de un momento histórico de crisis donde el debate sobre lo indígena se reactiva y, por tanto, “lo indígena” se convierte, a la vez, en un concepto, una perspectiva y un programa en disputa.

Lo anterior viene al caso dado que actualmente es difícil pensar y hablar del indigenismo sin considerar el descrédito con que carga a partir los ‘60 y ‘70, por la crítica que los mismos indígenas latinoamericanos le hicieron y la cual Bonfil Batalla sistematiza como el ‘indianismo’ en su clásico *Utopía y Revolución* (1981). La querrela del indianismo contra el indigenismo radica, principalmente, en que éste último, al no tener como sujeto político al indígena sino al mestizo, tiende a derivar en un proyecto integracionista desde el Estado, es decir, contrario a un proyecto de liberación para y desde los mismos indígenas. No obstante, si retomamos el sentido de “larga duración” de la utopía andina, aquella continuidad con la cual Flores Galindo, Arguedas e incluso Cornejo Polar se proponen pensar el problema indígena, su expresión, discurso y política, podemos ver que, en

²⁸ Principalmente la de José Santos Atahualpa, Tupac Amaru I y II y Tupac Catari.

coherencia con su espíritu de vanguardia, la ruptura indianista es en algunos aspectos más de forma –performativa, incluso– que de contenido.

Las generaciones no surgen de la nada, más bien son una respuesta a las que les preceden. Dialogan, retoman, transforman y crean su novedad sobre los cimientos de lo que ya estaba construido. Por esta razón, es impensable un indianismo sin un indigenismo del corte de González Prada, Valcárcel, Mariátegui, Haya, entre otros; sin una elaboración teórica-práctica del problema indígena que haga el balance de los triunfos y fracasos del pasado para pensar las necesidades de su época. Ladislao Landa en su ensayo “Pensamientos indígenas en nuestra América”, entrega algunas claves, desde mi perspectiva fundamentales, para abordar el problema y, sobre todo, entender la función histórica del indigenismo y su posible actualidad. Para él, la querrela del indianismo con el indigenismo se dirige sobre todo al proceso de oficialización del discurso indigenista en los años ‘30 y ‘40 –específicamente con la formación de los institutos de estudios indígenas que convierten a los intelectuales indigenistas en Consejeros del Estado– y menos a los intelectuales indigenistas radicales de fines del XIX y las dos primeras décadas del XX. Luis E. Valcárcel sería el mejor ejemplo de ese tránsito²⁹. Según Landa, el primer indigenismo articulaba una demanda desde la sociedad hacia el Estado, mientras que el segundo responde a la configuración de una política de Estado, que en el caso peruano comienza su instalación con Leguía. Por ello, habría que diferenciar etapas al interior de lo que llamamos indigenismo³⁰; de lo contrario, caeríamos en un prejuicio homogeneizador de calibre similar al que reclaman sus detractores.

El indigenismo en ningún caso es un movimiento unificado, sino la expresión de diversos discursos, expresiones radicales y proyectos políticos que ponen en su centro al indígena como problema. Esta centralidad no asegura consenso: basta recordar el debate de Mariátegui con Luis Alberto Sánchez o Haya de la Torre. Sin embargo, esto no significa que entre los indigenismos no existan puntos de encuentro, e incluso en algunos casos una voluntad política de construcción conjunta. El indigenismo más que contribuir a visibilizar

²⁹ Cita Landa a Valcárcel: “De haber sido una corriente de denuncia y crítica, y después de haber anunciado la “indigenización” del Perú, el indigenismo se convertía ahora en una escuela de pensamiento. Nosotros no habíamos buscado el cambio total, sino la valoración y el respeto hacia la cultura indígena. A pesar de que desaparecieron las condiciones para la denuncia y la propaganda a favor de los indios, quedó vivo el sentido esencial: la conservación de los valores culturales autóctonos (“Pensamientos indígenas...” 37)

³⁰ Landa señala tres: la absorción (1920-1930), un periodo de silencio (1930-1945) y uno de reaparición signado por el indigenismo oficial a partir de la fundación del Instituto Indígena Peruano en 1946 (36).

una identidad india, incorpora de manera decisiva el “problema indio” en el discurso del nacionalismo (Beigel, “Las identidades periféricas” 186).

Si bien los años 20 son la década más álgida del debate indigenista –en la vuelta de la primera mitad del XX–, su vertiente radical y revolucionaria proviene de fines del XIX. Las figuras señeras de ese indigenismo moderno –y decimos moderno por su ideario liberal– son Clorinda Matto de Turner (1852-1909, principalmente a través de la publicación de su novela *Aves sin nido*, 1889) y, especialmente, Manuel González Prada (1848-1918), a quién se considera antecedente directo de Mariátegui (Melis, “Mariátegui, primer marxista de América” 16). La figura de González Prada es fundamental en el nacimiento del indigenismo del XIX³¹: a su alrededor emerge un círculo intelectual peruano, crítico de la inoperancia ejercida por la República Aristocrática para integrar al indio a la nación.

Son estas figuras de los confines del XIX –herederas del fracaso de la Guerra del Pacífico–, quienes construyen una voz crítica capaz de permear los espacios dominantes de la República. Los indigenistas de las primeras décadas del XX –Pedro Zulen, Dora Mayer, por ejemplo– serán tributarios de aquella generación –incluso se superponen epocalmente– que hizo confluír el indigenismo y la utopía de la modernidad emancipadora. Para Landa, por ejemplo, es indispensable caracterizar a la generación de Prada dentro de un indigenismo radical e independiente que tenía tintes de formar, en términos gramscianos, un bloque histórico³². Pero esta intelectualidad no sólo representa un movimiento de ideas. El debate indigenista en los años 20 tiene su correlato en las cerca de cincuenta rebeliones que entre 1919-1923 se desarrollaran en los Andes del sur con epicentro en Puno y Cuzco (Flores Galindo, *Buscando un Inca* 277-278). Con esto quiero decir que el debate de ideas y las disputas entre las versiones del indigenismo no era un proyecto fraguado hacia el espacio de las instituciones o los círculos intelectuales privilegiados, más bien estaba en sintonía –si no era orgánicamente, al menos en sentimiento– con la realidad de los amplios sectores de la población marginados de la nación republicana.

³¹ Las tendencias anarquistas y positivistas de Prada son ambivalentes. Él oscila entre una confianza en el pueblo como actor político y constructor de su libertad y la confianza en la ciencia y en la educación en tanto único camino para esa liberación.

³² Landa va incluso un poco más allá y plantea la pregunta sobre si es posible pensar a estos indigenistas como intelectuales orgánicos del movimiento indígena (18).

¿Cuál es el lugar de José Carlos Mariátegui en ese contexto? ¿Qué rol juega dentro del debate indigenista? Además de ser, como señala Quijano, un umbral entre los avatares de la República Aristocrática y el Perú de hoy, también es un receptor activo de la modernidad limeña de los años 20. Él hace suyos los medios, las estrategias y los discursos de una vanguardia que en su versión intelectual dejaría de lado los coletazos del universalismo abstracto para arraigarse en las raíces contradictorias de la nación peruana “aún en formación”. Mariátegui es un agitador de la escena vanguardista peruana que se mantenía viva tanto en el debate público-político de la prensa, como también en las revistas vinculadas a proyectos estético-culturales.

Pero no sólo en Mariátegui se reunía lo que Jorge Schwartz llamó la confluencia entre la ‘vanguardia estética’ y ‘vanguardia política’ (*Las vanguardias* 46). Como señala Fernanda Beigel, a propósito del enjuiciamiento al indigenismo en tanto corriente de pensamiento y el lugar de Mariátegui en dicho campo, las posiciones de ese “indigenismo” eran diversas y se anclaban en núcleos discursivos arraigados en revistas y boletines³³, los cuales, a la vez que generaban solidaridades, pauteaban las líneas del debate. Beigel acierta al señalar que el indigenismo de la época no queda exento de polémica respecto de sus propias posibilidades y limitaciones para representar política y simbólicamente a los sectores indígenas. Más bien los grupos que componen el “indigenismo” vanguardista nunca hablaron desde el punto de vista de las comunidades, sino que se arrogaban la autoridad de representar esas voces, de hablar por el otro (Beigel, “Mariátegui y las antinomias” 42). Con o sin consciente solidaridad intelectual –en términos del “intelectual solidario” de Achúgar–, expresada en la centralidad del indio en sus discursos, me parece que el debate adquiere, bajo la forma de la metonimia, una tensión tan propia del periodo como es la que comprende el encuentro conflictivo entre las antinomia de lo universal/ lo particular, lo internacional/ lo nacional, cosmopolitismo/ nativismo, ciudad/campo, Lima/la sierra. Beigel identifica y trabaja esa evidente pugna territorial a partir del “andinismo” y “serranismo”. En el primer caso, sitúa a Valcárcel y el grupo resurgimiento de Cusco –con el cual Mariátegui se vincula– quienes en ruptura con el modernismo romántico rescatan

³³ Beigel resalta de *Amauta* (1926-1930) la confluencia entre el vanguardismo indigenista y el socialismo, de *La Sierra* (1927-1930), dirigida por Guillermo Guevara, que paradójicamente siendo de Lima postulaba que la redención del indio solo podía ser ostentada por intelectuales que provenían del interior. De *Kuntur* (Cuzco, 1927-1928) la expresión “de los hombres nuevos del Ande” al igual que el *Grupo Resurgimiento* de Cuzco. (“Mariátegui y las antinomias...” 40-41)

las prácticas y políticas de los pobladores de la sierra (Beigel, “Mariátegui y las antinomias” 41) desde el espacio urbano (Lima y Cusco). En el segundo caso, paradójicamente desde Lima con la revista *La sierra*, se posiciona Guillermo Guevara y sus colaboradores reivindicando un regionalismo acérrimo y excluyente, contra el espíritu limeño. La socióloga argentina constata que el “fuego cruzado” entre ambos obligaba a los independientes de este campo intelectual a tomar posición. Por ejemplo, Magda Portal, si bien rescata algunas figuras del núcleo, crítica la arremetida contra Lima y prefiere relevar dentro del campo intelectual regionalista al Boletín de la Editorial Titikaka, oriundo de Puno.

En ese contexto, Mariátegui debe ser pensado desde sus coordenadas específicas de enunciación (limeño, mestizo, etc.) y aportes indudables al panorama indigenista. Por sobre la valoración que pueda asignarse al potencial descentralizador o contrahegemónico más “genuino” o más “verdadero” del indigenismo existente fuera de Lima, es evidente que Mariátegui inaugura una vertiente original en esa coyuntura. Hace suya la utopía andina volviéndola el mito del presente, utiliza el debate indigenista como plataforma para discutir el trazado de la nación futura, articula el debate sobre lo particular –“la peruanización del Perú”–, en un escenario global de impulso revolucionario. Su lugar en el campo intelectual de las vanguardias tiene tres temporalidades coexistentes y dos campos de batalla: mirar el pasado para entender el presente y proyectar el futuro, y pensar en conjunto la disputa ideológica con la disputa cultural. Es más, su vanguardismo, en ese contexto, radica en concebir el despliegue de la peruanización, es decir, que la peruanización del Perú sólo tiene sentido si trasciende los confines de la nación en función de un nuevo universalismo: el socialismo.

Es allí donde la confluencia entre lo universal y lo particular es, para Mariátegui, una colaboración: el esqueleto de un programa que seguirá desarrollándose y conduciéndose desde las masas a partir del trabajo, la organización y la creatividad colectiva; es decir, desde el sentir de la época politizado en un proyecto político cada vez más lejano al caudillismo y al mesianismo.

3. Viaje intelectual, cosmopolitismo y marxismo periférico

La formación intelectual de José Carlos Mariátegui está signada por el “exilio” europeo. En 1919, Augusto B. Leguía envía forzosamente hacia Europa al joven periodista con el fin de borrarlo temporalmente de la escena peruana. El significado de ese viaje es paradójico: constituye un destierro, a la vez que un viaje formativo. A diferencia de muchos intelectuales latinoamericanos y caribeños exiliados en periodos anteriores (Martí, Sarmiento, Bello, Echeverría, entre otros), Mariátegui no tenía estudios profesionales, ni estaba anclado a un debate disciplinar específico. El Amauta se forma en el oficio periodístico mediante su temprano trabajo como auxiliar y ayudante de linotipista en *La prensa* de Lima. No provenía de una familia acomodada y cargaba desde muy joven con una anquilosis que obligó a su familia trasladarse desde el sur del Perú a Lima. Con tan sólo veinte años, comienza a colaborar como articulista en *La prensa* y, posteriormente, en *El tiempo*, así como también en las revistas *Mundo Limeño*, *Lulú*, *El Turf* y *Colónida*. Ya formado de oficio en la prensa se vincula a los circuitos intelectuales y vanguardistas crecientes en la Lima de la segunda década del siglo XX.

Es común que la crítica periodice la vida y obra de Mariátegui en un antes y después de su estadía europea. Si bien dicha distinción contribuye a diferenciar fases en su pensamiento que transitaba desde *La prensa* y *El tiempo* hacia *Amauta*; sin embargo, la voluntad crítica y la mirada contingente se esbozaban desde las primeras horas de su oficio. Así, su labor intelectual, desde el inicio, corre por dos andamiajes interconectados, la política y la cultura, nutridos, antes de su exilio, en esa doble significación que muestra la coetaneidad entre su participación en *Colónida* y sus primeros escritos sobre Rumi Maqui, bajo el pseudónimo de Juan Croniquer³⁴. Ciertamente, la experiencia del oficio y su temprana sensibilidad política lo conducen a explorar dichas esferas. Antes de su partida a Europa, Mariátegui establece conexiones entre el mundo indígena y el mundo popular, comienza a enlazar la emergencia de los movimientos sociales con el renacer de la movilización indígena; es decir, con la reactivación de la utopía andina. Ello se contrapone

³⁴ Para Flores Galindo, ese artículo muestra que el descubrimiento del mundo andino es anterior a su viaje a Europa. El escrito sobre Rumi Maqui (Teodomiro Gutiérrez Cuevas, de ideario anarquista) confirma su preocupación por las revueltas andinas que se desataron entre 1915-1916 en Puno (*Buscando un Inca* 271-277).

a las interpretaciones de que Mariátegui se habría interesado por el mundo andino recién en 1924 con “El problema primario del Perú” (Chang-Rodríguez 104).

Como bien señala Antonio Melis, el año 18 es fundamental. Mariátegui no sólo realiza su único viaje al interior del país (Valle del Mantaro y Huancayo), sino también intensifica sus inquietudes y labores públicas. Ese mismo año se inclina hacia al socialismo a través de su participación en el Comité organizador del Partido Socialista y funda junto a Cesar Falcon y Felix del Valle *Nuestra época*, en discrepancia ideológica con *La prensa* (Melis 17). Al año siguiente e impulsado por la coyuntura –seguidilla de movilizaciones sociales y huelgas obreras, crisis de la república aristocrática– incrementa su actividad política y su crítica al populismo de Leguía. Ese año, 1919, funda *La razón*, plataforma de debate sobre la reforma universitaria y las reivindicaciones obreras en clara disidencia con el gobierno entrante, situación que le significará un acoso político³⁵, que culmina con su exilio en calidad de propagandista del Perú³⁶.

El exilio europeo transcurre entre fines del 19 e inicios del 23. El trayecto comprende una estancia en Francia, donde conoce al Grupo *Clarté*, un recorrido breve por otros países europeos y una residencia larga en la Italia de *L'ordine Nuovo* y del ascenso del PC italiano. El contrapunto ideológico es evidente: desde la Francia conectada con la revolución de octubre en Rusia a la Italia del ascenso del fascismo. Dicho recorrido europeo le permite contraponer experiencias entre distintas realidades sociales y políticas y ajustar tanto un marco ideológico individual –su adhesión al marxismo y al materialismo histórico–, como su perspectiva política sobre las particularidades de las luchas en los países con herencia colonial (América Latina y, en particular, el Perú). A su vez, se enfrenta a las diversas realidades del nacionalismo y fascismo en la ideología y el arte. Así, analiza las distintas expresiones vanguardistas entendiendo la creación y la estética como un termómetro del proceso social del cambio desde el cual es posible medir o anticipar la inclinación ideológica de un conjunto social dado.

La tensión entre nacionalismo y cosmopolitismo es uno de los ejes centrales del debate del campo intelectual latinoamericano de los años 20, incluso, su particularidad

³⁵ Ese acoso político también lo viven otros intelectuales. Por ejemplo, Haya de la Torre es exiliado en México por esos mismos años.

³⁶ Melis señala que ese exilio, en vez del encarcelamiento, se podría deber a que Mariátegui a que Leguía tenía algún vínculo con familiares de Mariátegui.

(Jorge Schwartz). En Mariátegui dicha tensión se expresa en lo que podríamos llamar un cosmopolitismo periférico (Sarlo, Garramuño), a saber, el conocimiento, adopción y articulación de una perspectiva universal desde un lugar de enunciación que asume las tramas de la dependencia en el Perú: cultural, económica y política. Es un cosmopolitismo periférico porque hace suyo el pensamiento europeo –las ideas de Marx y de otros socialistas (Sorel, Gobetti, Lenin, Unamuno)– en razón de las particularidades del Perú. Mariátegui es, a la vez, un modernizador y un localista, encuentra en ese cruce una salida a los callejones sin salida de la realidad peruana, como también una práctica que avanza hacia un socialismo que se propone erradicar la colonia de la república, para construir un orden social nuevo.

Mariátegui no escribió voluminosas teorías globales sobre la contemporaneidad. Sus tesis del periodo –globales y locales– estuvieron lejos de edificar una explicación acabada y metódica de la evolución económica y social capitalista, como sí lo realizó el marxismo de influencia positivista representado por Labriola, Kautsky, Plejánov, Mehring (Anderson, *Consideraciones...* 14-15). Sus ideas provenían de aquella aprehensión de una sensibilidad del periodo enraizada en dinámicas estructurales contradictorias, en constante movimiento y transformación. Tampoco realizó una lectura cabal de las “obras totales” del marxismo del periodo³⁷: *La acumulación capitalista* de Luxemburgo, *El desarrollo del capitalismo en Rusia* de Lenin, *La cuestión agraria* de Kautsky, los escritos sobre el modo de producción asiático de Marx (Flores Galindo, *La agonía* 59), a pesar de las sintonías teóricas que han sido detectadas (Lagos 2009;2010). Para Flores Galindo la riqueza y originalidad del pensamiento del amauta se funda, precisamente, en ese “vacío” o libertad teórica que lo independiza de la “marxología” (*La agonía* 53)

Toda novedad requiere de un espacio vacío, abierto, para crear. Para Flores Galindo esos resquicios teóricos no afectan su compromiso con la comprensión del periodo, ni con la utilización “egoísta” de Marx para los fines que él considera pertinentes. Para nosotros, dichos resquicios tampoco paralizan la posibilidad de enfrentar los grandes paradigmas de su momento: el positivismo vs. el subjetivismo (en la vía de Freud y también de Bergson).

³⁷ Esto no quiere decir que haya desconocido la teoría marxista o que no haya leído Marx. Flores Galindo desmitifica esta idea, para él difundida, de un marxismo casi intuitivo en Mariátegui (Flores Galindo, “Los intelectuales y el problema nacional” 147)

Al contrario, en esa trinchera Mariátegui ensaya y no teme a los tropiezos posibles, que por cierto llegan³⁸. Su creatividad ensayística oscila, pendularmente, entre el acierto y el error.

En Mariátegui se expresan parte de las líneas de tensión fundantes del marxismo posterior a Marx. Las propuestas de Marx, lejos de ser un dogma, son para él un camino que se construye en la práctica cotidiana, el debate abierto y la organización de masas. El Amauta confirma que el marxismo es más heterogéneo de lo que se ha constituido como el “marxismo occidental” (Anderson) –sobre todo el que surge desde la periferia mundial: el Caribe, América Latina, África y Asia– al actualizar sus herramientas teóricas a las necesidades de la zona andina y los caminos que, originalmente, Marx planteara sobre el problema de la revolución y la superación del capitalismo. Su contraposición entre el socialismo revolucionario y el socialismo reformista de la socialdemocracia alemana – Eduard Bernstein–, es parte de ese ejercicio crítico, abierto a trazar las estrategias y métodos necesarios para América Latina³⁹.

La reconocida heterodoxia de Mariátegui y su participación en el debate cultural y político difundido a través de publicaciones periódicas ha sido un argumento para vincularlo a otros marxistas disidentes y contemporáneos suyos. Especialmente, el paralelo con Antonio Gramsci es una constante entre sus estudiosos (Melis, Fernández, Beigel, Löwy, entre otros); no sólo por la coincidencia espacio-temporal que los reúne –Mariátegui se encuentra en Italia para la fundación del PC italiano–, sino también la creativa conjugación que realizan entre el problema de la revolución, la cultura, los intelectuales y las instituciones en la consolidación de la hegemonía. De forma coetánea, ambos representan un marxismo de otra vertiente, crítico con la III Internacional, que hace del periodismo programático una de las plataformas fundamentales de su esfera de actividad⁴⁰.

Este periodismo programático o editorialismo programático (Beigel) si bien se desarrolla plenamente durante las vanguardias latinoamericanas, con revistas que funcionan, a la vez, como proyecto cultural y político, en el caso de Mariátegui no sólo

³⁸ De allí que podamos ver, desde nuestra perspectiva actual, contradicciones reprochables, tales como su apreciación exotizante de los negros en los 7 *ensayos...*, su error en la valoración de Stalin, sus limitaciones en la comprensión del feminismo, etc.

³⁹ Este debate se expone *in extenso* en *Defensa del Marxismo*, publicado por entregas en *Amauta* durante 1927.

⁴⁰ Hay ciertas coincidencias notables entre Gramsci y Mariátegui, más allá de la función disidente y heterodoxa respecto del marxismo. Por ejemplo, la problemática espacial de la coexistencia de los modos de producción al interior de la nación. El artículo de Beigel “Una mirada sobre otra: el Gramsci que conoció Mariátegui” explora esos encuentros posibles.

responde a la escena regional, sino especialmente a lo que observa en *Clarté y L'ordine nuovo*. *Amauta* y *Labor* son la expresión de ello. Sin embargo, como veremos más adelante, es *Amauta* su gran proyecto programático, por sus páginas converge la generación vanguardista y el debate político del indigenismo.

Los proyectos de Mariátegui, como hemos visto, tienen una cuota de continuidad con experiencias e ideas anteriores y otra de originalidad. El Partido Socialista Peruano, *Amauta*, *Labor* y la Confederación Nacional de Trabajadores Peruanos, expresan el cruce entre modernidad y tradición, entre arte y política, desde una teoría y una práctica que tiene en su horizonte el programa de la peruanización del Perú.

4. Lo universal y lo particular en José Carlos Mariátegui

Asertivamente, Flores Galindo señala que el pensamiento de Mariátegui se forma en la polémica (*La agonía* 60). Nosotros agregamos que mediante una especie de “ciencia de la práctica” que pone en su centro al sujeto, hace del debate y la polémica un terreno necesario, un campo de definiciones para la ‘peruanización’. Luis Alberto Sánchez, Haya de la Torre, la III Internacional, entre otras coyunturas, trazan ese derrotero de definiciones y desencuentros que tiene como eje principal la articulación de lo universal y lo particular. Para demostrar esto, me propongo revisar algunos textos clave, escritos entre 1923 y 1929. Más que una periodización me interesa recorrer algunos momentos centrales del complejo diálogo entre el nacionalismo y el internacionalismo.

Tras su retorno de Europa (1923), en sus conferencias de la Universidad Popular Manuel González Prada (UPMGP), Mariátegui profundiza en el problema del internacionalismo, incluyendo un balance crítico de los alcances y limitaciones de la I y II Internacional⁴¹. Esa profundización lo lleva, necesariamente, a rondar el problema de la cuestión nacional, el cual hacia el año siguiente tomará la forma de una tesis para el caso peruano. En ese momento se abre el giro nacional observable entre 1924 y 1925 en los textos recopilados, posteriormente, en su mayoría en *Peruanicemos el Perú*. Ahora bien, si

⁴¹ Espacio donde realiza, por más de un año, charlas sobre actualidad mundial que póstumamente se compilan –algunas completas, otras en calidad de apuntes– en *Historia de la crisis mundial* (1959). Dicha experiencia contribuirá a generar plataformas de trabajo y pensamiento activas en distintas esferas de la sociedad (trabajo, cultura, política).

“peruanizar” el Perú significa “nacionalizar” el Perú, habría que tener en cuenta, como señala Fernanda Beigel, que en el Amauta: “nacionalizar era descolonizar, democratizar las relaciones intersubjetivas, especialmente las relaciones Estado-sociedad civil, y transformar el Estado mismo” (“Las identidades periféricas” 188). Y dicha peruanización, o nacionalización descolonizadora, no podía desarrollarse sino interconectadamente con la perspectiva internacionalista del socialismo. Veamos entonces cómo funciona la interconexión entre ambos niveles.

La perspectiva internacionalista

La reflexión teórica sobre el internacionalismo tiene distintas fases, principalmente, las circunscritas a las conferencias en la UPMGP. En dicho lugar, una de las primeras críticas al nacionalismo viene ajustada a la revisión que Mariátegui hiciera de la II internacional respecto de la relación entre nación y clase. En “El fracaso de la segunda internacional” (30-6-23) su crítica apunta a evaluar cómo el concepto de nación se convierte en una herramienta de las burguesías para asegurar la adhesión del proletariado, cuestión que divide más que unifica a la clase proletaria (863). Concluyendo que en Europa la tensión clase/nación fue más destructiva que unificadora y obnubiló los horizontes de la lucha contra la explotación y el capitalismo (863). Si bien lo que prima en esta conferencia es el caso europeo, a esas alturas Mariátegui ya traza diferencias geopolíticas significativas para comprender las dinámicas particulares de las regiones y territorios en la escena mundial. En la decimotercera conferencia, titulada “La agitación revolucionaria socialista del mundo oriental” (28-9-23), el crítico peruano se ocupa de la conexión entre la crisis europea y los movimientos de insurrección en Oriente (India, Egipto, Persia y África septentrional) y caracteriza las limitaciones “europeístas” –o eurocentristas– de la I y II Internacional basándose en algo que podríamos denominar como la frontera colonial del socialismo decimonónico:

Los trabajadores ingleses, franceses, alemanes, eran más o menos indiferentes a la suerte de los trabajadores asiáticos y africanos. El socialismo era una doctrina internacional; pero su internacionalismo concluía en los confines de Occidente, en los límites de la civilización occidental. Los socialistas, los sindicalistas, hablaban de liberar a la humanidad; pero, prácticamente, no se interesaban sino por la humanidad occidental. Los trabajadores occidentales consideraban tácitamente

natural la esclavitud de los trabajadores coloniales. Hombres occidentales, al fin y al cabo, educados dentro de los prejuicios de la civilización occidental, miraban a los trabajadores de Oriente como hombres bárbaros. (900)

Para Mariátegui, la naturalización del colonialismo en Europa constituye un error de derechas y de izquierdas. Es más, las limitaciones europeístas solo pueden llevar a un internacionalismo a medias o “de papel”⁴². En contraposición, considera en ese momento que la III internacional muestra otra disposición respecto del problema colonial y nacional mediante la incorporación de delegaciones no europeas en sus congresos, cuestión que, como veremos más adelante, no garantiza una mirada política anticolonial. No obstante, el panorama que muestra Oriente le parece esperanzador: “Existen, en otras palabras, las condiciones históricas, los elementos políticos necesarios para que el Oriente resurja, para que el Oriente se independice, para que el Oriente se libere” (902). En esa visión de Oriente existe una celebración del proceso formativo de un internacionalismo que al fin trasciende Europa y comienza a desplegarse por una vereda ancha y efectivamente internacionalista.

Poco más de un mes transcurre antes de que salga a la luz “Internacionalismo y nacionalismo” (2-11-23), texto que consolida esas inquietudes sobre la necesidad de profundizar en un internacionalismo real ajustado a las necesidades y desafíos de la escena mundial. La conferencia refleja la tensión rectora del momento que, según Mariátegui, está anclada en que la política es nacionalista y la economía internacionalista, muy en la línea de la tesis sobre la modernidad de Wallerstein. Por ello, si el objetivo es establecer una disputa efectiva contra el capital internacional, la batalla de los trabajadores debe ser necesariamente internacionalista. A su vez, remarca que el capitalismo por naturaleza tiene una vocación imperialista (908), por lo tanto la lucha debe asumir esa escala desde una

⁴² A estas alturas de nuestro trabajo es necesario dar algunas coordenadas sobre cómo Mariátegui enfrenta el marxismo, especialmente ante los cargos “europeístas” comúnmente adjudicados a Marx. El debate sobre el “marxismo latinoamericano”, su existencia o su grado de autonomía respecto del marxismo occidental tiene un punto de partida teórico importante en el trabajo de Aricó (1980) y Carlos Franco (1981). Aricó bajo la pesquisa del “desencuentro” entre Marx y América Latina y Franco con su periodización del Marx de “matriz eurocéntrica” y el Marx de la “descentración de la historia” que comienza aparecer entre las décadas del 60 y 70 del XIX, a propósito de sus estudios sobre Irlanda y la comuna rusa. En ese segundo Marx existiría un reconocimiento de las diferencias espaciales de los territorios con herencia colonial, en sintonía con lo que Mariátegui hace para el caso peruano. Si bien Mariátegui probablemente no leyó esos textos que comienzan a circular en nuestra región entre la década del 30 y el 40, las similitudes existentes con la tendencia del la “descentración de la historia” (desarrollo desigual, nación y socialismo), son reveladoras. Una crítica a la “teoría del desencuentro” que despliegan Aricó y Franco, entre otros, se puede verse Fernández (1984).

práctica antiimperialista. De allí que plantee que la conformación de una internacional socialista de trabajadores es una exigencia del momento: si la tendencia del sistema es globalizante, por qué el socialismo no lo sería. Si el sueño, la utopía y lo deseable siempre se imagina en el marco de lo posible, el internacionalismo debe construir los cimientos del marco de acción.

Pero, vale preguntarnos, ¿cómo traza una perspectiva antimperalista en conjunto con el internacionalismo? Nos parece que esa pregunta recorre implícitamente el espacio que abre el periodo entre el 23 y el 29, el cual culmina con las dos conferencias presentadas en el Congreso de Buenos Aires: “El problema de las razas en América Latina” y “El punto de vista antiimperialista”. De aquí en adelante, la pregunta por el internacionalismo y el antimperalismo lo conducirá por el complejo derrotero de lo nacional, lo particular.

La peruanización del Perú

A partir de 1924 comienza a sistematizarse en el pensamiento de Mariátegui el giro hacia lo particular, es decir, lo nacional. No obstante, en ese giro debe diferenciarse lo nacional de lo peruano (“la peruanización”) dada la diversidad de alcances y acepciones que ambos conceptos tienen, tanto en la tradición de la izquierda internacional –principalmente, la leninista– como en la peruana. La ‘peruanización’ no significa un llamado a desplegar la ‘vía nacional’ propuesta por la III Internacional, sino la consolidación de un proyecto nacional conducente a la independencia del Perú. Así es como, en vez de seguir la línea desarrollista de la vía nacional –como ya decíamos, que González Casanova llama un eufemismo del ‘colonialismo interno’–, Mariátegui apunta a un desarrollo de la nación en la línea de la tradición anticolonial que aquí trabajamos. Es decir, una ‘peruanización’ que trae consigo una descolonización. Como puede advertirse, entre ambas propuestas hay diferencias epistemológicas y prácticas que conducen a distintos programas de transformación social: la vía nacional se ancla en el etapismo de las fases necesarias para llegar a la revolución (cada fase de desarrollo debe superar a la anterior) y la peruanización plantea una alternativa a ésta, dado que contrapone a la lectura del Perú semi-feudal, la de los modos de producción coexistentes. A continuación, sistematizaremos parte de la

alternativa peruanizadora de Mariátegui, la cual tiene un largo camino de ajuste. La sensible a las condiciones nacionales e internacionales y sus transformaciones.

En el transcurso de ese mismo año aparecen algunos textos que funcionan como puntas de flecha de la propuesta peruanizadora; tal es el caso de “Nacionalismo e internacionalismo” (10-10-24). Muy cercano a la línea de “Internacionalismo y nacionalismo” citado más arriba, aborda el problema de la articulación internacional, ahora en razón de identificar dos tendencias en disputa: la variante burguesa y la variante revolucionaria. En esta nueva versión del debate aparece una mayor especificidad conceptual en el análisis que en la del año anterior: la existencia de dos variantes significa que una perspectiva internacionalista a secas no garantiza una práctica y una perspectiva política correcta. En ese contexto, habría que mirar las limitaciones de cada una, en razón de su respuesta y capacidad de articulación con las fuerzas políticas existentes a nivel internacional.

Intentando llenar de contenido estas variantes, Mariátegui publica casi en paralelo un artículo sobre Gandhi y la revolución india (“Gandhi”, 10-11-24). En este caso, su análisis es estratégico y crítico. Si bien celebra el movimiento, destaca sus discrepancias con el líder indio, las cuales radican en las supuestas “ingenuidades” de su estrategia: la teoría de la no cooperación que, para Mariátegui, recae en la anulación de una perspectiva internacionalista en la lucha india; su posición antioccidental y su política de la restauración del pasado pre-colonial, serían sobretodo herramientas morales, poco acordes con un programa de liberación efectiva. Es así como diagnostica que la conjugación entre su pacifismo y la restauración del pasado impiden que el movimiento indio conlleve un horizonte emancipatorio que trascienda las limitaciones nacionales. Como podrá advertirse, en ese desacuerdo con Gandhi se esbozan algunos contenidos programáticos que el amauta expone para el Perú, a saber: que lo antioccidental constituye una separación artificiosa de la realidad mundial, al mismo tiempo que la restauración del pasado obstaculiza la proyección de un futuro.

A partir del artículo sobre Gandhi, su rechazo hacia toda política de restauración del pasado en el escenario de la liberación comienza a ser un *leit motiv* de sus escritos. De hecho, ese mismo mes cierra con la publicación del célebre “Pasadismo y futurismo” (31-10-24), donde contrapone los conceptos de pasado, presente y futuro en razón de su aporte

a una perspectiva de transformación social. Allí, critica el temple nostálgico de los pasadistas señalando que la restauración del pasado no constituye una alternativa para el futuro (287) y propone que un historicismo revolucionario debiese reunir en una totalidad, las herencias del pasado y las proyecciones de lo nuevo. Para Mariátegui, en esas tres temporalidades donde transcurre la experiencia y la historia se dibuja la utopía futura: “La capacidad de comprender el pasado es solidaria de la capacidad de sentir el presente y de inquietarse por el porvenir. El hombre moderno no es sólo el que más ha avanzado en la reconstrucción de lo que fue, sino también el que más ha avanzado en la previsión de lo que será.” (288). El advenimiento de lo nuevo involucra una ruptura vanguardista con el pasado, especie de motor de las transformaciones históricas que es condición de posibilidad para una unidad en el futuro.

Ese movimiento de ruptura con el pasado tiene como meta la propuesta de una unidad prospectiva y renovadora proyectada en la escala nacional como continental – “[e]l pasado nos enemista. Al porvenir le toca darnos unidad” (289)–. En “La unidad indoamericana” (6-12-24), dicha reflexión toma cuerpo mediante la revisión histórica de las fragmentaciones y unidades en el continente, posterior a las independencias. Si bien el proceso de formación de las naciones descompuso la unidad territorial, generando historias nacionales diferenciadas⁴³; tras la balcanización persiste una matriz común arraigada en el sujeto indioamericano (414).

Si bien el énfasis en la unidad subyacente no discrepa con los primeros intelectuales latinoamericanistas (Sarmiento, Bolívar, Martí, Darío, entre otros), su novedad estriba en situar al indio como matriz de esa historia y como eje de la unidad regional. La creación de ese proyecto recuerda el impulso – un siglo antes– de la generación independentista: es el anuncio de un momento nuevo de una Indo América, que solo se concretará, dice Mariátegui, cuando la esfera intelectual se convierta en un movimiento de las “muchedumbres” (415).

Tan solo dos días después aparece en *Mundial* “El problema primario del Perú” (9-12-24), uno de los primeros textos en que Mariátegui trabaja el problema indígena con la

⁴³ Esto no implica que efectivamente haya existido una unidad total antes de las independencias. De hecho, como bien nos recuerda Rojo en “Nota sobre los nombres de América”, la unidad más tiene que ver con proyectos que con la realidad de la “cosa”. La tensión entre la “cosa” (el territorio físico) y el “nombre” (proyecto ideológico) varía históricamente. Mariátegui, en este caso, está plantando las bases del proyecto de la “indo-américa”, que por cierto, como sabemos, no prospera.

profundidad que veremos posteriormente en los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Allí, el sujeto indomericano de antes es pensado dentro de la escala nacional. Tomando como referencia a Clorinda Mato de Turner, reivindica la figura del indio por su centralidad en el problema de la nación peruana, aunque contradictoriamente, la república “en vez de elevar al indio, lo [haya] pauperizado” (291). Su crítica al proceso independentista radica en que república tenía una responsabilidad con el indio que el virreinato –en tanto modelo extranjero– carecía. Así, lejos de reclamar una restauración del pasado Inca, su búsqueda se transforma en la pregunta por la peruanidad, una reivindicación del presente –“sin el indio no hay peruanidad posible” (292)–, es decir, el indio en tanto cimiento de la nación en formación. Lejos de toda filantropía, la propuesta inscribe la problemática indígena en el terreno social, dentro del cual la resolución del conflicto debe ser conducida por los mismos indios. La experiencia del Congreso Indígena (1921)⁴⁴, desde su perspectiva, puede ser un precedente de ese movimiento.

Pero, ¿cuál es el concepto de nación que Mariátegui, a estas alturas, tiene en mente cuando aborda el problema del indio, ya considerado como el problema primario del Perú? La apuesta de Mariátegui por la nacionalidad –como vimos más arriba– no era plenamente aceptada en los circuitos intelectuales coetáneos; más bien, fue un foco de constantes polémicas. Por ello, no es extraño que, casi en un gesto contra argumentativo inmediato, aparezca publicado el mismo día de “El problema primario...” y en el mismo medio “Lo nacional y lo exótico” (9-12-24), donde expone que la nacionalidad en juego se entronca con el ajuste entre lo universal y lo particular: “la mistificada realidad nacional no es sino un segmento, una parcela de la vasta realidad mundial” (289), dado que “el Perú es todavía una nacionalidad en formación” (289). El punto de partida de su reflexión es que la particularidad nacional no puede pensarse ajena a la realidad mundial y que, por lo tanto, las reticencias a lo extranjero son una “actitud reaccionaria disfrazada de nacionalismo” (289). Por tanto, la intersección entre lo nacional y lo extranjero es necesaria ya que no se puede obviar el origen europeo de las ideas que movilizaron la formación de la república, así como tampoco que todas las formaciones culturales se fundan en ese intercambio: “Ninguna idea que fructifica, ninguna idea que aclimata, es una idea exótica” ya que “la

⁴⁴ Entre 1921 y 1924 se realiza anualmente un Congreso y se constituye el Comité “Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo”.

propagación de una idea no es culpa ni mérito de sus asesores, es culpa o mérito de la historia” (290). De esta manera, tildar de exótico el concepto de nación o de socialismo constituiría un error: la tradición indoamericana y, por ende, su cultura conforma una extensa trayectoria de préstamos y actualizaciones. Ese espíritu dialéctico y creativo se encuentra en los cimientos de su propuesta de la peruanización: lo que define sus componentes no es el origen, sino su potencialidad histórica, su capacidad de ajuste a las condiciones del momento. Para Mariátegui, el Perú necesita de una idea de lo nacional resignificada a su clima y sus necesidades, es decir, una nación antioligárquica y edificada sobre la figura del indio. Por ello concluye: “El nacionalismo a Ultranza [sic] es la única idea efectivamente exótica y forastera que aquí se propugna y que por forastera tiene poca chance de difundirse en el conglomerado nacional.” (290).

Desde “Lo nacional y lo exótico” en adelante, el problema cultural y el debate intelectual aparece enlazado al desarrollo de la nación. El problema político del indio y de la nación no puede desplegarse sin una plataforma cultural que los sostenga, que les de vida, en una práctica y horizonte político concretos. Este vínculo es ilustrativo en los textos publicados durante el ‘25. Las diferencias de Mariátegui con la propuesta de un Congreso de escritores hispanoamericanos (“Un congreso de escritores hispanoamericanos”), por ejemplo, apunta en esa dirección: no se puede crear una comunidad de intelectuales si es que no existe detrás un proyecto político que los convoque; el resto, sólo recae en una retórica vacía sobre la independencia cultural, ingenua y desanclada de la realidad hispanoamericana. Señala Mariátegui con ironía y escepticismo que de una: “asamblea de grafómanos y retóricos podría salir todo menos un esbozo vital de una organización del pensamiento hispanoamericano” (416). Esa convicción de que la cultura, las ideas, la vida, el mito y la política solo pueden existir si son convergentes y tienen un sentido histórico que las movilice, es la mirada, el lente que revela su método crítico, en esas fechas, cada vez más definido. Desde el mismo método se desprende su admiración por la obra de educación cultural desarrollada por Lunatcharsky (“Lunatcharsky”) en Rusia luego de la revolución; sus reflexiones sobre las condiciones del artista en esa época (“El artista y la época”); las reflexiones sobre la existencia o no de un pensamiento hispanoamericano (“¿Existe un pensamiento hispanoamericano?”), su crítica a “De la vida incaica” de Valcárcel (“El rostro y el alma del Tawantisuyo”); la convicción de que el estudio del

problema indígena desde todas sus perspectivas (cultural, histórica, social, económica) es necesario y contingente para el Perú contemporáneo.

Pero el lugar de ese perspectiva me parece que lo consolida fines del 25 cuando publica el ensayo doble, en el cual refleja las dos caras complementarias con que aborda el problema de la nación: “Nacionalismo y vanguardismo en la ideología política” (27-11-25) y “Nacionalismo y vanguardismo en la literatura y el arte” (4-12-24). En ellos, el escenario de debate es lo peruano precisamente en el cruce de lo universal y lo particular. Ambos artículos exponen una tesis que se mueve en dos niveles –de un lado, la ideología y la política, del otro, el arte y la literatura– y que, entendidos como una unidad, constituyen a nuestro parecer un momento de inflexión en la trayectoria intelectual de Mariátegui, a saber, el reconocimiento de la necesidad de reivindicar una dimensión nacional en los países que tienen una herencia colonial, entendiendo que lo particular no sirve si es que no se inscribe en un contexto mayor que comprenda las transformaciones de la escena mundial, a saber, la vanguardia y el socialismo . Ambos artículos, que retomaremos con mayor detalle en el capítulo tercero de esta tesis, definen los fundamentos del concepto de ‘peruanización’ en vínculo con las condiciones de lo universal en esos dos niveles. La forma que tiene Mariátegui de entender el problema de lo nacional simultáneamente en la ideología política y en el arte, desde aquí en adelante, funcionará orgánicamente en paralelo y tomará cuerpo en el proyecto de *Amauta*.

5. Política, ideología, arte y literatura: los cuatro niveles de *Amauta*

Si pensamos en *Amauta* como una totalidad observamos que el doble andamiaje, cultural y político, contiene cuatro niveles que cruzan recíprocamente esas dos dimensiones: el debate político, la ideología, la literatura y el arte. *Amauta* ensaya un equilibrio entre esas áreas a tal punto que lo fundamental es el resultado de su interconexión. En la revista se concentran textualidades (el ensayo, la narrativa, la poesía, la pintura, el dibujo, etc.) en torno a temáticas diversas que tiene su pivote en la expresión de una sensibilidad contemporánea con autores locales, nacionales y extranjeros que expresan mancomunadamente la del Perú, del continente y del escenario mundial.

Amauta sale a la luz pública en septiembre de 1926, con artículos de Luis E. Valcárcel (“Tempestad en Los Andes”), Sigmund Freud (“Resistencia al psicoanálisis”), Dora Meyer de Zulen (“Lo que ha significado la Pro-indígena”), César Falcon (“Marañón, Asúa y la monarquía”), entre otros; poesía de Alberto Hidalgo (“Ubicación de Lenin - poema de varios lados-”), Alcides Spelucín (“La canción vigorosa”), Alejandro Peralta (“El indio Antonio” y “Cristales del Ande”), entre otros; e ilustraciones de José Sabogal (“India colla”) y Grosz (“Rendez vous”, “Despertar de primavera” y “El ejército imperial”), entre otros. En su presentación, Mariátegui expresa aquello que los contenidos de la revista nos muestran por sí solos: representa un movimiento que con un espíritu vanguardista posiciona la problemática indígena en el contexto de un Perú moderno conectado con lo universal. Por supuesto, Mariátegui es cauto ante el concepto de vanguardia intelectual: descarta las posibles sospechas en relación al impulso individual de la revista, argumentado que constituye un proyecto construido colectivamente, en solidaridad con las ideas que mediante la revista llegan a una fase de definición. Con *Amauta* dichas ideas adquieren paulatinamente organicidad, expresando una corriente “cada vez más vigorosa de renovación”, de “crear un Perú nuevo dentro de un mundo nuevo” (257). Ese es el espíritu que se mancomuna en la revista, el cual prima por sobre las etiquetas que puedan otorgársele a sus colaboradores –vanguardistas, socialistas o revolucionarios–. Pero la revista, y bien explícito lo deja Mariátegui, no carece de una ideología, de “una fe”. No es una revista agnóstica ni tampoco amparada en la “tolerancia”: constituye una tribuna para movilizar las ideas de la renovación vinculadas a una ideología que se expresa a través de sus páginas. Lejos de ser una ideología de corte dogmático, un molde programático que ciega la realidad, es la ventana para ver con contenidos (no retórica), con espíritu (no modas), lo que acontece. En ese sentido, la libertad de la revista es vanguardista, y es la misma libertad que permite nombrar la publicación en “homenaje al incaísmo”, en tanto homenaje creador: “Amauta adquiere con esta revista una nueva acepción. La vamos a crear otra vez” (257). La convicción creadora de este proyecto colectivo conduce a la definición de un lugar de enunciación, pensante, crítico que se localiza en un Perú abierto a la escena mundial:

El objeto de esta revista es el de plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vista doctrinarios y científicos. Pero consideraremos

siempre al Perú dentro del panorama del mundo. Estudiaremos todos los grandes movimientos de renovación políticos, filosóficos, artísticos, literarios, científicos. *Todo lo humano es nuestro*. Esta revista vinculará a los hombres nuevos del Perú, primero con los de los otros pueblos de América, enseguida con los de los otros pueblos del mundo. (258, el destacado es mío)

“Todo lo humano es nuestro” –frase que da título a esta tesis– es la consigna ilustrativa del reconocimiento de un lugar de enunciación periférico que sin reservas desea aportar a la escena global y contemporánea. Sin complejos, *Amauta* se apropia del universal para recrearlo desde la “parcela” andina del mundo.

Sintomáticamente, el año del nacimiento de *Amauta*, probablemente sea el año en que aparecen con mayor centralidad las reflexiones sobre el arte en la obra de Mariátegui. No es que se descuiden las otras áreas, sino que desde este año provienen los artículos más célebres en este campo. Por ejemplo, “El proceso de la literatura” publicado por entregas entre marzo y julio –el cual abordaremos *in extenso* en el capítulo siguiente–. Pero también son de este periodo las principales reflexiones sobre la función social del arte y la literatura, es decir, sobre su impacto y su relevancia. “Arte, revolución y decadencia” (07-26), por ejemplo, deslinda las implicancias de la masificación de un arte de vanguardia, señalando que toda estética rupturista debe tener un contenido rupturista, ya que “no todo arte nuevo es revolucionario” (553). La disociación existente entre arte y política refiere, para él, a la existencia en el mundo contemporáneo de dos almas: a) la de la revolución; b) la de la decadencia. Pero la decadencia y la crisis anuncian el porvenir de algo nuevo: de esa manera, el surrealismo, arte por excelencia de vanguardia, se acerca al comunismo.

La posición del indigenismo peruano, en su vertiente revolucionaria, se alimenta de esas reflexiones sobre la vanguardia para intentar desplegarlas en la totalidad social de la época. *Amauta*, es así, el vehículo para difundir, movilizar y ajustar dicha posición desde un lugar descentralizado: las colaboraciones reúnen autores del interior del Perú, así como también de otras latitudes. A su vez, el proyecto se complementa con la Editorial Amauta y sus colecciones (Biblioteca Amauta, Biblioteca moderna, Biblioteca de vanguardia). Si bien, antes de *Amauta* el discurso indigenista ya tenía una plataforma arraigada en revistas periódicas (La Sierra, Boletín Titikaka, etc.), esta revista, a los largo de sus 33 números, agiliza una apertura hacia el debate abierto. *Amauta* no teme mostrar sus posiciones – incluso sus contradicciones– en razón de fortalecer la voluntad mancomunada de construir

un Perú nuevo. Pero, ciertamente, como es esperable, dicha actitud moviliza fuegos cruzados en el campo intelectual indigenista, los cuales, a su vez, funcionarán como motores de ajuste de los distintos proyectos en disputa.

6. La polémica indigenista y el socialismo de *Amauta*

Los años que siguen a la fundación de *Amauta* abren un ciclo de definición ideológica. Con el tiempo, las polémicas se incrementan y ello constituye un impulso para que *Amauta*, y el polo que representa Mariátegui en el campo intelectual y político, vaya destacando sus contrastes, resaltando sus diferencias, afinando su camino. En este periodo el indigenismo y la ‘peruanización’ adquieren contornos más definidos. Contra lo que podría pensarse, no es Mariátegui quien moviliza ese proceso –él hubiese deseado que este proceso se desarrollara lo más orgánicamente posible–, sino diversas situaciones que ocurren en el entorno nacional y mundial, las cuales aceleran el posicionamiento de *Amauta* en tanto proyecto político-cultural. La polémica con Luis Alberto Sánchez en febrero de 1927 sobre el indigenismo, anticipa algunas líneas fuerza de definición política que, un año después, guiarán los contenidos de la ruptura ideológica con Haya de la Torre. Este distanciamiento, crucial para el socialismo mariateguiano, se produce como consecuencia de la formación precipitada del Partido Nacional Libertador que, desde México, convierte al APRA en un partido de vanguardia caudillista y vertical; en oposición al modelo organizativo que Mariátegui venía pensando. Entre desazones y desacuerdos, Mariátegui formará el Partido Socialista del Perú (PSP). Es así como la formación del PSP coincide con el segundo aniversario de *Amauta*, conmemoración que sirve de plataforma para la definición socialista del proyecto mariateguiano en el Perú, lo que posteriormente, y coherente con su convicción internacionalista, lo conducirá a intentar negociar, sin éxito –como ya hemos enunciado anteriormente y desarrollaremos en el próximo y último apartado– con la III Internacional Comunista en 1929 durante el Congreso de Buenos Aires.

A partir de la polémica con L. A. Sánchez, tanto la ‘peruanización’ del Perú, como también su horizonte político-cultural, se ven obligados a acelerar sus pasos con el fin de resguardar el proyecto del ‘socialismo peruano’ o ‘indigenismo revolucionario’ que se venía construyendo. Ciertamente, una respuesta a Sánchez del calibre de la que apareció, no

hubiese sido posible sin la trayectoria precedente del proyecto, es decir, la definición de su tendencia internacionalista, el diagnóstico del capitalismo en el Perú, el análisis económico del indio y la formación social peruana, así como también el reconocimiento de la importancia de generar una plataforma de debate cultural peruano y moderno que preparara el terreno, para la sociedad venidera. La polémica con Sánchez, es impensable sin la existencia previa de *Amauta*. El ataque de Sánchez se dirige directamente a lo que él denomina como “indigenismo costeño”, “internamente incoherente” que representan Mariátegui y su revista⁴⁵.

Fuera del personalismo de la polémica, lo relevante es que ella motiva definiciones del indigenismo que trascienden el altercado. Mariátegui, en sus respuestas, redefine el carácter moderno del indigenismo, tanto de *Amauta* como del movimiento que esa plataforma sostiene. Por una parte, descarta la demanda de coherencia interna (a propósito de Albújar) señalando que no puede haber un programa sin un debate previo (la revista habilita y promueve ese programa). Por otra parte, en el plano de la afiliación ideológica, emplaza a Sánchez para que lo llame ‘socialista’ antes que ‘indigenista’, porque el socialismo que él propugna lleva consigo la creación de lo peruano, es decir, que el socialismo no puede existir como idea y como praxis, sin su revés nacional (“Réplica a L.A. Sánchez”). Por último, replicando a la crítica a su caracterización de la costa y la sierra, el *Amauta* responde que su interés no es dividir el Perú en dos zonas, sino analizar el contexto peruano en razón de su heterogeneidad conflictiva, y sin defender la supervivencia del Perú incaico o del Perú colonial. La distinción que en su réplica hace del obrero urbano y el campesino indígena también va en esa dirección analítica: si no se reconocen sus oponentes –por un lado, la burguesía, por el otro, el gamonalismo– no se puede comprender la especificidad de la problemática (“Réplica a L.A. Sánchez”). Finalmente, en “Polémica Finita”, contra la caracterización que Sánchez hiciera de *Amauta*, Mariátegui responde con

⁴⁵ Los artículos que gatillan el conflicto, son “Sobre la psicología del indio” (donde se tipificaba negativamente la psicología del huanuqueño) de López Albújar publicado en diciembre del 26; y “El indigenismo en la literatura peruana” de Mariátegui. Las contribuciones del lado de Sánchez son: “Batiburrillo indigenista...”, “Respuesta a José Carlos Mariátegui”, “Ismos” contra “ismos”. “Punto final con José Carlos Mariátegui” y “Más sobre lo mismo”, publicados en “Mundial” el 18 de febrero y el 4, 11, 18 y 25 de marzo de 1927. Y del lado de Mariátegui: “Intermezzo Polémico” y “Réplica a Luis Alberto Sánchez”, primero publicados en *Mundial* y luego reproducidas en *Amauta* bajo el nombre “Indigenismo y socialismo” y rematadas con una nota titulada “Polémica Finita”.

la exposición del espíritu que contiene la revista y señalando, en consecuencia, cómo debiese ser juzgada:

Una obra finalmente se juzga, por sus elementos positivos, creadores, esenciales, afirmativos. Este es siempre el juicio de la historia y de la opinión. Pertenece al espíritu pequeño- burgués de los críticos orgánicamente individualistas, secesionistas y centrífugos, el juicio, -muy criollo y limeño tal vez-, de juzgar una obra por sus elementos pasivos, subsidiarios, formales o episódicos (“Polémica finita”, 253).

Así, el camino de definiciones del indigenismo que precipita la polémica con Sánchez tiene un paralelo productivo con la definición del marxismo que Mariátegui hace a partir de la caracterización de las posiciones reformistas y revolucionarias con su contraparte: la reacción. En ese eje temático se inscriben los artículos “Los ideólogos de la reacción” (29-10-27) y “Contradicciones de la reacción” (19-11-27), los cuales, partiendo del análisis mundial –de Europa y Estados Unidos–, en tanto panorama de la fuerzas ideológicas contrarias al socialismo –especialmente las relaciones del fascismo y la iglesia en el segundo texto–, desembocan en una tesis peruana sobre la reacción que se ensaya en “Heterodoxia de la tradición” (21-11-27) y se sintetiza en “La tradición nacional” (2-12-27).

Cerrada la polémica con Sánchez, y definidos ciertos principios básicos del marxismo que Mariátegui hace suyos, aparece a inicios del 28 la coyuntura que despliega la ya enunciada creación, desde México, del Partido Nacionalista de Liberación (PNL) liderado por Haya de la Torre. Este evento arroja dos problemas: primero, la agilización del socialismo peruano en un programa que pretendía postular a Haya a las elecciones del año siguiente; segundo, la alteración del concepto de movimiento revolucionario –en tanto un frente de masas–, que Mariátegui se encontraba desarrollando desde el proyecto de *Amauta*. Estos desencuentros estratégicos con el APRA, generan la ruptura⁴⁶. Como dice

⁴⁶ Existen diversas interpretaciones respecto del contenido político que los diferenciaba: vía nacional vs. marxismo abstracto; estrategia política vs. Intelectualismo, etc. Me parece que de ellas, la más ajustada al núcleo del problema es la que Flores Galindo desarrolla en *La agonía de Mariátegui*. El historiador peruano ubica en al centro el problema del partido y contraponen al frente de masas de Mariátegui, el caudillismo de Haya. Complementariamente, el diagnóstico sobre la realidad peruana (el mismo que es rechazado por la Internacional) convenía que, en la vía Mariátegui, el camino era la comprensión de la heterogeneidad interna de los modelos económicos coexistentes en el Perú y sus sujetos implicados, por tanto, el frente único de masas debía incorporar a indios, campesinos y proletarios; en circunstancias en que Haya no creía que el Perú estuviese preparado para la revolución, sin antes pasar por una etapa capitalista (de modernización e industrialización) que permitiese superar ese modo productivo. En Mariátegui, confluía la heterodoxia

Oswaldo Fernández, Mariátegui responde a Haya de forma orgánica con la fundación del Partido Socialista del Perú (158) en septiembre del 28 que, como ya dijimos, coincide con el segundo aniversario de *Amauta*. Así, se intensifica la definición en los contenidos de la propuesta político-cultural, en el concepto de socialismo, en el análisis de la coyuntura mundial y en la lectura del marxismo que se realiza para el Perú⁴⁷. A fines de ese año se funda *Labor*, instrumento periodístico complementario que tiene como objetivo construir una plataforma de organización y formación sindical, semejante al rol del *L'Ordine Nuovo* italiano.

En ese clima, la edición de septiembre de la revista trae consigo el paradigmático editorial “Aniversario y balance”. En él, Mariátegui plasma, al calor de los sucesos, un balance sobre el rol de *Amauta*, marcando, a su vez, el inicio de una nueva etapa: “no vale la pena el grito aislado, por muy largo que sea su eco, vale la prédica constante, continua, persistente” (260). Si en la presentación del primer número de *Amauta* se había abierto el debate para la definición del movimiento que encarnaba la “nueva generación”, tras dos años y con la coyuntura aprista de por medio, la apuesta vanguardista daba un paso mayor: “a *Amauta* le basta con ser revista socialista” (260). Con ello se traza un camino que antes era incierto: “la generación ahora pasa a ser adulta y creadora” (260). ¿Qué significado tenía dicha madurez? *Amauta*, de aquí en adelante, reconoce que obedece a un movimiento social contemporáneo y en ese derrotero debe inscribirse. El socialismo es la bandera, no la originalidad y la vanguardia, tampoco una doctrina indioamericana, sino un momento mundial (261). La contradicción principal para la revista es, ahora, entre capitalismo y socialismo. Por ello, el proceso peruano debe inscribirse en el proceso mundial; no obstante, debiese encontrar sus propios caminos de inscripción. Desde ese lugar, *Amauta* continúa con su rol creador de un camino particular del Perú hacia el socialismo: “No queremos que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Temas que dan vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo-

interpretativa y la confianza en la articulación de las masas como sujeto, en Haya el caudillismo y el etapismo. Por ello Fernández señala que: “la iniciativa de Haya quebraba la lógica de un proceso que Mariátegui habría deseado interno, natural y propio del Perú. Para él la creación de un partido debía acomodarse a un proceso que fuera nacional e histórico” (*Itinerario y trayectos* 157).

⁴⁷ No es azaroso que en esas fechas se publique “Trotsky y la oposición comunista” (25-2-28), texto que revela las tensiones al interior del PC Ruso y las divisiones que trae consigo la expulsión de Trotsky del partido. En ese artículo, Mariátegui avala la decisión del Partido y comete el error, no menor, de defender a Stalin.

indoamericano” (261). En ese camino el trabajo intelectual situado es crucial. Lejano al mito de Rodó, la Editorial no sólo autoriza, sino que promueve la apropiación de los grandes referentes intelectuales –Marx, Sorel, Lenin, etc.–, pero con tintes propios. Por cierto, siempre y cuando se climaticen al entorno peruano, de forma creativa y lejos del dogmatismo, de la copia simple. Allí radica la tesis de *Amauta*: el Perú en tanto una parcela del mapa, tiene singularidad pero debe estar conectado al contexto mundial. Y su método es el materialismo anti-positivista, es decir, más cercano al idealismo, a la utopía que al determinismo: “Y nunca nos sentimos más rabiosa y eficaz y religiosamente idealistas que al asentar bien la idea y los pies en la materia” (262).

El tono afirmativo y sin rodeos del editorial, revela esa necesidad de definición y de posicionamiento que exige la coyuntura de fines del 28. Al parecer, esa es la ‘madurez’ que Mariátegui desea canalizar en el “movimiento”. La definición socialista de *Amauta*, corre la misma suerte que la consolidación de una versión propia del marxismo. Dos artículos me parecen decisivos en ese movimiento de construir un socialismo peruano sin calco ni copia: “El determinismo marxista” (7-12-28) y “Freudismo y marxismo” (29-12-28). Ambos artículos, publicados en *Mundial* con una distancia menor a un mes, expresan la orientación radical y antideterminista de Mariátegui como guía de su método teórico y crítico. Así, dicha apuesta antideterminista del marxismo mariáteguiano, como también la complementariedad entre Freud y Marx que productiviza reiteradamente a la largo de su obra, no sólo forman parte de una definición teórica, sino también constituyen una hoja de ruta. En este rumbo, vemos que la cultura se vuelve la plataforma ineludible para el proyecto político mariáteguiano. Sin cultura, sin expresión, sin una nueva tradición, no es posible concebir un nuevo Perú, imaginar la utopía, practicar la “creación heroica”. Sin una práctica y actividad cultural que empuje el sentimiento colectivo de la peruanización, no hay transformación posible. El camino desarrollado por *Amauta* en el plano cultural, es el trabajo más preciso en el terreno de lo particular. Constituye la restauración de un sentido de lo colectivo desde lo simbólico, desde la subjetividad. Freud, allí constituye una pieza irremplazable.

Definidos los contornos mínimos del socialismo peruano, Mariátegui comienza a preparar el terreno para disputar las ideas del socialismo peruano en el escenario promisorio que constituía el Congreso de III internacional en Buenos Aires.

7. Internacionalismo a contracorriente: la polémica con la Comintern

Si bien, como hemos visto hasta aquí, el contenido “nacional” del socialismo de Mariátegui es tempranamente evidente, como lo es también el objetivo de que campesinos, indígenas y obreros hagan suya la idea socialista y se organicen en un frente único, los rasgos distintivos de esa estrategia quedan al descubierto en los informes que el Partido Socialista Peruano (Mariátegui, Hugo Pesce, Julio Portocarrero, Ricardo Martínez de la Torre) presenta a la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana de la III Internacional desarrollada durante junio de 1929 en Buenos Aires: “El problema de las razas en América Latina” (EPRAL) y “El punto de vista antiimperialista” (EPVA). La presencia del PSP en este evento tiene, al menos, una doble significación. Por un lado, el PSP –teniendo como telón de fondo la querrela con Haya y el APRA– se interesa por reforzar la perspectiva internacionalista vía la IC, es decir, necesita de la Internacional para concretar uno de sus ejes programáticos centrales; por otro lado, muestra un internacionalismo heterodoxo que reconoce la importancia de la alianza internacional pero desde las condiciones diferenciales de cada territorio. De allí que la estrategia política, el modelo orgánico y el diagnóstico del PSP esté en contradicción con el mandato de la Internacional, especialmente en lo concerniente a la lectura del desarrollo del capitalismo en el Perú y América Latina, donde la internacional defendía la situación feudal o semi-feudal de estos territorios, mientras la delegación peruana destacaba la situación heterogénea de los modos de producción, es decir, que la realidad de estos territorios no constituye un “atraso” sino una coexistencia de economías, dadas las particularidades históricas de estas formaciones sociales con herencia colonial.

Ambas conferencias son asombrosamente complementarias: EPRAL constituye una mirada doble hacia el interior, continental y nacional, entrelazando el problema de las razas con el problema socioeconómico de los sectores explotados; EPVA constituye una mirada hacia el exterior, desde las dinámicas heterogéneas del imperialismo en cada territorio y, por tanto, la diversidad necesaria en las estrategias antiimperialistas. Ambas conferencias de la delegación peruana sintetizan las dimensiones de lo universal y lo particular en el terreno del programa político, sistematizando los diagnósticos anteriores de Mariátegui

sobre la situación peruana y latinoamericana en razón de un programa mayor de acción internacionalista.

EPRAL, es un informe acucioso sobre el vínculo raza/clase en el Perú y América Latina. Allí, Mariátegui y Pesce, se inclinan por demostrar la heterogeneidad social, así como también las posibilidades que tienen los distintos sujetos explotados de constituir una alternativa revolucionaria. Mediante el cruce del “factor económico” y del “factor racial”, el texto desarrolla en diez puntos específicos que transitan desde el diagnóstico a las propuestas de acción de un posible programa. El escrito propone como punto de partida un debate sobre el concepto de raza en tanto variable de dominación. Utilizando como marco teórico a Vilfredo Pareto, el texto propone que la raza argumenta a favor de la inferioridad humana que justifica la explotación de ciertos sectores de la población mundial (168). Es decir, que la racialización del trabajo es una consecuencia de modelo de explotación capitalista y por ello el factor racial no constituye una variable explicativa total del problema del trabajo en América Latina, como sí lo es el factor económico –con ello amplía la tesis de que el problema del indio no es solamente un problema económico–. El desprecio por las razas no blancas constituiría un argumento de la dominación imperialista, replicado en los sectores feudales y las burguesías nacionales:

La raza tiene, ante todo, esta importancia en la cuestión del imperialismo. Pero tiene también otro rol, que impide asimilar el problema de la lucha por la independencia nacional en los países de la América con fuerte porcentaje de población indígena, al mismo problema en el Asia o el África. Los elementos feudales o burgueses, en nuestros países, sienten por los indios, como por los negros y mulatos, el mismo desprecio que los imperialistas blancos. *El sentimiento racial actúa en esta clase dominante en un sentido absolutamente favorable a la penetración imperialista.* Entre el señor o el burgués criollo y sus peones de color, no hay nada de común. La solidaridad de clase, se suma a la solidaridad de raza o de prejuicio, para hacer de las burguesías nacionales instrumentos dóciles del imperialismo yanqui o británico. Y este sentimiento se extiende a gran parte de las clases medias, que imitan a la aristocracia y a la burguesía en el desdén por la plebe de color, aunque su propio mestizaje sea demasiado evidente (168, el destacado es mío).

Esta situación no sólo facilita la penetración de la economía imperialista, sino también entorpece la articulación de una lucha puramente nacional. Para la delegación, el prejuicio racial opera en todos los niveles sociales invisibilizando el problema real –la cuestión económica– y, por ello, frenando las posibilidades de organización. De allí que la filiación raza-clase sea tan necesaria para comprender el problema: la cuestión racial se

vuelve constitutiva del problema de clase, ya que la idea de raza justifica esas relaciones de explotación.

Ahora bien, el documento señala que el prejuicio racial no puede operar a la inversa, es decir que ‘las fuerzas revolucionarias’ no pueden utilizar el prejuicio racial a su favor, sino más bien, deben combatirlo:

Del prejuicio de la inferioridad de la raza indígena empieza a pasarse al extremo opuesto: el la creación de una nueva cultura americana: será esencialmente obra de las fuerzas raciales autóctonas. Suscribir esta tesis es caer en el más ingenuo y absurdo misticismo. Al racismo de los que desprecian al indio, porque creen en la superioridad absoluta y permanente de la raza blanca, sería insensato y peligroso oponer el racismo de los que superestiman al indio, con fe mesiánica en su misión como raza en el renacimiento americano. (171)

La crítica a la lectura racialista de la América Latina en los años 20 es evidente. Sobre todo a la tendencia consolidada en *La raza cósmica* de Vasconcelos, como también en *La tempestad en los Andes* de Valcárcel, volúmenes donde el indio emerge como la promesa redentora de la sociedad futura.

Si bien el texto es avanzado en su abordaje crítico del problema racial, no se salva de reproducir algunos sentidos comunes del mismo prejuicio racial que circulaba en la época.⁴⁸ Esta dimensión del texto ha sido objeto de críticas y, con propiedad, sobre todo respecto de la valoración diferenciada entre indios y negros, la cual ya esbozaba con mayor brutalidad en los *7 ensayos*.... Evidentemente, EPRAL intenta avanzar por un derrotero marxista heterodoxo hacia la deconstrucción del prejuicio racial; no obstante, aún conserva raíces de un positivismo a medio camino de volverse residual en esta época. La tensión textual al respecto, es evidente. La tesis de que no existe una esencia racial es atravesada por las determinaciones del ambiente y el espacio geográfico, especialmente evidentes en la descripción de los ‘tipos raciales’ (178-182). De hecho, esos apartados de la conferencia se

⁴⁸ Juan E. de Castro en “¿Fue José Carlos Mariátegui un racista?” ante las críticas actuales que apuntan al “Mariátegui racista” intenta encontrar esa contradicción fundamental en su escritura que es una evidencia: “tiende a aceptar los clichés más burdos sobre los grupos raciales, pero rechaza la raza como factor explicativo o causal de cualquier conducta social”. También, De Castro, asume una disminución del prejuicio racial desde los *7 ensayos*... hacia “El problema de las razas en América Latina”. Si bien es cierto que en la conferencia no se reproduce la misma tendencia hacia el negro que aparece en “El proceso de la literatura”, no estoy tan segura que eso pueda adjudicarse a una suerte repliegue del prejuicio. Me parece más pertinente reconocer cómo se manifiesta esa contradicción fundamental entre su racismo contextual –que mucho tiene que ver con los resabios del positivismo- y su antirracismo del intelecto vinculado a su lectura más sociológica de los fenómenos sociales, que también ha sido muy celebrada por la crítica. (Para una referencia del Mariátegui antirracista ver Rojo, Grínor. “El Día de la Raza”. *Mapocho* 67, 2010, p. 305)

inician con las descripciones ambientales para, luego, abrir paso a la descripción del sujeto, como si este fuese el resultado (determinado) del ambiente en el que se desenvuelve⁴⁹. Esa contradicción, entre el materialismo histórico y el determinismo positivista, aparece tensionada, una y otra vez, en la obra de Mariátegui, la cual, a pesar de no resolverse, expone una creatividad analítica más allá de sus intrínsecas limitaciones.

La conclusión central de EPRAL, resultado de la conjunción raza/clase en los modos de producción de América Latina, estriba en la existencia de condiciones similares de explotación en las distintas ramas productivas racializadas. Para el caso peruano, al no existir una producción industrial hegemónica sino un capitalismo heterogéneo –los tres modos productivos caracterizados como el capitalista-industrial, el feudal/gamonal y el indígena agrario–, la alianza entre obreros y campesinos en un frente único es ineludible. De esta manera, el informe se desvía de la estrategia de proletarización de cuadros de la IC, para incorporar a los distintos sectores explotados del Perú: campesinos, indígenas, negros y obreros. Esta heterogeneidad en los sujetos y la producción reconocida como argumento opositor a la “vía nacional” de la modernización e industrialización, constituye la tesis fundamental de oposición a la línea de la III Internacional.

La segunda conferencia, “El punto de vista antimperialista”, expone la tesis internacionalista y antiimperialista del PSP, la cual dialoga con el informe anterior. En coherencia con el diagnóstico de EPRAL, desmitifica también la confianza en la ‘vía nacional’ y la segunda independencia –estrategias compartidas por el APRA–, argumentando en cinco puntos por qué la lucha nacionalista a secas no constituye una estrategia adecuada para América Latina y, especialmente, para el Perú. El artículo recalca que el anti-imperialismo no se solventa de por sí mediante una conciencia nacional, sino más bien por su adhesión al socialismo. El socialismo y el elemento clasista son la hoja de ruta para el caso latinoamericano.

EPRAL Y EPVAI desobedecen parte de las 21 condiciones para integrar la Internacional Comunista, siendo algunas, incluso, implícitamente discutidas en los diagnósticos y estrategias que exponen los documentos presentado en Buenos Aires. Esta ‘desviación’ es el resultado que arroja una delegación peruana que quiso exponer no sólo su

⁴⁹ Es justo señalar de todas formas que la parte de la tipificación racial fue redactada por Hugo Pesce en acuerdo con Mariátegui. (Nota al pie de los editores, *Mariátegui total* 167)

propia lectura socialista, sino la que consideraban más acorde a la situación particular de América Latina y el Perú. A su vez, la negativa a acuñar el nombre “comunista” en el rótulo del Partido, es parte de esa “desviación”. Tras dicho incumplimiento formal descansa una diferencia profunda respecto de cómo se conciben las relaciones políticas, la formación de un partido de masas, el diagnóstico de esa ‘vanguardia’. Alberto Flores Galindo lee tres ejes de discrepancias fundamentales con la internacional que nos parecen acertados e integradores de las distintas dimensiones en que se mueve Mariátegui: primero, el afán por entroncarse en una tradición andina; segundo, el rol privilegiado que se le otorga a los intelectuales; tercero, la inclinación por un partido amplio y surgido del movimiento social (*La agonía* 36).

Efectivamente, Mariátegui y la delegación peruana, al resaltar la heterogeneidad del capitalismo en América Latina y el Perú, se desviaban del diagnóstico de la Internacional sobre estos territorios y, en consecuencia, de su estrategia política. La alianza entre campesinos y obreros –atenta a las variables de raza– niega la estrategia “clase contra clase” concerniente a proletarizar los cuadros. A su vez, la idea de un partido amplio, surgido del movimiento social, se contrapone a la jerarquía del partido que imponía la Internacional. Contra esa jerarquía, Mariátegui proponía la profundización de un sentimiento de clase arraigado en la tradición peruana, para la cual, el desarrollo de una pertenencia cultural contemporánea y moderna, era la clave.

Como hemos visto a lo largo de este capítulo, la trayectoria de José Carlos Mariátegui no sólo es compleja en relación a las disposiciones del socialismo internacional, sino también al interior del campo intelectual indigenista. De alguna manera, el “sin calco, ni copia”, trae consigo una profunda actualización de la utopía andina que ya había consolidado el Inca Garcilaso de la Vega en su versión escrita. Ahora, bajo el puño escritural de Mariátegui, nuevamente como lo hiciera antes el ladino de los *Comentarios Reales*, la utopía andina se abre al mundo convertida en proyecto socialista. La directriz de ese proceso que guía Mariátegui –como buen integrante de la generación vanguardista de los años 20– no radica sólo actualizar la convergencia de lo universal y lo particular, sino también en establecer una ruptura con el pasado en razón de un horizonte utópico revolucionario. En ese derrotero hacia la utopía, la cultura es la plataforma desde la cual se

erige el campo más específico de batalla del proyecto: su recorrido cotidiano, su camino colectivo, no mesiánico, sino materialista y abierto a la creación de lo nuevo

Parte II

Frantz Fanon: cultura, nación y anticolonialismo desde el Caribe

El ensayista cubano Roberto Fernández Retamar, director actual de Casa de las Américas y una de las figuras intelectuales más importantes de la revolución cubana, en su prólogo a *Los condenados de la tierra*⁵⁰ comenta que el volumen de Fanon llega a publicarse en Cuba nada menos que por sugerencia de Ernesto Che Guevara. Allí, Retamar no vacila en realizar un paralelo entre ambos pensadores y militantes (en tanto médicos, intelectuales, como también migrantes) con el fin de relevar las similitudes, las trayectorias compartidas, que los convierten en dos grandes referentes del pensamiento contemporáneo surgido desde el “Tercer Mundo”.

Esta anécdota no la reproduzco aquí solo para demostrar cómo Fanon despertó interés en el Che, sino para intentar reflejar que las conexiones y tráfico de prácticas e ideas entre el Caribe, África y América Latina son mucho más evidentes de lo que podríamos imaginar en la actualidad. La parcelación de África, el bloqueo de Cuba y la rebalkanización del Caribe en un contexto de “globalización” a escala mundial nos hacen pensar que las conexiones entre estas zonas culturales –y en particular, entre el argentino y el caribeño–, fueron menores de las que realmente existieron. Pero, hay que decir que con ello no nos referimos a un intercambio regular y estable, sino a momentos significativos que permitieron romper con las barreras espaciales y lingüísticas de zonas geopolíticas disímiles que compartían y comparten una posición similar en el concierto global de distribución del poder y organización de la riqueza mundial. El encuentro entre el Che y Fanon, vehiculizado por Fernández Retamar a través de Casa de las Américas es la muestra anecdótica de ese complejo itinerario de intercambios y conexiones, que incluso en algunos momentos llegó a ser programático⁵¹.

⁵⁰ La edición a la que hacemos referencia aquí es la de Casa de las Américas (1968) reeditada el 2011 para los 50 años de la muerte de Fanon.

⁵¹ Diversas propuestas para la conformación de bloques alternativos han atravesado la historia de conexiones entre los países de llamado Tercer Mundo. La conferencia de Bandung 1955, OLAS 1965, el llamado periodo del Tricontinentalismo (América Latina, África y Asia), son experiencias organizativas y de debate a escala internacional, orientadas tanto a diagnosticar, como generar organización socialista desde sectores periféricos con una perspectiva antiimperialista y transformadora. Si bien Fanon no está a la cabeza de este proceso –de hecho el encuentro en el que podría haber participado es Bandung (1955)– sus orientaciones internacionalistas comparten el espíritu de estas iniciativas que uno podría valorar, siguiendo a Mariátegui, como propias de un “sentimiento generacional”. (Para detalles de este tema en relación a Fanon ver: Lao-

Los procesos sociales que, a gran escala, comienzan a desatarse luego de la segunda guerra mundial, especialmente en el contexto de la guerra fría y de la descolonización de los territorios ultramarinos europeos, reordenan tanto el mapa geopolítico de las fuerzas dominantes, como la geografía y articulación de los movimientos antisistémicos de la época⁵². Las reminiscencias con la otra década conflictiva del “corto siglo XX”, a saber la del ‘20, son múltiples; no obstante, los contenidos de esa primera coyuntura latinoamericana están levemente desplazados en la coyuntura mundial de la postguerra: tanto del lado de la hegemonía como de la contrahegemonía, lo que antes formaba parte de un *status quo* generalizado deja de serlo –la existencia de imperios, el racismo, por ejemplo–; lo “natural” es cada vez más cuestionado y, por tanto, un terreno disputable. Sin embargo, en perspectiva diacrónica, ambas décadas muestran continuidades en la crisis política e ideológica que trae consigo este reordenamiento del poder y la economía mundial en expansión.

Pero, ¿qué es lo que específicamente se reactiva entre uno y otro periodo histórico? Creemos que, de existir esa continuidad entre los años ‘20 y los ‘60, descansa en dos pilares: primero, la reaparición de la utopía de la revolución como horizonte posible – antes, con el ‘17 ruso, ahora con la Revolución Cubana–; segundo, la reactivación de un pensamiento crítico y radical en la sociedad civil que se organiza y genera articulación social, trayendo en el seno de su movimiento un debate sobre lo universal y lo particular desde un lugar de enunciación periférico. Es decir, esos dos pilares nos muestran por qué la “revolución latinoamericana” no puede pensarse como horizonte posible sin una Cuba que la precede, o una Rusia que inaugura un nuevo paradigma en la formación de la utopía moderna. Como también, por qué no es posible pensar las transformaciones regionales sin la urgencia de asociar ese movimiento a la propuesta de una noción diferente de lo universal, arraigado en un humanismo alternativo.

El Che Guevara y, especialmente Frantz Fanon, viven un periodo umbral de esas transformaciones conducente a la coyuntura de ajuste político, ideológico y económico de los años 60. Paradójicamente, ambos nacidos a fines de la década del 20, son los

Montes, Agustín, 2011. Para revisar el impacto de estas vertientes en la región y sus contextos específicos ver Michel Lowy, *El marxismo en América Latina*, “Introducción”.)

⁵² Si bien no me convence del todo el concepto de “antisistémicos”, lo utilizo aquí, de todas formas, para señalar una familiaridad con la caracterización que hace Wallerstein sobre las fuerzas contra hegemónicas.

intelectuales que tres décadas después, desde distintas latitudes, reactivan el espíritu rupturista de antaño, otorgándole otro horizonte en los contextos de la revolución cubana y la descolonización de Argelia. El periodo de incubación de ambos procesos revolucionarios es propio de mediados de siglo, momento en que el péndulo ideológico se ajusta. Por ello, Fernández Retamar, con su prólogo intersecta la trayectoria de territorios distantes, América Latina y África –por qué no Asia y la India-, reconociendo que, a escala global, estarían conectados por los grandes procesos que devienen del desarrollo de la modernidad expansiva y capitalista, la cual, por su puesto, dejó su lastre en los procesos de colonización y dominación que perviven hasta la actualidad.

En este derrotero, José Carlos Mariátegui puede leerse como un antecedente directo que anuncia gran parte de las problemáticas que serán pensadas por esta nueva generación. Especialmente en Fanon, como ya hemos dicho, encuentra una llegada ejemplar, que no se arraiga en una recuperación explícita de su legado, sino en una sintonía que se expresa vivamente en sus métodos críticos. El esfuerzo de Retamar por hacer esas conexiones equidistantes, es similar a lo que nosotros queremos hacer en la lectura de las continuidades y rupturas en el pensamiento anticolonial del Caribe y la zona andina, vía Mariátegui y Fanon.

1. El Caribe en el radio amplio: colonización y descolonización

El territorio que compone el Caribe expone complejidades a la hora de abordarse como objeto de estudio. La coexistencia de regímenes imperiales en la región durante tres siglos – aún en curso– que se inician luego de la colonización europea trajo consigo formaciones sociales escindidas según su lengua, organización política, imposición cultural, y por tanto, caladas por la experiencia colonial de su génesis. Como señala Gerard Pierre-Charles en su libro *El Caribe Contemporáneo*:

Pocas regiones en el mundo han experimentado un choque de tanta envergadura y por tan largo período histórico como el provocado en el Caribe por la colonización europea. Se han producido allí en el pasado y se dan aún hoy en día, en estado “quiméricamente puro”, todos los fenómenos de coacción, genocidio, depredación, explotación y opresión característicos del colonialismo y del imperialismo (14)

La continuidad colonial e imperial convierte al Caribe en una unidad regional definida más que por su geografía, por su historia. Luego del largo “debate armado” –entre los imperios coloniales inglés, español, francés y holandés–, durante el siglo XX es Estados Unidos –el primer país independiente del “nuevo mundo”, ahora en la vanguardia del poder mundial–, el que comienza a ejercer, con vocación imperial, presiones en la zona. Esto demuestra que el Caribe nunca ha permanecido ajeno a las grandes disputas mundiales por la hegemonía. Pero esa continuidad no constituye una expresión homogénea que suprima las variantes culturales, políticas e ideológicas diferenciales del territorio. Como señala Benítez Rojo⁵³, a pesar de las contantes que representan la “conquista europea, desaparición o repliegue aborígen, esclavitud africana, economía de plantación, inmigraciones de asiáticos, rígida y prolongada dominación colonial, es evidente la existencia de factores que le restan coherencia al área” (*La isla que se repite* 3) y que manifiestan una abierta heterogeneidad a su formación cultural. A tal punto que para autores como el historiador Moya Pons (citado en Benítez Rojo) sea más sensato hablar de la existencia de varios caribes coexistentes, que de un solo Caribe como unidad cultural.

Evidentemente, la polémica que desata la propuesta de que exista un eje de unidad/diversidad en la región caribeña, producido por las historias particulares de relación colonial –principalmente con Inglaterra, España, Francia, Portugal y Holanda–, no es un asunto resuelto, ni menos aún en vías de resolverse⁵⁴. Si bien, para nosotros, depende de la posición metodológica, la perspectiva y el foco de jerarquización que se adopte para abordar un espacio de estudio de estas características, resultan esclarecedores los nueve rasgos característicos en la composición social de la región que expone el ya citado Pierre-Charles: a) el capital, la tecnología y los modelos de organización económica traídos desde

⁵³ También René Depestre argumenta en un sentido similar en *Buenos días y adiós a la negritud*, que: “Sin embargo, estos niveles de diferenciación y de heterogeneidad no han destruido, por tanto, la existencia, en el Caribe insular y continental de una comunidad de civilización muy real” (91).

⁵⁴ También pueden considerarse como parte del Caribe los territorios continentales que dan a su mar. De allí que sea cada vez más común la referencia a un Caribe colombiano, un Caribe venezolano, un Caribe centroamericano. Por cierto, estas denominaciones geográficas son posibles y pertinentes; sin embargo, una tendencia a la ampliación nos hace pensar qué es lo que define al Caribe en tanto territorio histórico-ideológico. Cuáles son las intenciones de delimitar la zona desde algún rasgo dominante. En definitiva, cómo definimos su particularidad sin perdernos en el aislamiento, o en una generalización poco representativa. Quizás uno de los ejes más relevantes para pensar sea la situación de dependencia, bien la relación de estos territorios con estados nacionales o no. Desde esa perspectiva logramos ver diferencias plausibles, por ejemplo, entre un Caribe francófono y uno continental como el venezolano. En un caso el apellido es la lengua proveniente del imperialismo francés, en el otro es la nación (el Estado) de Venezuela.

Europa; b) la trata de negros para proveer de mano de obra; c) el modo de producción esclavista en su forma, pero capitalista en esencia; d) el ordenamiento socioeconómico global según el tipo de producción dominante; f) la racialización de la sociedad ligada a las contradicciones de clase; g) una composición cultural, luego del genocidio de la población originaria, fundamentalmente basada en la imposición de los valores culturales europeos en sincretismo con los elementos culturales de la población trasplantada esclava; h) el fenómeno de balcanización de las Antillas dada la repartición entre los imperios de los territorios; i) la disolución de la personalidad psicosocial, política y cultural antillana en formación, dados los efectos invasivos del proceso de colonización; y, por último, j) tomando al antropólogo cubano Fernando Ortiz, la contraposición de un modelo de desarrollo centrípeto con otro centrífugo (*El Caribe contemporáneo* 17-21) . Además de estos nueve rasgos que sintetiza Pierre-Charles, debiese otorgársele relevancia –en la línea de C.R.L. James– a la plantación como sistema de producción económico propiamente caribeño que moldea un tipo específico de formación social en los territorios que baña el Mar Caribe a pesar de sus diferencias observables (“Apéndice”⁵⁵ 492). Dicho modelo es el motor del racismo, ampliamente extendido en esta zona cultural que emerge de la mano del sistema de producción económica. Como bien expone Eric Williams, si el capitalismo en su versión metropolitana trae consigo la sociedad de clases, el capitalismo en su versión periférica y esclavista en el Caribe adhiere la variable racial:

[L]a esclavitud en el Caribe se identificó muy estrechamente con el negro. De este modo se dio un giro racial a lo que es fundamentalmente un fenómeno económico. La esclavitud no nació del racismo; por el contrario, el racismo fue la consecuencia de la esclavitud. La fuerza de trabajo esclava en el Nuevo Mundo fue mestiza, blanca, negra, amarilla; fue católica protestante y pagana (*Capitalismo y esclavitud* 7).

A estos rasgos comunes y distintivos del territorio caribeño, es pertinente sumar la mirada histórica panorámica que se ha instalado sobre la zona geográfica, referente al amplio ciclo de la revolución anticolonialista que se enmarca desde la revolución haitiana (1871-1804) hasta la contemporánea revolución cubana (1959), el cual tiene significación tanto para pensar la historia de la resistencia caribeña, como latinoamericana. La lectura de

⁵⁵ El texto de James proviene del prólogo a la edición de 1962 de *Los Jacobinos Negros*. Este no aparece en la edición del Fondo de Cultura Económica de 2003, sí en la edición de 2013 realizada por la editorial argentina Razón y Revolución en modalidad de “Apéndice”.

un amplio ciclo revolucionario que desemboca orgánicamente en la revolución cubana, y del carácter propiamente caribeño de esta última, fue un rasgo relevado por diversos intelectuales caribeños. Fernández Retamar en una conferencia realizada el año 2008 a propósito de los cincuenta años de la Revolución Cubana, señala que el primero en detectar el carácter principalmente caribeño de dicha revolución fue el C.R.L.:

La revolución cubana es tan del siglo XX como la de Toussaint L’ouverture lo fue del XVII. Pero a pesar de más de siglo y medio de distancia, ambas son antillanas. Los pueblos que las hicieron, los problemas e intentos de resolverlos [...] son el producto de un origen y una historia peculiares. La primera vez que los antillanos tomaron conciencia de sí mismos como un pueblo fue con la revolución Haitiana. Sea cual fuere su destino final, la revolución cubana marca la última etapa de una búsqueda caribeña de identidad nacional (Citado en Retamar, “A cincuenta años de la revolución...” 5)⁵⁶.

Asimismo, el dominicano Juan Bosch con su libro histórico *De Cristóbal a Fidel Castro. El Caribe frontera imperial* y Eric Williams con *From Columbus to Castro. The History of the Caribbean 1492-1969* reafirman la lectura de una unidad histórica en el ciclo que comprenden ambas revoluciones.

Es indudable el impacto de la gesta cubana en la consolidación y actualización de una conciencia regional anticolonial durante las décadas que siguieron a los años sesenta, en el Caribe y en Latinoamérica. El espíritu anticolonialista unificado en las Antillas fue el que logró algunas repactaciones del trato colonial e incluso declaraciones de independencia como en el caso de Barbados, Jamaica, etc. Tal como señala George Lamming: “si era posible ver a Próspero como el símbolo de la empresa imperial, entonces debía aceptarse a Calibán como la posibilidad de un cambio revolucionario profundo iniciado por Toussaint L’ouverture en la guerra de independencia de Haití” (*Los placeres del exilio* 23). Es en este sentido que, tanto la revolución Cubana como otras formas de resistencia organizada y de oposición al sistema de la dominación imperial pueden leerse como constantes reencarnaciones de ese espíritu de Calibán. De allí que, con todas las críticas que pueda despertar el polémico *Calibán* (1971) de Fernández Retamar, haya que concederle los méritos necesarios por el esfuerzo de distematizar la permanencia de Calibán en la contra historiografía cultural latinoamericana que el ensayo realiza. La historia social y política del

⁵⁶ Aquí cito textualmente a James desde la versión de Fernández Retamar en “El Caribe, tras cincuenta años de revolución cubana”. La traducción del cubano tienen algunas leves variaciones respecto de la traducción de 2013 señalada en la nota anterior.

Caribe converge en una perspectiva anticolonialista que atraviesa tanto los espacios inter-caribes como los situados fuera de dicho territorio. De ahí que los procesos anticoloniales caribeños sean un *leit motiv* de los procesos de descolonización, como también de transformación social en otras latitudes geográficas de América Latina, África y Asia.

2. El Caribe francés y Martinica

Como ya señalamos, la extensión histórica del anticolonialismo y del colonialismo en el Caribe es uno de los argumentos más fuertes para defender su unidad a pesar de la diferencia. En general, las brechas culturales, políticas y lingüísticas son el obstáculo común que esta perspectiva logra doblegar. No obstante, el problema de la diferencia no está situada sólo a nivel “inter-caribes” (entre el francés, inglés, holandés, español, etc.) sino a nivel intra-caribes (al interior de cada uno de ellos). El Caribe francófono es uno de los más paradigmáticos en este último caso, principalmente por cuatro variables que se encuentran conectadas entre sí.

En primer lugar, el gran marco histórico que comprende el Caribe francófono estriba en la historia desplegada desde la Francia del antiguo régimen a la Francia de la revolución de 1789, la cual, posteriormente, con Bonaparte y las repúblicas expande y fortalece su colonialismo de ultramar. Es decir, que las grandes transformaciones de la Francia moderna –sobre todo el ideario de la emancipación humana (libertad, igualdad y fraternidad)–, constituyen la cara visible de un revés colonialista ejercido sobre los territorios ultramarinos. En segundo lugar, que la revolución francesa haya sido coetánea de la primera revolución tanto del Caribe francés como de la totalidad del Caribe –y de Latinoamérica–, a su vez, única revolución llevada a cabo por esclavos negros y no por los criollos –tendencia dominante dentro del ciclo de independencias latinoamericanas–, marca el devenir histórico de la región, como también de la historia del colonialismo. La revolución haitiana (1789-1804) es la revolución anticolonial –de los esclavos negros, de los colonizados, de los explotados por el sistema de acumulación capitalista del periodo– que surge en paralelo a la revolución contra el antiguo régimen francés con saldos exitosos. En tercer lugar, no obstante su éxito, la revolución no se expandió hacia los otros territorios coloniales de Francia. La revolución Haitiana es un caso excepcional, pero aislado. De

hecho, no logra remover la existencia de una continuidad colonial en los otros territorios, incluso cuando los otros imperios les otorgaron la independencia –Inglaterra, Holanda, España– durante el siglo XX. Es más, la gran paradoja del Caribe francófono radica en que Francia congrega en su historia la primera revolución anticolonial y las últimas “colonias” que sobreviven en la actualidad bajo el estatuto de DOM (Département d’Outre-Mer). Por último, en cuarto lugar, el transcurso del siglo XX no erradica la vocación colonialista y asimilacionista de Francia, incluso ante la presión y denuncia expuesta por sectores intelectuales y de la sociedad civil con respecto a ello. Por ejemplo, contra la dependencia de Argelia (cuestión que veremos más adelante), contra la marginación de los inmigrantes en la Francia continental, contra la vocación elitista de las derechas francesas.

Dichas tensiones de la historia republicana y colonial francesa tienen continuidad todavía en los 2000 en curso. Ello se puso en evidencia con las revisiones y memorias en torno a los cincuenta años de los Convenios de Evian –que dieron la independencia de Argelia⁵⁷–, con las manifestaciones que estallan durante la primera década del XXI (con Sarkozy de Primer Ministro) a propósito de la marginación de los inmigrantes en Francia, como también con el polémico artículo 4 de la ley 23 de febrero en el 2005, cuyo propósito era resaltar en la educación pública el papel positivo de la colonización en los territorios de franceses ultramar. En el último caso, el debate público desde la sociedad civil sobre el artículo fue potenciado por las declaraciones de intelectuales, entre quienes destacan los martiniqueños Patrick Chamoiseau y Édouard Glissant. Estos destacados escritores caribeños no tardaron en mostrar su oposición al respecto:

Martinica es una antigua tierra de esclavitud, de colonización y de neocolonización. Sin embargo, ese interminable dolor es nuestro maestro valioso: nos enseñó a intercambiar y a compartir. Las situaciones deshumanizantes tienen ese valor: preservan, en el corazón de los dominados, la palpación de donde asciende siempre una exigencia de dignidad. Nuestra tierra es una de las más ávidas en ello.

Y continúan más adelante:

En lo sucesivo, cada uno de nosotros es un individuo rico por sus muchas pertenencias, sin que pueda reducirse a una de ellas y ninguna república podrá desarrollarse sin armonizar las expresiones de esas multi-pertenencias. Esas identidades relacionales aún tienen dificultad para encontrar su lugar en las Repúblicas arcaicas, sin embargo, las imprecaciones que suscitan son a menudo el

⁵⁷ El artículo de Tzvetan Todorov (2002) “La tortura durante la guerra de Argelia” indaga en este invisibilizado pasaje de la historia francesa.

deseo de participación a una alter-República. Las Repúblicas <<unas e indivisibles>> deben ceder el lugar a las entidades complejas de las Repúblicas unidas, capaces de vivir el mundo en sus diversidades⁵⁸.

La perspectiva anticolonial de estos autores es explícita tanto por su rechazo a la ley en cuestión, como por la urgencia de evidenciar la situación neocolonial que apresa a su isla natal. Así, Chamoiseau y Glissant, a la vez que defienden una conciencia cultural propia –a pesar de la larga duración del colonialismo en la zona–, reclaman el reconocimiento de la particularidad de esos territorios arraigada en lo heterogéneo, lo múltiple y lo dialógico. Incluso, su demanda por el reconocimiento de una pluralidad de “repúblicas” no es lejana al debate sobre la plurinacionalidad que se despliega, contemporáneamente, en otras latitudes, especialmente en América Latina.

No es gratuito que estos intelectuales caribeños hayan levantado la voz en dicha ocasión. En la trayectoria del colonialismo francés en ultramar, Martinica es uno de los puntos claves de esa historia. La relevancia de la isla está dada tanto por la ya mencionada continuidad colonial que se mantiene hasta hoy, como por el amplio legado que dejaron los distintos discursos anticoloniales que allí surgieron a lo largo del siglo XX. La negritud de Aimé Césaire, con sus idas y venidas, constituye en Martinica un núcleo de creación identitaria fundamental⁵⁹, del cual Frantz Fanon es heredero directo, y que por adhesión u oposición alimenta los debates posteriores de la generación de Édouard Glissant o de la *creolité* (Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant)⁶⁰.

Martinica pertenece al arco de las Antillas menores que baña el Mar Caribe. Esta pequeña isla es incorporada al panorama occidental por Cristóbal Colón en 1502. En 1635 se integra oficialmente a los dominios extracontinentales del imperio francés, donde, junto con Guadalupe y Guyana, conforman, desde 1946 hasta la actualidad, los ya mencionados DOM. Desde su anexión, esta isla no quedó ajena a los modelos económicos que primaron en la zona: el establecimiento de la plantación azucarera como régimen productivo dominante se asienta a mediados del siglo XVII inspirado en el ejemplo exitoso de

⁵⁸ Las citas corresponden a la carta abierta que ambos intelectuales escriben a propósito de la visita de Sarkozy a Martinica. *Revista Crítica de Literatura latinoamericana*. En <http://www.katatay.com.ar/art/11.html>.

⁵⁹ Ver la labor de Césaire y Suzanne Césaire en la revista *Tropiques*, que continúa su publicación con posterioridad a la repactación del trato colonial y el cargo público de Césaire en la isla.

⁶⁰ El punto de partida de la “creolité” es el manifiesto de estos autores titulado *Nos proclamamos creoles* (1989).

Barbados (Caribe inglés). De allí en adelante, comienza un incremento de la población esclava, principalmente africanos traídos al Caribe, quienes paulatinamente fueron estableciéndose en la base de la población martiniqueña.

Los impactos de la plantación azucarera en Martinica fueron tales –especialmente, la división racializada del trabajo– que ni siquiera la abolición de la esclavitud en 1848 pudo remover de la formación social la estructuración en términos de raza y clase. La abolición significó el tránsito hacia una “esclavitud asalariada”, más efectiva incluso que la anterior: trae consigo la subjetivación de una matriz de relaciones sociales racializadas, que permanecen rígidas en la memoria y las prácticas vía un campo simbólico de reproducción, sustentado por las instituciones y la educación pública francesa. Esa permanencia de la formación social colonial, subjetivada en la totalidad social, es el escenario en el cual emergen parte de los discursos identitarios más importantes del anticolonialismo francófono del siglo XX, que señalamos anteriormente. Nosotros nos ocupamos acá de una de las fases de esta tradición anticolonial en la isla, y por extensión en el Caribe francófono, a través de Frantz Fanon⁶¹. Este martiniqueño representa uno de los momentos de la larga trayectoria anticolonial, quien, si bien puede considerarse como parte del ‘anticolonialismo clásico’ – en la línea de Aimé Césaire-, se diferencia de él, como también las generaciones posteriores, siguiendo “la tradición de la ruptura”, lo harán respecto del autor de *Los condenados de la tierra*.

3. Discursos identitarios en el Caribe francófono

La paradoja resultante de la intersección entre un Caribe independiente –Haití– y de un Caribe de continuidad colonial –Martinica y Guadalupe⁶²– no es ajena a las distintas formulaciones identitarias propuestas en el transcurso del siglo XX. Es cierto que la historia, con justa razón, se ha encargado de situar a Haití como una excepción a la regla; sin embargo, sería desacertado considerar aisladamente los discursos identitarios de la isla

⁶¹ Es necesario señalar que Fanon más que contribuir al anticolonialismo de Martinica, hereda su historia y la pone en diálogo con las experiencias coloniales de otras latitudes. Ese desplazamiento es el que nosotros trabajaremos acá: un Fanon oriundo de Martinica, pero de perspectiva universal. Cuestión que nos permite entender por qué fue y sigue siendo tan influyente en otras latitudes del tercer mundo, como también, como vimos más arriba, porqué puede ser recuperado por Fernández Retamar en diálogo con la figura de Ernesto Che Guevara.

⁶² Desde el 2007 existen San Martín y San Bartolomé, antes dependientes de Guadalupe como DOM.

de L'Ouverture respecto de sus coetáneos francófonos. Ello, porque es posible observar continuidades entre el pensamiento anticolonial haitiano y otras expresiones identitarias del amplio radio francófono: recurrencias y sintonías que existen entre el “ala independiente” de la francofonía caribeña y el “ala dependiente”. Con sus diferencias latentes –el indigenismo haitiano surge de autores que nacieron, vivieron y se desarrollaron en la isla, a diferencia, por ejemplo, de la negritud que surge principalmente de los intelectuales emigrados en la metrópolis– ambos lados contienen un motor común, una energía común –a saber, la defensa y reivindicación de las poblaciones de descendencia africana históricamente subyugadas– que, posteriormente, se diversificará al momento de definir las estrategias y horizontes políticos. De hecho, las dos coyunturas que nos ocupan a lo largo de esta tesis –los años veinte y sesenta–, constituyen dos momentos representativos de eclosión de un pensamiento identitario en el Caribe, cuyo resultado es la conformación de un campo intelectual, local y global, donde el punto de convergencia estriba en la recuperación de la herencia africana y sus particularidades.

Existen al menos dos vertientes o procesos paralelos, dominantes en el despliegue de un renacer de lo negro en el escenario occidental: por un lado, en el caso metropolitano, la recuperación estética del arte africano por parte de las vanguardias (Oliva 57), por otro lado, en el caso haitiano, la intervención norteamericana (1915-1922) que se tradujo, en términos políticos e ideológicos, en una urgencia por redefinir lo nacional. Ambas vertientes tienen lugares y puntos de partida distintos, no obstante, constituyen una suerte de “génesis” de los discursos identitarios francófonos con características propias del siglo XX, tanto en el mismo Caribe, como en el pensamiento anticolonial que se desarrolla en la metrópolis de forma contemporánea.

Sobre dichas vertientes hay que hacer algunas aclaraciones. Por una parte, con el paso del tiempo, a la primera vertiente, se le ha tendido a catalogar como el surgimiento de un “negrismo estético” y no como un discurso político de denuncia de la condición colonial –tal como lo realizan generaciones posteriores–. Sin embargo, dicho proceso constituye la punta de lanza de una amplia revaloración del mundo negro –del arte, la música y la estética africana– que, en tanto nuevo campo de reivindicación simbólica, preparará el terreno para el surgimiento de un debate público más contundente y crítico del colonialismo. Kandinski, Modigliani, Matisse, Picasso nutrieron su arte a partir de estas

herencias, incluso muchos viajaron al “continente negro” para vivir su “experiencia africana” en el periodo de entre guerras⁶³. A su vez, en el panorama angloamericano, el renacimiento de Harlem en Estados Unidos, con el Jazz, la poesía de Claude McKay y una identidad social arraigada en el negro de la diáspora, contribuye a este contexto favorable y estimulante para la revaloración de las tradiciones africanas e ingreso a los cánones estéticos del arte occidental. No obstante, la recepción contemporánea en Europa y el Caribe de este renacer estético de lo africano fue desigual. Algunos lo celebraban por su contribución a la renovación del canon, otros lo consideraban netamente “asimilacionista” (Oliva 57). Esta disidencia crítica puede considerarse el germen de la perspectiva anticolonial que se despliega en los núcleos artísticos e intelectuales de la generación posterior.

Por otra parte, la segunda vertiente, surgida en respuesta a la ocupación norteamericana en Haití trae consigo un repliegue hacia la revaloración de una identidad haitiana que, teniendo como telón de fondo tanto el orgullo del triunfo en la revolución negra de 1804 como la crítica a la incapacidad de consolidar y profundizar la independencia, establece un polo de resistencia cultural frente a la invasión. La llamada literatura del indigenismo haitiano –con Jaques Roumain, Stephen Alexis– es una expresión de ello, así como también los estudios de Jean Price-Mars sobre el folklore haitiano (*Así Habló el Tío*, 1928), donde se intentaba revertir el fenómeno que este antropólogo haitiano llamó el “bovarismo social dominicano” del negro, vía la búsqueda de los fundamentos de un sujeto nacional haitiano⁶⁴. Price-Mars se convirtió en una figura señera de este movimiento al indagar en el sistema de valores y jerarquías asociadas a la formación cultural de su sociedad. Por décadas estará en la dirección del Instituto de Étnología haitiano (1941) fundado por Jacques Roumain, institución fundamental en el proyecto de articular un concepto de nación haitiana, capaz de oponerse a las consecuencias

⁶³ Es interesante la conexión que hay entre el despojo subjetivo luego de la primera guerra mundial, que se convierte en la energía creativa de las vanguardias, y la búsqueda de “raíces” desconocidas o desatendidas para llenar el vacío del momento.

⁶⁴ Esta recuperación no es exclusiva de la generación post intervención estadounidense. El antecedente directo es la generación liberal de las dos últimas décadas del XIX, especialmente en el pensamiento de Antenor Firmin, quien en *De la igualdad de las razas humanas* (1885), en respuesta a la reedición del *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853-1855) del Conde de Gobineau, elabora un cuestionamiento a los presupuestos científicos de Gobineau para proponer una igualdad de las razas humanas. Lo de Firmin es también un enfrentamiento al etnocentrismo europeo.

de la intervención norteamericana. El contexto imprime en su discurso la necesidad de instalar una lectura del Haití de los años veinte en clave nacional.

Tal como vimos en la primera parte de este capítulo mediante nuestra lectura de José Carlos Mariátegui, la década de los 20 se encuentra especialmente signada por un periodismo programático, interdisciplinario –en lenguaje de hoy– que, a través sus revistas y publicaciones periódicas, estimulaba y producía la escena, el diálogo y las pautas del debate sobre la cultura y la política contemporánea. Ese formato seguirá siendo el soporte sobre el cual se articularán los discursos identitarios francófonos, así como también el medio para afinar las agendas. Así, de la primera vertiente se desprenden las revistas de vanguardia *Les continents* (1924), *La voix des negres* (1927), *La race negre* (1927), *La depeche africaine* (1931) *La revue du monde noir* (1931); y de la segunda –la de la resistencia haitiana- *Lucioles* (1927), *La revue des Antilles* (1926) y *La revue Indigène*, (1928), a las cuales se agrega la martiniqueña *La revue martiniquaise* (1929)⁶⁵. Si bien unas tuvieron una vida más larga que otras, la escena que ellas abren constituye la antesala de otras publicaciones más influyentes en las décadas venideras. Hasta el momento no sé de ningún estudio que indague en el intercambio efectivo que existió entre las revistas francófonas de la época, sus grados de influencia, el trayecto de las colaboraciones intelectuales, sus redes y participantes. De hecho, no es posible decir con exactitud que, por ejemplo, el indigenismo haitiano, efectivamente haya dialogado de manera fluida con su escena francófona coetánea, más allá de participaciones puntuales de sus autores en revistas de otras latitudes. Lo que sí se puede plantear con seguridad es la existencia de un espíritu de época, motivado por procesos globales, que guía esa proliferación de discursos identitarios negros del periodo.

En el caso del Caribe francófono de raíz martiniqueña, la revista que puede leerse como un antecedente directo de la paradigmática *L' étudiant noir* (1934) es *Légitime defense* (1932). Como señala Elena Oliva, esta revista, en la que escriben los martiniqueños Etienne Lero, René Menil y Jules Monnerat, imprime un sello más radical en el panorama temático e ideológico del periodo respecto de las que le preceden. Publicada principalmente por martiniqueños radicados en Francia, *Légitime defense*, a pesar de su corta duración, es

⁶⁵ Las referencias de estas revistas son extraídas, en su mayoría, de la tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos de Elena Oliva, titulada: “La negritud, el indianismo y sus intelectuales: Aimé Césaire y Fausto Reinaga” (57).

la primera que quiebra con la tendencia asimilacionista, presentando una abierta perspectiva crítica “al colonialismo, al racismo y a la explotación capitalista de Francia, defendiendo la personalidad antillana por trescientos años esclavizada” (Oliva 57-58). Por su parte, *L’etudiant noir* profundiza dicha radicalidad, volviéndose la publicación más reconocida de la llamada “Negritud”; posiblemente su vehículo dialógico más sostenido en el tiempo, de mayor alcance e influencia. *L’etudiant noir* no sólo fue fundada por poetas de tres procedencias francófonas distintas: Aimé Césaire (Martinica), Léopold Senghor (Senegal), Leon Gontran Damas (Guyana), sino también es creada desde Francia, es decir, desde la diáspora o el exilio —en el sentido de George Lamming—. La revista responde a una necesidad generacional de instalar un marco de referencia que pudiese inaugurar una identidad negra en el panorama de la cultura occidental, y lo logra. Sin embargo, sus alcances y limitaciones son diversos. Tal como señala Oliva, hay ciertas indefiniciones en el concepto de negritud, especialmente en lo que concierne a los caminos individuales de Césaire y Senghor, las figuras de mayor impacto discursivo y literario⁶⁶. El martiniqueño apostaba al reconocimiento de lo negro como momento de desalienación, cuestión que logra en su famoso *Cuaderno de un retorno al país natal* (1939) y que continúa con su labor literaria posterior —sus obras de teatro, etc.—; Senghor, por su parte, se abocó a la instalación de las particularidades de un arte y una sensibilidad propia del mundo negro en oposición a occidente. Es así como los devenires de ambas concepciones quedan expuestos, en el primer caso, mediante el famoso *Discurso sobre el colonialismo* (1950) y en la carta de renuncia al PCF dirigida a Maurice Thorez⁶⁷; mientras que, en el segundo caso, en la *Antología a la nueva poesía negra y malgache* dirigida por el guyanés y prologada por el ya clásico “Orfeo negro” de Jean Paul Sartre. A lo que voy es a que, por un lado, Senghor constantemente tendió a circunscribir la lucha de los negros al plano de una cultura supra nacional que tiende a borrar las fronteras históricas y nacionales de la opresión colonial; mientras que Césaire, por otro lado, comprendió su trabajo literario como actividad de dos esferas, la política y la cultural, que se articulaban productivamente en su obra con una perspectiva crítica anticolonial, la cual tenía en su horizonte la denuncia y superación del

⁶⁶ Es más, Oliva postula la indefinición de la negritud tanto en su origen como en sus contenidos presente en los debates sobre sus campos de acción (Oliva 58)

⁶⁷ En 1956, Césaire renuncia oficialmente al Partido Comunista Francés (PCF) por sus discrepancias con la línea soviética relativa a los países del Tercer Mundo.

colonialismo, a pesar de que él mismo, posteriormente, se haya convertido el principal exponente de la administración francesa en la isla. Estas diferencias podrían resumirse en la posición que ambos desarrollan respecto del cruce entre lo universal y lo particular, uno de los temas centrales de este capítulo: Césaire, proporciona las antípodas del particularismo estrecho y el universalismo descarnado –que ya citamos más arriba–, y Senghor, profundiza un particularismo de lo negro arraigado en una identidad racial. Estas diferencias son explícitas, más en el martiniqueño que en el senegalés. El autor del *Discurso sobre el colonialismo*, posteriormente al boom de la negritud, se encargó de revisar críticamente ese primer impulso identitario balanceando los contenidos del “movimiento”, sus alcances y limitaciones.

La revisión crítica de la negritud ha sido constante en el tiempo, y necesaria, tanto en el campo de los discursos identitarios francófonos, como en el radio mayor de los discursos vinculados a la etnicidad. Una de esas revisiones, y quizás de las más completas, es la del haitiano René Depestre en su libro *Buenos días y adiós a la negritud* (1986), reconocido volumen no sólo por su revisión de la negritud, sino también por los materiales que utiliza, entre los cuales destaca la citada entrevista a Césaire que permite reconstruir su visión en perspectiva sobre dicho movimiento. Allí, la labor de Depestre radica en, por un lado, revisar las tendencias internas de la negritud, comparándolas con el caso del indigenismo haitiano (Alexis y Roumain) y, por otro lado, en plantear una crítica histórica de larga duración a la racialización de la humanidad, proceso que tiene como motor la expansión del sistema de explotación capitalista a lo largo y ancho del mundo. De esa manera, en el inicio de los años sesenta, Depestre pone sobre la mesa, y en sintonía con Frantz Fanon, la importancia de la desracialización. Para ello elabora esta genealogía de la negritud, que funciona también como una lectura antirracista del conocimiento que ubica en su origen a los caribeños José Martí y Anténor Firmin: “En el saber antropológico de Firmin, como en el de José Martí, se encuentran las primeras rampas de lanzamiento del calibanismo intelectual antillano.” (89). Dicho legado es recuperado por Depestre con el fin de formar un horizonte intelectual arraigado en la amplia tradición anticolonial

latinoamericana y caribeña, y en abierta oposición a la vertiente romántica y atemporal que le adjudica a Senghor⁶⁸.

Es así como en Depestre aparece con claridad la mirada de la generación que continúa a la negritud, y de la cual forman parte los martiniqueños Frantz Fanon y Edouard Glissant. La mirada crítica de esta generación respecto de los padres del renacimiento identitario negro en la esfera pública, tendrá caminos diversos. De hecho, entre estos tres influyentes intelectuales nombrados el parentesco más fuerte se da entre Depestre y Fanon. Ellos, con una reconocible sintonía arraigada en la herencia de un marxismo crítico y en cierta medida heterodoxo, cruzan los problemas de raza y clase para historizar las diversas formaciones sociales de los territorios con herencia colonial en el contexto del desarrollo de la modernidad capitalista. Al calor de los años sesenta, la perspectiva universalista y coherente con la propuesta de un “nuevo humanismo”, los lleva a proponer la necesidad de una desracialización del negro y sus luchas, con el fin trazar una senda emancipatoria global. Por ello, no extraña que Depestre hable de una identidad “panhumana” y que Fanon desplace en su concepto de cultura lo racial por lo nacional, en tanto condición de posibilidad para una transformación integral de la humanidad y sus estructuras sociales, sujeta al fin del colonialismo. Así, la sintonía entre Fanon y Depestre estriba en la perspectiva universalista de sus propuestas, la que está en negociación con otros discursos identitarios francófonos, propios de los sesenta. Sin embargo, ese nuevo universalismo o universalismo periférico, constituye el polo más dialógico con el pensamiento anticolonial que emerge de otras latitudes.

Caso aparte es el camino que se inicia con Édouard Glissant en relación a Fanon y Depestre. También heredero y crítico de Césaire, Glissant cierra el marco de lo universal hacia lo propiamente antillano, como también profundiza la preocupación por las raíces culturales heterogéneas, conflictivas y diglósicas⁶⁹. Para él, Fanon no constituye un

⁶⁸ Dice Depestre sobre Senghor: “El gran poeta de Senegal describió la negritud como un fenómeno intemporal, articulado al retorno apasionado de una corriente vital que sería propia de África: la emoción negra. Esta posición nos parece más próxima al romanticismo alemán [...] que a las experiencias realmente vividas por nuestros pueblos en la época de la colonización” (114).

⁶⁹ Elena Oliva lo aborda desde esta perspectiva, es decir, como un cierre del foco hacia lo antillano en sí (90). En otros casos se comparte la periodización de los discursos identitarios de Martinica donde las fases se encadenan desde la negritud, luego los anticoloniales clásicos (Césaire y Fanon), posteriormente Glissant, para llegar a la “creolité”. Como puede advertirse, genealogía que tiene un dejo evolutivo en su periodización que va desde lo más “arcaico” a lo más actual y complejo. Tal valoración puede observarse en el ensayo de Eurídice Figueiredo titulado “Construcciones identitarias: Aimé Césaire, Édouard Glissant y Patrick

referente antillano, sino de otro orden. Su discurso identitario es propio de una rama de pensamiento que representan los intelectuales arraigados a su tierra natal, y que no se reconocen en la experiencia intelectual del exilio, la cual para muchos caribeños fue crucial, en tanto momento formativo de una mirada en “contrapunto”. El lugar de enunciación del autor de *El discurso antillano* (1981), podría pensarse más cerca de una productivización del “exilio interior”, al modo del protagonista de la novela de Jean Carew *Midas Negro*⁷⁰. Esta contraparte al camino trazado por Fanon, inspira y contribuye al desarrollo de la *creolité*, movimiento que continúa a esta generación en Martinica. En dicha generación, la articulación de lo universal y lo particular adquiere otros contornos: si bien la balanza se inclina hacia lo particular, “lo creole”, “lo antillano”, la perspectiva universal no se pierde; al contrario, se convierte en una perspectiva universal que radicaliza el particularismo. Como puede advertirse, en el caso de Depestre y Fanon, el proceso es totalmente el inverso. De allí que, paradójicamente, si bien Fanon defiende una cultura nacional, poco dice de sus contenidos específicos. En Fanon la cultura nacional está por crearse, constituye un horizonte abierto.

En este breve panorama sobre ciertos puntos neurálgicos de los discursos identitarios de la francofonía, construido con el fin de situar a Fanon en un marco de debate más amplio, nos interesa insistir tanto en la contemporaneidad existente entre voces de distintas geografías (las Antillas, la metrópolis, África), como también en la evidente transgeneracionalidad que caracteriza este diálogo identitario. No sólo porque cada generación debatió con las que le precedieron, sino también porque las figuras intelectuales más influyentes, permanecen, con más o menos tribuna, en cada periodo. Un claro ejemplo de ello, y que no deja de ser iluminador en relación a la amplitud y continuidad del debate, es el hecho de que el haitiano Jean Price Mars haya presidido los congresos de escritores y artistas negros del 56 y el 59, eventos cruciales para la definición de los horizontes políticos y culturales del mundo negro en un momento en que la perspectiva internacionalista se

Chamoiseau” (en Pizarro, Ana (ed.). *El archipiélago de las fronteras externas*, 2002). Yo prefiero pensar, más que en esa “evolución”, que existen dos dinámicas: una de oposición (definición en oposición hacia otros movimientos o generaciones anteriores) que es más inmediata con sus entornos y referentes y otra de secuencialidad intermitente en un marco de larga duración: energías de cambio histórico que luego de la crisis se sumergen. Ello es lo que ocurre con las dos décadas que estudiamos aquí: los años 20 y los 60.

⁷⁰ Aron Smart, protagonista de la novela de formación de Carew, en su recorrido espacial desde la costa a la selva interior de la Guyana inglesa, expone una formulación distinta del ‘exilio’ tematizado ampliamente en las novelas de formación de la generación del cincuenta.

encontraba plenamente activa. Si bien el siglo XX fue un prolífico momento de producción de discursos identitarios en la francofonía colonial, ellos son parte de un debate más amplio a nivel global donde la discusión sobre lo universal y lo particular rige cada una de sus formulaciones. Fanon continúa esa línea, pero también se distancia. Es tan caribeño como argelino, tan colonizado como un anticolonialista convencido de que la agenda de estas luchas debe conducir a una desracialización de la humanidad.

4. Tránsitos geográficos en la formación intelectual de Fanon: de Martinica a Argelia.

El origen caribeño de Frantz Fanon no siempre es resaltado en los estudios sobre su obra. El alcance universal de su discurso en la coyuntura de los sesenta lo ha situado con mayor frecuencia bajo el alero del pensamiento radical del ‘tercer mundo’ o como parte del pensamiento africano de la liberación, que como figura central del anticolonialismo caribeño. Su temprana desvinculación de la actividad política de Martinica, contribuyó a que en el campo intelectual de la isla, tanto en su contemporáneo Édouard Glissant como en la generación de la *creolité*, su resonancia haya sido menor que en otras latitudes⁷¹. Dicho oscurecimiento de sus raíces caribeñas lo desanclan de una tradición anticolonial extensa y heterogénea, en la cual Fanon aporta, sin duda, uno de los eslabones fundamentales de su despliegue y trayectoria.

A su vez, la influencia que ejercen en su pensamiento los discursos identitarios caribeños del siglo XX, el legado francófono específico de la negritud y del pensamiento humanista de Aimé Césaire, como también la herencia de un marxismo crítico fuera de las limitaciones de la ortodoxia estalinista, constituyen una trama de tradiciones e influencias donde la experiencia caribeña tiene un lugar decisivo. Con esa experiencia colonial a cuestas, Fanon repiensa categorías centrales de la teoría de la revolución para contextos de dependencia económica, política y cultural, especialmente para la Argelia de la guerra de liberación nacional. Su caracterización de la expresión interna del colonialismo a través del

⁷¹ Elena Oliva cita en su tesis palabras de Glissant sobre la “práctica del Rodeo” entendida por él como la práctica intelectual que impide vincularse del todo al lugar que se pertenece; es decir, una crítica a la migración intelectual caribeña de la cual Césaire y, para él especialmente, Fanon son parte: “Entendemos que si bien Césaire resulta el martiniqueño más conocido, sin embargo, su obra es más leída en África [aunque] el ejemplo más significativo sigue siendo el de Frantz Fanon. [...] Suelen pasar los años sin que se le cite (no digo su obra sino él mismo) en la prensa de Martinica, política y culturalmente, revolucionaria o de izquierda. Una avenida de Fort-de-France lleva su nombre. Eso es todo, o casi”(Glissant citado en Oliva 90)

“maniqueísmo social”, como también su inclinación a desracializar la cultura, son fieles ejemplos de ello. Fanon es un actualizador, transculturador complejo, tan heredero de las grandes corrientes teóricas y prácticas del pensamiento radical contemporáneo como creador de sus propios lineamientos para el problema colonial, muy en la línea de lo que José Carlos Mariátegui hizo en el Perú tres décadas antes. Este caribeño hace resurgir el problema de la heterogeneidad de las zonas culturales periféricas y dependientes, como también la pregunta por el sujeto político de esa fuerza transformadora que significa la “conciencia nacional” en tanto alternativa descolonizadora.

Parte de esa originalidad estriba en la experiencia vital de constantes desplazamientos geográficos (en Martinica, del campo a la ciudad, en la metrópolis, de París a Lyon, en el Magreb, de Blida a Túnez) que el martiniqueño vive desde temprana edad. Esos desplazamientos en su biografía delinear una suerte de geopolítica de la experiencia, la cual desemboca en la formación de un intelectual de perspectiva universal que hoy sobrevive en su escritura. Su pasión por la psiquiatría entendida desde una perspectiva social contribuye a la formulación de una teoría de la experiencia ‘vívida’ en el colonialismo, tanto en Martinica como en Argelia, la cual es plenamente sensible a las transformaciones estructurales que, en el umbral de los años cincuenta y sesenta mediante las guerras de liberación nacional, se producen en las relaciones sociales. Sensibilidad sociológica a esas transformaciones que guardan un registro magistral en *Sociología de una revolución* (1959). Esta compleja trayectoria de Fanon la revisaremos a continuación en sus momentos más significativos.

Perteneciente a una numerosa familia de las altas capas medias, hijo de un empleado público y una madre comerciante, Frantz Fanon estudió en una escuela secundaria privada (*Lycée Victor-Schalcher*) entre 1939-1943, en un entorno que despertó su curiosidad intelectual. Aimé Césaire, su profesor, remeció los valores coloniales de su contexto sociocultural, volviéndose un significativo referente intelectual en su escritura. Sin duda, es Césaire el antecesor directo de Fanon en la línea de intelectuales destacados de la isla. El poeta y político de la negritud referente tanto de la lucha contra el colonialismo, como de la continuidad francesa en la isla –permanece como alcalde de Fort-de-France desde 1946 hasta el 2001, sólo siete años antes de su muerte– y una de las primeras voces de la

identidad negra en la diáspora, inspira al joven Fanon, pero también lo lleva a tomar distancia crítica respecto de su trayectoria y sus propuestas.

Durante su educación escolar, con el trasfondo de la Segunda Guerra Mundial y su impacto sobre los territorios coloniales, Fanon desarrolla sus primeras inquietudes políticas. La ocupación de Martinica durante el régimen de Vichy – en la adolescencia de Fanon– incrementó la violencia social y simbólica en la isla, produciendo un cisma en la vida cotidiana de los martiniqueños, cuestión de la que Fanon toma conciencia, especialmente después de unirse en 1943 al movimiento Francia Libre que lo lleva a Dominica y, posteriormente, a Francia. En los escuadrones de guerra que defendían la Francia ocupada por la Alemania Nazi, se revelaron las dimensiones más silenciosas de la condición material y subjetiva del colonizado, como también del racismo al interior de la milicia.

Con tan sólo veinte años, Fanon regresa a Martinica condecorado como veterano de guerra, condición que le permitirá obtener una beca para realizar estudios universitarios en Francia. En Lyon, a la vez que se forma como médico psiquiatra, sistematiza sus inquietudes intelectuales organizando la Unión de Estudiantes de Territorios Ultramarinos en Francia y el periódico *Tam-Tam*, inspirado en el poemario de Césaire *Les armes miraculeuses*⁷². Sus lecturas filosóficas (Hegel, Freud, Jung, Sartre, Merleu-Ponty) y políticas (Marx, Lenin y especialmente los escritos trotskistas de la IV Internacional) comienzan a converger en el horizonte profesional de su disciplina. Entre 1948 y 1952 incursiona en el drama⁷³ y el ensayo. De esa escritura sale a la luz *Piel negra, máscaras blancas*, considerado su “libro antillano”, en el cual se analiza la cotidianeidad de las Antillas desde el un punto de vista psicosocial que cruza las variables del colonialismo, la raza y la lengua; esta temáticas también tendrán presencia en sus estudios de psicopatología del año ’51.

Tras la presentación de su tesis, titulada *Troubles mentaux et syndromes psychiatriques dans L’Héredo-dégénération-spino-cérébelleuse. Un Cas de Maladie de Friedrich avec délire de possession*, Fanon realiza una residencia en el hospital de Saint Alban, donde se vincula con Francois Tosquelles, un psiquiatra catalán refugiado político

⁷²No está demás señalar que este es el periodo en que el martiniqueño tiene su primera hija nacida de una relación que no prospera, y en el que conoce a Joise Dublé, escritora y militante con la que mantendrá una relación amorosa e intelectual hasta su muerte.

⁷³ Fanon escribió tres obras que nunca fueron difundidas: *Les mains parallèles*, *L’oeil se noie*, *La conspiration*. Joby Fanon (2004) en su biografía revela algunos pasajes de ellas.

en Francia luego de la Guerra Civil Española (Geismar 61). Tosquelles, representaba un ala reformadora de la psiquiatría francesa a partir de la segunda mitad del siglo XX (terapia comunitaria), y con él Fanon comparte la lucha contra la atomización de la disciplina. La mirada de Tosquelles reunía de forma complementaria una visión integral del enfermo, un concepto global de hospital y una reflexión sobre el papel de la medicina en la comunidad.

Hacia 1952 es posible advertir con mayor claridad las preocupaciones que acompañarán a Fanon en Argelia y Túnez. Hacia esa fecha, la investigación psiquiátrica ligada al entorno social ya se había consolidado como una metodología, tal como lo demuestra el artículo “El síndrome norafricano” publicado en *Esprit* ese mismo año, y el cual funciona como bisagra entre sus inquietudes como siquiatra en Francia y las que desarrollaría en el norte de África. En aquel texto expone que la yuxtaposición entre los discursos disciplinares y el sentido común, revela las contradicciones evidentes que existen cuando se enfrenta la “enfermedad clínica” a la “enfermedad social”. Así, una de las hipótesis centrales de su pensamiento empieza a tomar forma: el reconocimiento de que las inscripciones del poder en la psiquiatría sólo conducen a reproducir una estrechez disciplinar. La psiquiatría funciona como reproductora de los modelos coloniales, y la línea divisoria entre la normalidad y la locura, por supuesto, al igual que el lenguaje que la designa, se encuentran lejanas a una neutralidad científica. El hospital de Blida será el lugar en el cual esa fractura se volverá irreversible.

5. El descubrimiento de África: Argelia desde Blida-Joinville

Se ha especulado bastante sobre las razones que conducen a Fanon a tierra argelina. Para los biógrafos más entusiasmados con recomponer su trayectoria revolucionaria, dicho desplazamiento se debería a causas políticas vinculadas al inminente estallido de la guerra de liberación nacional. Para otros, su llegada a territorio argelino, más bien, estuvo asociada a las mejores condiciones laborales que prometía el mayor hospital psiquiátrico de la colonia francesa (Geismar y Memmi.). Fanon llega al hospital de Blida-Joinville – ciudad al suroeste de Argel– en noviembre de '53, para asumir como jefe de servicio. En ese

entonces, y tal como testimonian sus cercanos, Fanon no es un revolucionario⁷⁴, sino más bien un profesional comprometido con su disciplina, ávido de producir reformas coherentes con el proyecto de Saint Alban. Y eso mismo es lo que realiza a su llegada. Las líneas más importantes de dicho proyecto –las cuales no hubiesen podido llevarse a cabo sin un equipo de médicos y enfermeros que las avalaran– fueron, por un lado, revelar las precarias condiciones de la psiquiatría en Argelia⁷⁵, y por otro lado, efectuar reformas a nivel de las psicoterapias y el sistema de relaciones sociales al interior del recinto hospitalario.

Parte de esas reformas fracasaron por las dificultades propias del entorno. La heterogenidad sociocultural del hospital era lo suficientemente significativa como para que las reformas traídas desde Saint Alban no tuviesen un impacto uniforme, por ejemplo, algunas de ellas fueron exitosas en la sección de mujeres europea, pero inoperantes en la sección de hombres musulmanes. De esa experiencia surgen las reflexiones reflejadas en el artículo “La socialthérapie dans un service d’hommes musulmanes. Difficultés méthodologiques” (1954). Las conclusiones son lapidarias. No era posible trasplantar técnicas de un espacio a otro sin prestar atención al entorno histórico, geográfico y cultural del grupo de pacientes que las recibe. De esta manera, en la medida en que aumentaba su interés por la cultura musulmana, comprendía cómo la psiquiatría contribuía a invisibilizar los impactos del colonialismo y del racismo en territorio argelino.

La historia de Argelia y su heterogénea formación sociocultural, en su mayoría de árabes musulmanes (suníes), lleva inscrita el peso de una historia de ocupación. Fanon conoce una Argelia inmersa en un periodo de transformación estructural, en una transición desde un modelo pre-capitalista a uno capitalista⁷⁶. Proceso que se entronca con un

⁷⁴ Geismar realiza una comparación entre Fanon y Lenin que no deja de ser sugerente. Dice: “En su juventud, a Lenin lo fascinaba la revolución. A los dieciséis años, era un revolucionario; alrededor de los cuarenta y cinco había hecho una revolución. Su partido se convirtió en su vida; se había nutrido siempre de la ideología socialista. El caso de Fanon es completamente diferente. A los dieciséis años, no sabía qué pensar de las tropas francesas que ocupaban su país natal; alrededor de los veinte, combatió en la guerra junto a ellas. Hasta después del 54, su vida era la psiquiatría, y dedicaba cada vez más sus energías a los programas de reforma médica” (65).

⁷⁵ En 1954 Argelia tenía 10 millones de habitantes, 8,5 millones de musulmanes, 1,5 millones de europeos y había 8 psiquiatras y 2.500 camas. La lista de espera en el mismo año era de 850 personas, de las cuales 583 eran varones nativos, 141 mujeres nativas y el resto europeos; la capacidad total del psiquiátrico era de 971 pacientes, no obstante albergaba 2 mil personas (Gendzier 110).

⁷⁶ Esas transformaciones estructurales de la Argelia de esos años, a saber, el tránsito desde una sociedad pre-capitalista a una capitalista, son trabajadas por Pierre Bourdieu, otro francés que estuvo en Argelia durante la guerra, en dos volúmenes de gran relevancia: *Argelia 60* y *Antropología de Argelia*.

creciente movimiento nacionalista o proto-nacionalista que al menos desde los años ‘20 irrumpe públicamente, articulando una contra hegemonía cercana a la izquierda⁷⁷

La guerra de Argelia comienza en 1954, un año después de la llegada del psiquiatra martiniqueño a Blida, y mientras avanza, hacia el ‘55, las posibilidades de una reconciliación argelino-francesa comienzan a disiparse, por lo cual era urgente un posicionamiento de la sociedad civil residente en Argelia. Así, el nexo de Fanon con el Frente de Liberación Nacional (FLN) se dio a través de Pierre Chaulet, argelino de segunda generación, el cual llega a Blida con el fin de instalar una unidad de apoyo para los familiares de nacionalistas combatientes. Su vinculación al FLN es paulatina, primero como médico, luego como escritor del *El Moudjahid*, su principal medio de difusión. Pero sólo un año después (1956), ya no era sostenible la conciliación de estas actividades y renuncia a sus funciones en el hospital mediante una carta dirigida al primer ministro, al igual que Césaire lo hizo el mismo año en su renuncia al PCF:

[S]i la psiquiatría es la técnica médica que se propone permitir al hombre no ser un extraño en su medio, debo afirmar que el árabe, enajenado permanentemente en su país, vive en un estado de despersonalización absoluta [...] Señor Ministro, los acontecimientos actuales que ensangrientan a Argelia no constituyen un escándalo sino al mantenimiento ilógico de una actitud subjetiva en ruptura organizada con la realidad [...] La función de una estructura social es poner en su lugar las instituciones atravesadas por la inquietud del hombre. Una sociedad que lleva a sus miembros a soluciones de desesperación es una sociedad no viable, una sociedad que debe ser reemplazada. El deber del ciudadano es decirlo. Ninguna moral profesional, ninguna solidaridad de clase, ningún deseo de lavar la ropa en casa prevalece aquí. Ninguna mistificación seudonacional obtiene gracia ante la exigencia del pensamiento (*Por la revolución africana* 60).

⁷⁷ Al menos de 1925 data la primera organización que materializa la oposición a las políticas asimilacionistas del gobierno francés. El AOUMA (Asociación de los Ulemas Argelinos) bajo la dirigencia de Ben Badis da cuenta de ese repliegue hacia la revitalización del Islam en un horizonte nacionalista. Un año después, 1926, se funda en París bajo la tutela del PCF “La estrella norafricana”, parte de la “Unión Internacional” de la Internacional Comunista, que luego se independiza al mando de Messali Hadj, el cual contrario a la política afrancesada de Ferhat Abbas partidario de la “asimilación”, decide darle un rumbo propio al movimiento en Argelia. A fines de los años ‘30 pueden reconocerse ya al menos tres corrientes del nacionalismo argelino: AOUMA, el PPA (Partido del Pueblo Argelino) y el PCA (Partido Comunista Argelino). Hacia 1945 se produce el primer anuncio de la guerra: “La insurrección de Constantina”, donde mueren 102 colonos, pero la represión de los gendarmes y el ejército francés significó la muerte o desaparición de 45.000 argelinos. A partir de allí adquiere mayor fuerza el movimiento independentista. En 1954 se forma el FLN con la consigna: *Argelia para los argelinos* y luego la adopción del eslogan de AOUMA: *El Islam es mi religión, El Árabe es mi lengua, Argelia es mi país*. Desde el ‘54, y dada la envergadura del conflicto que se extendió por ocho años, se pasaría a llamar la Guerra de Argelia. (Ybarra, “La Argelia independiente: entre el socialismo y el fundamentalismo religioso” 53-62).

6. El inevitable “exilio”: Túnez y la militancia en el FLN

En Túnez, Fanon vive su periodo de mayor militancia política y de productividad en el ámbito de la investigación y la escritura. En el hospital, con dificultades similares a las de Blida, continúa con el desarrollo de la psiquiatría en la línea de Tosquelles. Hacia el ‘59 desarrolla la docencia universitaria en la Universidad de Túnez con un curso sobre “La psicología social del mundo negro” (Gendzier 143). Fanon escribe y publica en *El Moudjahid* –que, en ese periodo, incrementa considerablemente su tiraje– y *Résistance Algérienne*. Muchos de estos artículos, en su mayoría firmados a nombre del FLN, pueden encontrarse en la compilación *Por la revolución africana* (1961), traducida al español por la editorial Fondo de Cultura Económica en 1965. También en este contexto comienza a sistematizar dos libros complementarios, en los que venía trabajando con anterioridad. El primero, titulado *Sociología de una revolución* (1959), el segundo, el famoso *Los condenados de la tierra* (1961). Si en *Sociología de una revolución* aparece el optimismo de Fanon por los cambios que el proceso revolucionario ha producido en la sociedad argelina, *Los condenados de la tierra* es el libro tanto sobre las estrategias como las precauciones que se debiesen considerar durante procesos de liberación nacional en África. El carácter de urgencia de *Los condenados...*, puede entenderse en razón de las actividades de los últimos años de vida del martiniqueño.

El diagnóstico de Fanon no era compartido por la línea dura del FLN. Mientras Fanon se internaba y desplazaba por África, Ferhart Abbas representaba el ala negociante del Frente en el contexto del gobierno provisional de la guerra. Se ha dicho que esta oposición de fuerzas al interior del FLN, donde la posición de Fanon contra la de Abbas no era predominante en la vuelta del ‘60-‘61, es la situación que frena la petición del martiniqueño de ser embajador en Cuba (Geismar 170). Al parecer, Fanon, estando al tanto de la Revolución Cubana –y por supuesto también de otros procesos que acontecían en las Antillas en torno a la descolonización–, se interesa por conocer desde dentro el proceso de liberación de la emblemática isla. No estaría demás pensar, a la luz de estos vaivenes, que mientras más se interna en África y en la descolonización de dicho continente, más lo

asaltan los deseos de volver su mirada a las Antillas⁷⁸. O en su defecto, que para el Fanon exiliado, mientras más se interna en la revolución, mayor es su ansia por mirar lo que ocurre en otras geografías del llamado Tercer Mundo, con el fin de medir o realizar un balance de otros procesos de liberación⁷⁹. Sobre todo, en en que una parte de los intentos de descolonización en África tendían más hacia fuerzas negociadoras, que a las de la liberación nacional. Los condenados de la tierra, funciona en diálogo con los últimos años de su vida y debe comprenderse complementariamente con sus otros escritos. Por lo tanto, una lectura aislada no despliega la complejidad de su pensamiento, sobre todo, considerando que su periodo activo de escritura comprende menos de una década: del '52 al '61.

7. Ejes centrales en la obra de Frantz Fanon: la particularización de lo universal

Que la obra de Frantz Fanon aún permanezca vigente demuestra que en ella, no solo existe una inusitada manera de abordar los problemas e implicaciones del colonialismo y la descolonización, sino también nos señala que sus ideas trascienden el marco inmediato de su producción. Si bien el debate sobre la obra de Frantz Fanon es amplio, y más aún su recepción, es posible reconocer, a grandes rasgos, periodos y tendencias en su abordaje. Entre las periodizaciones existentes me parece destacable la realizada por Lewis Gordon, T. Denan Sharpley-Whiting y Renée T. White en su introducción "Five Stages of Fanon Studies" al volumen *Frantz Fanon: A Critical Reader* (1996). Los autores, además de reconstruir una breve pero ilustrativa trayectoria vital del autor, señalan en perspectiva cinco momentos en los cuales es posible clasificar los estudios fanonianos. El primero, se refiere tanto a las apropiaciones como las reacciones más inmediatas: las primeras, representadas por algunos pensadores revolucionarios de distinta procedencia, tales como Fidel Castro, Che Guevara, Huey Newton, Paulo Freire; las segundas, representadas por diversas figuras 'liberales' (Hannah Arendt y Hasen Hokk) y marxistas-leninistas (Nguyen Nghe y Jack Woddis) que se enfrentan a su obra desde una crítica a sus limitaciones (6). El segundo, se caracteriza por ser el periodo biografista, del cual proviene el corpus más

⁷⁸ Este hecho ha suscitado diversas interrogantes que aún se mantienen en suspenso: ¿por qué Cuba y no Martinica? ¿Cuál es el deseo que se encuentra detrás de dicha decisión?

⁷⁹ Peter Geismar habla de la coincidencia en la contemporaneidad de Fanon, Lumumba y Mounie (Hochimín). Los tres nacieron en 1925 y los tres murieron en un plazo de doce meses.

relevante en términos de la reconstrucción investigativa de la vida y obra del martiniqueño, donde destacan los trabajos de Irene Gendzier, Peter Geismar y David Caute (6). El tercero, se haya atravesado por la pesquisa que indaga en la significación de la obra de Fanon desde la teoría política: Hussein Adam, Emmanuel Hassen y Renate Zahar reconocen el lugar relevante que ocupa martiniqueño en los problemas propios de las ciencias políticas (7). El cuarto, marcado por la lectura que ellos llaman del ‘posmodernismo cultural y postcolonial’, donde destacan Edward Said, Homi Bhabha, Abdul Jan Mohamed, Gataray Spivak, Benita Parry, Henry Louis Gates, y desde el marxismo Cederic Robinson. Este estadio en los estudios fanonianos es el más problemáticos para los autores de “Five stages...” dado que, según ellos –a excepción de Said y Parry–, prima en dicho corpus una inclinación hacia la crítica particularista de la obra de Fanon, enraizada en categorías postmodernas herederas de ciertos lugares comunes Lyotardianos⁸⁰. Dichas lecturas, en la valoración de los autores, tienden a desacreditar la teoría de Fanon a partir de un marco crítico homogéneo que ellos despliegan hacia distintas expresiones del pensamiento de la liberación y que, sin medición o contexto, es adjudicado a la obra del martiniqueño. A ello se suma, una cierta insistencia sobre la neutralidad lingüística respecto del género que existe en sus escritos, sin atender a sus preocupaciones sobre el feminismo y la liberación en el marco de las complejas relaciones interraciales⁸¹.

De esta manera, la caracterización del cuatro estadio, constituye una suerte de reclamo hacia la falta de contextualización que trae consigo la aplicación tosca de perspectivas teóricas en boga. En oposición a este, por último, ubican en el quinto estadio el debate iniciado desde mediados de los ’90, donde el libro que presentan sería una compilación característica de dicho corpus. En este último estadio, más que glorificar o descartar a Fanon, el objetivo radica en relevar su originalidad dentro de los estudios humanísticos, como también en explorar de qué manera Fanon es útil para pensar problemas actuales vinculados a la filosofía, la psicología y la experiencia⁸². Ciertamente, el movimiento argumentativo de Gordon et al. quiere ubicar el proyecto Fanoniano en una

⁸⁰ Textualmente dicen que dichas perspectivas: “Have taken the form of familiar Lyotardian clichés that characterize denigrations of liberation theorists in this milieu” (7).

⁸¹ Lucía Stecher, en su artículo “Las máscaras del deseo interracial: Fanon y Capécia” aborda las complejidades del debate feminista a partir de la obra de Fanon y su lectura de Mayotte Capécia. (ver: Oliva, Elena, Lucía Stecher y Claudia Zapata (eds.). *Frantz Fanon, desde América Latina*).

⁸² Habría que decir que desde Latinoamérica el trabajo de Alejandro de Oto (2003) constituye un ejemplo representativo de esta vertiente.

compleja y amplia tradición de recepción disputada por diversas vertientes teóricas y generacionales. Con todo, no deja de ser una contribución la voluntad de establecer un giro en los debates de recepción, hacia una lectura que toma la obra del martiniqueño como objeto de estudio central, pero también en tanto punto de partida una filosofía del presente.

La lectura sobre los estadios en los estudios fanonianos de Gordon et al. funciona como una suerte de historia intelectual que recorre su recepción y apropiación; la cual ha inspirado trabajos más específicos sobre las tendencias que allí se engloban, como por ejemplo el de Reiland Rabaka sobre las ‘formas de fanonismo’ que trabaja en su libro homónimo (*Forms of Fanonism*, 2010). Los fanonismos antirracista, decolonial, feminista, marxista y humanista revolucionario, funcionan como formaciones discursivas donde la investigación y el debate fanoniano alimentan las perspectivas para abordar su obra, a la vez que constituyen la base de teorías analíticas que trascienden dicho objeto. Fanon se transforma vía esas “formas” o “modelos” en una suerte de abanico teórico amplio para revisar una serie de problemas epistemológicos y sociales tanto actuales como vinculados a los que abre la genealogía de pensadores radicales –Dubois, James y Cabral, por ejemplo–, los cuales tienen a África como fuente y origen de su pensamiento y experiencia⁸³.

Para nosotros, la indagación en cómo Fanon articula lo universal y lo particular a partir de su crítica al colonialismo, permite enfrentar su escritura desde una perspectiva global. El periodo activo de escritura del martiniqueño comprende, como ya dijimos, menos de una década y visto de manera integral funciona como un corpus unificado que resalta por su originalidad tanto en el abordaje del colonialismo, como en su dinámica de diálogo y ruptura con las tradiciones que le preceden – especialmente las que se inscriben en el radio de la negritud–. Este ejercicio de lectura panorámica, sin una distinción entre un ‘primer’ o un ‘segundo’ Fanon –continuidad entre sus primeros escritos y los últimos que ya ha sido advertida por Alejandro de Oto en *Poética y política del sujeto postcolonial* (51-52)– arroja los grandes ejes de ruptura y continuidad tanto con la tradición anticolonial caribeña, como la panafricanista y latinoamericana.

Asimismo, la heterodoxia que atraviesa su obra se expresa en la aproximación que realiza al colonialismo vía la extrapolación y actualización de un corpus teórico europeo

⁸³ Por ejemplo, a Rabaka le interesa discutir el problema “caribeño” en Fanon. Para él, el martiniqueño, se entronca más con lo que él llama los “pensadores radicales” afrodescendientes que con una tradición específicamente caribeña.

(Hegel, Marx, Engels, Freud, Lacan, Sartre, Merleau-Ponty, Jung, etc.) a territorios periféricos, entroncado al impulso de un “cimarronaje cultural” (Depestre) proveniente de territorios coloniales (Césaire, Roumain, Guillén, Senghor, etc.) que, a su vez, es trascendido con sus propuestas, sus relecturas y su mirada universal. El martiniqueño incorpora dichas fuentes heterogéneas, versátilmente, con el fin de trastocar el imaginario y la subjetividad más arraigada en la estructura profunda de las sociedades formadas en la herencia colonial (pensar por ejemplo en su lectura de Mayotte Capecia en *Piel negra...*). Al igual que Mariátegui, la heterodoxia de Fanon conjuga lo dominante con lo emergente: inscribe lo nuevo en un gran paraguas teórico canónico, produciendo desde su interior, un giro de perspectiva.

Este giro visto en un marco histórico de larga duración entre la década del '20 y del '60, resulta sumamente significativo. De alguna forma, el anticolonialismo de Fanon reterritorializa los núcleos temáticos debatidos por las grandes teorías críticas europeas, y no europeas, que se expresan desde el siglo XIX hasta el siglo XX. Así, su ejercicio teórico y crítico retoma y amplía en el marco de las problemáticas de la descolonización nuevos puntos de partida para replantear ciertas propuestas que ya se encontraban enunciadas o bien invisibilizadas en las posiciones de la izquierda, como también en las utopías de liberación. En esos ejes de ruptura, continuidad y creación nos detendremos en lo que sigue.

Colonialismo y maniqueísmo social

Desde *Piel negra, máscaras blancas* hasta *Los condenados de la tierra* existe una prolongación en el tratamiento de la expresión social del colonialismo. Entre uno y otro volumen las variaciones estriban en un cambio de foco que se produce desde la internalización, o subjetivación de las estructuras coloniales en la psicología del sujeto antillano (*Piel negra...*), hasta el análisis estructural del colonialismo en tanto reproductor de las funciones sociales racializadas tanto para el colonizador como para el colonizado (*Los condenados de la tierra*). La mirada sistémica, y por tanto, estructural del colonialismo en Fanon se despliega en el radio amplio de su análisis de la situación colonial: desde el sistema de valores e imaginarios sociales hasta la cotidianeidad del racismo y la deshumanización del mundo no blanco. De allí que vea en la violencia la única

alternativa para superar el maniqueísmo estructural: para el psiquiatra no es posible trascender el maniqueísmo colonial sin contrarrestar dicha violencia sistémica⁸⁴ mediante la guerra de liberación nacional⁸⁵.

Si bien Fanon reconoce una condición estructural que determina a los sujetos, que ella sea producto del colonialismo le otorga un carácter histórico y, por tanto, modificable. Es decir, que los argelinos no se enfrentan a un “panóptico” donde las dinámicas de poder coercitivo y racializador son circulares y por tanto inamovibles, sino ante la violencia estructural que tiene sus raíces en el evento de ocupación territorial, económica y cultural⁸⁶. En este sentido, Fanon retroalimenta lo mejor del estructuralismo incipiente con la herencia de la teoría revolucionaria leninista: la visión de poder, del bloque histórico y la posibilidad de que se generen condiciones revolucionarias en contextos desiguales.

Esa conjunción conflictiva entre el estructuralismo y la confianza en el sujeto⁸⁷ —que desarrollaremos en los apartados siguientes— lo lleva a comprender heterodoxamente la posición del colonizador y el colonizado, en razón de pensar la superación de dichos roles en términos universales. A Fanon le interesa tanto el fin del colonialismo en Argelia, como, especialmente, el fin del colonialismo como modo de producción social moderno, origen de las desigualdades a escala mundial. El modelo colonialista en sí constituye, para él, la deshumanización de la humanidad. En este sentido, es necesario volver al problema de la violencia: Fanon no está pensando en un combate a escala local sino en la posibilidad de quebrar dicha sociedad maniqueísta, para construir una con otros órdenes, fuera de las condiciones estructurales que despliega el colonialismo. Por ello, no cree en la posibilidad

⁸⁴ Marcelo Sanhueza, tomando a Žižek (2009) se introduce en el amplio debate sobre la violencia en Fanon y postula su carácter sistémico (Ver. “Violencia, contraviolencia: descolonización y reinterpretación del marxismo revolucionario en *Los condenados de la Tierra* de Frantz Fanon”)

⁸⁵ Como señala Wallerstein la tesis de la violencia es heredera de las teorías radicales del XIX: el poder no se da en transición, sino que se arrebatada (“Leer a Fanon en el Siglo XXI” 31)

⁸⁶ En esta lectura tomo la crítica que hace Said, gran lector de Fanon, a Foucault respecto de la indeterminación de los lugares del poder, cuestión que motiva el “quietismo político”: “la teoría del poder en Foucault es una concepción espinosista que ha cautivado no solo al propio Foucault sino a muchos de sus lectores que desean ir más allá del optimismo de izquierda y del pesimismo de derecha para justificar el quietismo político con un intelectualismo sofisticado, desando al mismo tiempo aparentar ser realista, estar en contacto con el mundo del poder y de la realidad, así como adoptar un sesgo histórico y antiformalista. El problema es que la teoría de Foucault ha dibujado un círculo en torno a sí misma, constituyendo un territorio único en el que Foucault se ha encerrado así mismo y a otros consigo.” (“Teoría ambulante” 327-328).

⁸⁷ Esta tensión que reseñó acá hace referencia a la lectura de Perry Anderson en *Tras las huellas del materialismo histórico*, ensayo en el cual se revisa la tensión entre el estructuralismo y el concepto de sujeto a la luz del retroceso del materialismo histórico durante el siglo XX. De alguna forma, Fanon congenia esos polos antinómicos que, para Anderson, son irreconciliables durante el desarrollo del siglo XX. Fanon, por cierto, no está dentro de su corpus trabajado.

de una “transición” desde el modelo colonial a otro “más democrático”, sino, al contrario, en un quiebre estructural, en una ruptura violenta que desarma la estructura anterior para generar otra. De allí que ese radicalismo mal interpretado, haya sido foco de controversias (Arendt).

Cuando Fanon, desde su formación psiquiátrica, analiza las patologías asociadas a la condición colonialista estructural, no vacila en mostrar los prejuicios de ella, tanto para el colonizador como el colonizado; su batalla es contra la estructura colonial, no contra el colonizador europeo: “El objetivo no es igualar al negro y al blanco sino liberar a ambos de la constitución racial del colonialismo” (60). En este sentido *Piel negra...* y *Los Condenados...* son complementarios; el primero, enfatiza la formación de la psicología del colonizado y el colonizador, el segundo, enfrenta el despliegue estructural de dicho fenómeno. No obstante, ambos libros tienen en su horizonte casos históricos diferentes, es decir, refieren a la expresión particular de un patrón global de colonialismo en las Antillas y en Argelia.

Estructura, lenguaje y sujeto

Dentro del análisis estructural del colonialismo, un eje fundamental es el debate en torno a la “neutralidad del lenguaje”. En esta dimensión Fanon es un adelantado. Formado profesionalmente en plena emergencia del estructuralismo francés, el martiniqueño indaga en las implicaciones supraestructurales del lenguaje como parte decisiva en la construcción del inconsciente y, en consecuencia, de las subjetividades. Si el estructuralismo y especialmente el constructivismo insistían en el lenguaje como constructor de realidad, Fanon va un poco más allá al incorporar la variable colonial: mediante ella desvela la forma en que se construye el maniqueísmo social colonial y cómo el lenguaje es tan productor como reproductor de las escisiones del sistema. Con las expresiones “Hablar es existir para otro” (p.49), “hablar es soportar el peso de una civilización” (p.49) revela las implicancias del lenguaje en tanto psicopatología sistémica generada por las “condiciones culturales” del colonialismo.

La neutralidad del lenguaje es desmontada al descubrir que en ella se oculta la médula del racismo, la cual funciona en una doble dimensión: una positiva y otra negativa. En el lado positivo del lenguaje se despliega la “zona del ser”, es decir, que el sujeto que se

construye en esa vía es el blanco, el colonizador. En el lado negativo de esa neutralidad, la “zona del no ser”, lugar del colonizado en la estructura. Así, el negro en la estructura “universal” del lenguaje se encuentra privado de existencia, determinado epidermológicamente por el color de la piel y, en consecuencia, inhabilitado para participar en el sistema de significación, comunicación y valoración social. La neutralidad aparente, por lo tanto, se convierte en la base de la deshumanización, y ello se manifiesta en distintas escala: en el plano subjetivo (la conciencia para sí), en el plano de las relaciones sociales cotidianas (la racialización de las relaciones entre blancos y negros), las cuales son extrapoladas al plano de la representación cultural global. Para Fanon, desde una perspectiva psicoanalítica, dicha deshumanización se convierte en una patología neurótica (*Piel negra* 140). De esta manera, si Freud avanzó en la revelación de las represiones a nivel sexual, el martiniqueño lo hace agregando en ella la represión cultural y económica. De allí deviene la expresión patológica que el maniqueísmo colonial entrega a las relaciones sociales: esa negación de la subjetividad y de una condición humana que participa en el conjunto de la sociedad es la represión fundamental de los individuos negros. En *Los condenados...* dicha condición se expresa en la caracterización compartimentada del mundo social, tal como se muestra en el capítulo “La violencia”.

El capítulo quinto de *Piel negra...*, “La experiencia vivida del negro” recorre el itinerario experiencial del negro en dicho contexto de escisiones. Si bien el sujeto de análisis del capítulo es el negro antillano, la experiencia podría ser extrapolada sin problema a otras latitudes. El “ser para otro de Hegel” se vuelve insostenible en una sociedad colonizada, ya que todas las acciones están determinadas por este esquema “epidérmico racial” que se define racionalmente (113). De allí que las valoraciones sobre dicho epidermismo tomen cuerpo en un racismo nutrido tanto por el colonialismo como por vertientes identitarias de lo negro. Por ello, Fanon no vacila en criticar a Senghor como uno de los mayores contribuyentes a intensificar, potencial y reafirmar una imagen intuicionista, ritualista y mística de lo negro (119).

Explicada desde el punto de vista psicopatológico, dicha “experiencia vivida” arroja, para el psiquiatra, que la patología del negro se explica, básicamente, por el contexto cultural que lo alberga. Si el psicoanálisis circunscribe su escala de problemas a la familia –entendida como la unidad social más primaria y significativa–, Fanon amplía dicha

metodología al espectro sociocultural del grupo social en cuestión. De hecho, reconoce que ni Freud, ni Adler, ni Jung han pensado en su análisis al negro y que por ello la dimensión de lo familiar y lo nuclear no ha sido trascendida en sus análisis hacia una dimensión mayor. En el caso del negro antillano, la alienación fundante consiste en que éste mismo se considera un francés antes que un negro: la categoría de negro se asocia en el imaginario social de la Francia de ultramar al africano, nunca al antillano. Así, el deseo de blanqueamiento y diferenciación de los “otros negros” genera un desajuste estructural que es reafirmado, una y otra vez, en la vida cotidiana, en las representaciones sociales y simbólicas, en las relaciones afectivas. Dice Fanon: “toda neurosis, anormalidad, erectismo afectivo de un antillano es producto de la situación cultural” (140). La cultura, como resultado de las complejas condiciones económicas y sociales, ingresa vía un lenguaje construido como neutral a la conciencia de los sujetos, creando así una imagen universal del mundo. Universalidad que opera bajo la doble sujeción del ser y el no ser –función primordial del racismo– de forma tan decisiva, que por ello no extraña que Fanon haya considerado que la literatura de Césaire produjo, sin duda, un “cisma” en dicho imaginario.

La conciencia en sí y para sí

Las condicionantes estructurales que contribuyen a formar la subjetividad del negro pueden ser, para Fanon, revertidas. Ello constituye una novedad, o bien, una herejía en el contexto del estructuralismo. Si bien comulga con que son las estructuras externas al sujeto la esencia de su sujeción, para el caso del colonialismo y su desarrollo maniqueísta en la vida social, no descarta, ni menos desconfía de las posibilidades de agencia del sujeto.

Al respecto, el diálogo con el Hegel de la *Fenomenología...* es explícito, como también con la tradición filosófica idealista que con él se inaugura. Su foco es el problema de la conciencia. Así, una de las tesis centrales de Fanon en *Piel Negra...* radica en fundamentar la importancia del reconocimiento en la historia y sus factores asociados en la formación de la psicopatología del sujeto; es decir, dicho reconocimiento, en tanto puente para generar una conciencia del negro para sí.

Fabulosamente, en esa pretensión desalienadora que *Piel negra, máscaras blancas* manifiesta sin mayores recovecos desde el inicio, y que el libro en su totalidad engrosa y refuerza a lo largo de sus páginas, hay una convergencia de vertientes teóricas que se

podrían considerar como irreconciliables, a saber, el estructuralismo y el humanismo. Incluso podría decirse que, paradójicamente, Fanon, el humanista, desarrolla su teoría sobre la psicopatología colonial en el medio metropolitano francés, cuna del estructuralismo más funcionalista. De allí que pueda pensarse gran parte de su heterodoxia a partir del tránsito entre dichas tendencias teóricas, específicamente, desde la conjugación de un estructuralismo al modo Levi-straussiano, con un humanismo inspirado fundamentalmente en Sartre. Esta conjunción de tradiciones teóricas también se observa en cómo el martiniqueño utiliza la desconfianza freudiana en el sujeto como respaldo teórico para su teoría sobre las neurosis en contextos coloniales. Es decir que, para Fanon, las escisiones del sujeto expresadas en las neurosis y psicopatologías logran superarse en el momento en que la conciencia se vuelve para sí y redirecciona la energía contenida –causa de las afecciones mentales– hacia un fin colectivo, una catarsis colectiva que tiene en su horizonte el fin del colonialismo. En ese momento, se produce una metamorfosis en el sujeto. El reconocimiento de la experiencia vivida al interior del colonialismo explica las negaciones y desconfianzas hacia sí mismo, que el negro ha vivido a lo largo de su existencia y genealogía familiar. Para Fanon esa conciencia despertada, vuelta para sí, es el primer paso para desestabilizar la reproducción alienadora del sistema, la inmutabilidad aparente de sus estructuras.

Dicha transformación del negro, mediante la conciencia para sí, constituye una suerte de actualización de la idea de “hombre nuevo” al contexto colonial que atraviesa toda su obra. En *Piel negras...* se observa en el abordaje de las condiciones estructurales del colonialismo que concitan la alienación: una suerte de espejo sobre los mecanismos de la alienación. En *Sociología de una revolución* mediante su panorama de las transformaciones estructurales de las relaciones sociales (la familia, la disciplina médicas, etc.) al quinto año de la guerra de Argelia; demostrando que en un contexto de lucha anticolonial las transformaciones en la subjetividad como en las relaciones sociales avanzan de forma impensable en comparación con contextos de “paz colonial”. En *Los condenados...* el foco se pone en la sistematización de los desafíos de una conciencia que ya está dada para sí y que articula colectivamente en el objetivo de la lucha anticolonial. Ahora bien, la operación que realiza en *Los condenados...* en ningún caso constituye una celebración a secas de esa articulación colectiva de la conciencia. Para Fanon, nada está

completamente garantizado y por ello el volumen del '61 se encarga tanto de situar la legitimidad de la guerra de liberación nacional, como también de ponderar sus puntos más débiles en términos locales y globales.

En el trasfondo de esta propuesta del martiniqueño aparece la filosofía de Hegel, y la versión posterior de Marx y Engels sobre la clase en sí y para sí, posteriormente reelaborada por Sartre. Ese trasfondo teórico observable es resituado en función de las dinámicas específicas de los territorios coloniales que él aborda. Incluso, para Edward Said, esa tradición argumentativa sobre la conciencia se encontraría engrosada en *Los condenados...* a partir de la lectura del Lukács de *Historia y conciencia de clase* – especialmente, el capítulo sobre la reificación—. Para el intelectual palestino, su actualización de la dialéctica lukactiana del sujeto-objeto⁸⁸ al contexto colonial se muestra en toda su complejidad en el capítulo “La violencia”. La reubicación de la relación sujeto-objeto, es decir, la relación entre el europeo y el no europeo, se consume mediante la acción de la violencia. Así, a los ojos del autor de *Cultura e imperialismo*, la novedad de Fanon radica en la incorporación del componente nacional a este debate, componente olvidado por la tradición hegeliana europea y, el cual confiere la base de las condiciones de contradicción entre el sujeto-objeto para el contexto argelino (“Travelling Theory Reconsidered” 210).

Ahora bien, más que la genealogía de las variaciones de la dialéctica en Fanon, nos interesa la forma en que él reubica geográfica y socialmente categorías centrales de la tradición marxista. La dimensión explicativa del marxismo es, como ya decíamos, reterritorializada en *Los condenados* y desanclada de un universalismo totalizador (210) propio de la “zona del ser” europeo. Dicho desplazamiento, entendido desde la lectura de Said, nos demuestra que el tránsito de la conciencia para sí y la actualización de la dialéctica hegeliana –pasada por el cedazo de Lukács- constituye uno de los cimientos de la convicción de que la condición colonial puede ser trascendida mediante la acción consiente del sujeto.

⁸⁸ Ver “Travelling Theory Revisited” (1994), que en su primera versión (“Travellign Theory”) es una relectura sobre los desplazamientos de la teoría de Lukacs (en Lucien Goldman, Williams, etc.), en esta versión agrega a Fanon como una de las actualizaciones más significativas de *Historia y conciencia de clase*.

El sujeto de la descolonización

Hacia los últimos años de su vida, y por influencia del complejo desarrollo de la guerra de Argelia, Fanon comienza a afinar ciertas ideas que posteriormente serán sintetizadas en *Los condenados*.... Entre ellas, la definición más precisa de un sujeto político de la descolonización –al modo del proletariado en el marxismo occidental- expresa el desplazamiento de ciertas categorías marxistas al contexto de la descolonización. En primer lugar, no es una arbitrariedad que Fanon señale en las primeras páginas de *Los condenados*... que “el análisis marxista debe modificarse ligeramente cuando se aborda el sistema colonial” (34). En efecto, lo que ofrece de ahí en adelante es una suerte de Marx, al decir de Mariátegui, “sin calco ni copia”⁸⁹. En segundo lugar, el volumen incita a reformular el concepto de sociedad precapitalista, para postular que los países subdesarrollados no están en tales condiciones por su situación de “atraso”, sino por sus evidentes relaciones de dependencia económica con los centrales⁹⁰; situación de subordinación propia del capitalismo moderno expansivo. De esta manera, el maniqueísmo social que el colonialismo imprime en el territorio colonizado es parte de su misma dinámica interna de posesión, hegemonía y deshumanización: “el contexto colonial, hemos dicho, se caracteriza por la dicotomía que influye al mundo. La descolonización unifica ese mundo, quitándole por una decisión radical su heterogeneidad, unificando sobre la base de la nación, a veces de la raza” (40). La descolonización aparece así como la posibilidad de reunificar este mundo compartimentado, donde el nativo dejará de ser negado en su ser, para descubrir lo real (51).

El balance de esta situación se efectúa cuando Fanon constata las repercusiones sociales que conlleva la descolonización, como también la inversión del miedo colectivo arraigado en la estructura social⁹¹. Su balance es crítico, no celebratorio. Que existan focos

⁸⁹ En el caso de Fanon, a diferencia de Mariátegui, si bien es probable que haya tenido alguna noticia del Marx de la “descentración de la historia” (Franco), desconozco la vía por la que llegaría a él. Sin embargo, “la modificación lijera” que aquí señala no es sobre ese Marx de la década del 60 y 70, sino sobre el marxismo marxismo occidental posterior a Marx. En el contexto del desarrollo del stalinismo y del periodo posterior al congreso del PCUS en 1956, tiene sentido que llame la atención respecto de la insuficiencia de ciertas categorías analíticas para dar cuenta de los territorios no europeos, especialmente los coloniales.

⁹⁰ En el caso de América Latina es el debate sobre la América Latina feudal. Agustín Cueva, aportó considerablemente a destrabar esa lectura.

⁹¹ No deja de ser controversial que Fanon considere aquí que la dimensión mágica constituye sólo un modo psicosis y no un modo de expresión distinto, no occidentalizado: “en la guerra de liberación el colonizado se

de articulación nacional y anticolonialista, que existan partidos orgánicos y solidarios con la causa de la descolonización, no garantiza que el proceso de liberación vaya a ser efectivo. De aquí se desprende un segundo momento de reinterpretación de Marx y Engels para el contexto colonial (Sanhuesa señala que es de Lenin), a saber, que el movimiento descolonizador, revolucionario, debe ser coherente con las fuerzas sociales existentes, como también estar conducido por una lectura correcta de la correlación de fuerzas.

Ajustar “ligeramente” el análisis marxista, implica volver a llenar las categorías tradicionales con los contenidos diferenciales propios de los territorios subdesarrollados. Su análisis de clase en *Los condenados...* es un ejemplo de ello: en él, el proletariado en tanto agente por excelencia de la transformación social, se desplaza. Fanon diagnostica, acertadamente, que la oposición burguesía-proletariado no opera de la misma forma en el contexto colonial ni al interior de las ciudades ni en la relación campo-ciudad. Por un lado, no existe el desarrollo pleno de una burguesía local interesada en defender los intereses nacionales, sino una burguesía a medio camino que, tutelada por las burguesías extranjeras, reproduce y solventa la dependencia económica colonial a nivel interno. De esa forma, plantea que las burguesías locales, en general, prefieren ser dependientes de las grandes empresas que gestar su autonomía productiva. Por otro lado, el proletariado, a diferencia de lo que ocurre en las ciudades metropolitanas, es uno de los sectores sociales con mayores privilegios ascendentes. Dichos privilegios, llevan a que este grupo social prefiera resguardar esos beneficios básicos, a diferencia de los sectores desempleados. A su vez, en los territorios coloniales –especialmente en Argelia–, las clásicas tensiones entre campo y ciudad no solo permanecen, sino que se intensifican. En este sentido, en términos de la composición de clase, el campesinado –fuera de los grandes centros urbanos– y el lumpenproletariado urbano, se convierten en los sectores más golpeados por el sistema y por tanto, los grupos sociales con mayor potencial de volverse un sujeto político de la descolonización. Es así como, para Fanon, pensar en la lucha de liberación de espaldas al lumpenproletariado y a los sectores rurales es caminar ciegamente por el territorio local (con la venda extranjera), sin construir una articulación desde la realidad particular, capitalizando los potenciales existentes.

enfrenta efectivamente a las fuerzas que negaban su ser” (51). Así, contrario al análisis psicosocial del miedo en Freud, considera que el misticismo y el supersticionismo son legados del colonialismo, por tanto el miedo subjetivo constituye un miedo colectivo.

Esta inclinación del martiniqueño hacia reorientar el análisis de clase, como también a mirar las fuerzas transformadoras de cara a lo rural, no deja de ser controversial: ella alberga, a su vez, una reconceptualización de las categorías propias de la tradición marxista y una crítica profunda al concepto de partido y el rol de los intelectuales en la lucha anticolonial. Que el partido busque el cambio gradual, la transición y no la ruptura radical del sistema es motivo de sospecha (52). Su diagnóstico estriba en que la raíz original de la formación de los partidos nacionales es coetánea con el surgimiento de una élite intelectual y comerciante en territorio colonizado. A su vez, la visión extremadamente urbana sobre el territorio colonial constituye un equívoco. La extrapolación rígida del concepto de partido a territorios subdesarrollados es en sí un error (100) conducente a ver en el proletariado urbano un sujeto de transformación, en circunstancias en que, dadas las condiciones, los únicos sujetos plenamente revolucionarios serían el lumpenproletariado y el campesinado. La herencia de un imaginario feudal del campo en el partido pesa tanto en su constitución orgánica como en sus lineamientos estratégicos⁹².

En “Grandezas y debilidades de espontaneísmo”, el psiquiatra analiza dichas problemáticas para develar los prejuicios que existen desde el partido hacia los sectores campesinos; incluso llega a plantear que “en su espontaneidad las masas rurales siguen siendo disciplinadas, altruistas. El individuo se borra ante la comunidad” (103). Por esa razón, los patrones centralistas del partido nacional –de raigambre metropolitana– obstaculizan las estrategias alternativas para una articulación política con las masas campesinas, e incluso hacen que la lógica de relación entre el partido y el campo sea la de ‘paracaidistas’, es decir, una construcción política desde arriba y definida de espaldas a la realidad local; muy lejana a ser sensible a la cultura y mirada de los sectores no ciudadanos.

⁹² La crítica a la lectura de Fanon sobre el campesinado como base social de la estrategia revolucionaria es amplia y se enmarca en el primer estadio de la recepción propuesto por Gordon et. al. La tesis sobre el campesinado en tanto sujeto político, desde algunas lecturas, es el punto más original y el más débil dentro de la propuesta del martiniqueño. Por ejemplo, Francisco Delich, en un artículo “La teoría de la revolución en Frantz Fanon” publicado en *Pasado y presente* en el año 64, se ocupa de demostrar cómo esa tesis fracasa en América Latina y, en consecuencia, cómo ella no prospera para otros territorios del llamado Tercer Mundo (342-343). Para nosotros, si bien la tensión con las teorías de revolucionarias más hegemónicas es evidente, lo que nos interesa más que la asertividad en la tesis, es el modo en que efectúa teóricamente el desplazamiento y cómo éste lo conduce a pensar desde otro lugar la teoría de la revolución, es decir, desde la particularidades del territorio, los problemas asociados a la continuidad colonial, así como también, cómo la creación de una cultura nacional alternativa se ubica en el centro de ese proyecto transformador que busca refundar lo universal desde un lugar de enunciación periférico.

Tras esta crítica, levantada durante el curso de la descolonización argelina, emerge una advertencia profunda sobre dos dimensiones cruciales que se encuentran en juego: por un lado, que la lectura del partido nacional a la hora de conducir una lucha de liberación organizada debe considerar en su base a los sectores potencialmente revolucionarios –a saber, campesinado y lumpenproletariado– para conducir a una descolonización efectiva y no una transición neocolonial; por otro lado, que ese proceso debe contener la intención de transformar integralmente el poder, con el fin de construir una sociedad nueva, fuera de los marcos y herencias de la colonización. Dichas dimensiones son la base de la crítica de Fanon al periodo, como también de la orientación de su política revolucionaria. Para él, no basta con generar una transición hacia el neocolonialismo –es decir, cambiar al policía blanco por uno nativo–, sino es necesario transformar de raíz la estructura de relaciones sociales que el maniqueísmo colonial reproduce en los territorios colonizados. Estas certezas, puestas a prueba durante la experiencia de la guerra argelina, como también observando las otras descolonizaciones dentro y fuera de África, conducen a una convicción inevitable: la evidencia de que la dimensión nacional constituye el núcleo fundamental sobre el cual se instala el sentimiento y la práctica descolonizadora.

El problema nacional en el proyecto descolonizador global

El debate sobre la cuestión nacional forma parte del compendio de temas históricamente relegados a un segundo plano por la izquierda (González Casanova). Fanon, desde su perspectiva anticolonial, lo retoma como uno de los ejes centrales para el análisis del caso argelino y el debate sobre la descolonización. Es más, lo nacional rige su estrategia política: la existencia de un sentimiento nacional garantiza una herramienta de cohesión social organizada en razón de la liberación. A su vez, lo nacional tiene una doble función: a) en tanto eje articulador y de acción a nivel interno; b) en tanto plataforma para el diálogo con otros territorios coloniales o en proceso de descolonización a escala mundial. Así, en el diagnóstico de Fanon, lo nacional se convierte en la unidad mínima para que pueda llevarse a cabo un proceso de liberación, primero a nivel local, y luego, a nivel global.

Sin embargo, su tesis de lo nacional no significa –al igual que en Mariátegui– adoptar la “vía nacional” propuesta por la III Internacional Comunista para los países del Tercer Mundo, tesis que obliga a seguir la línea de las etapas evolutivas hacia la revolución.

Fanon, de ninguna forma, piensa lo nacional como una fase de “transición”. Al contrario, lo nacional constituye la posibilidad misma de construir una sociedad fuera de los marcos del colonialismo (el maniqueísmo social), del “colonialismo interno” (el traspaso de la burguesía extranjera por la burguesía local), como también la posibilidad de transformar el poder colonial –su lógica, su estructura– en otro modo de organización del poder. Uno que quizás podamos caracterizar como “democratizado” –en términos económicos, étnicos, culturales, etc.–, núcleo de la “nueva humanidad” que se construiría, en su horizonte utópico, desde los condenados de la tierra.

Por ello, es fundamental diferenciar su concepto de nación del “nacionalismo étnico”, tan caro a las nuevas naciones formadas luego del amplio panorama descolonizador post segunda guerra mundial (Wallerstein). Fanon, insiste una y otra vez en un concepto desracializado de nación, asumiendo, por un lado, el carácter histórico de las razas (la racialización del mundo en función de la explotación y el colonialismo) y, en ese sentido, que la raza sólo puede conducir a una reproducción de la epistemología colonial; y por otro lado, que, sobre la base de una nación desracializada, es posible refundar las relaciones sociales al interior de un espacio geográfico determinado en vínculo y tensión con las dinámicas coloniales macro estructurales. El colonialismo estructural globalizado no puede combatirse desde los mismos patrones raciales de oposición que otorgan su origen –el mundo negro contra el mundo blanco–, sino a partir de las diferencias estructurales: si el colonialismo se mueve por la fuerza expansiva de naciones o nacionalismos de voluntad “universal”, a ese movimiento habría que oponerle naciones anticoloniales arraigadas en sus particularidades.

Es así como, lejos del nacionalismo étnico, Fanon defiende un concepto de nación desracializado, en tanto expresión plena de lo particular, es decir, de las diferencias que distinguen una comunidad dada en el escenario mundial. Según su diagnóstico, para el caso de Argelia, la plataforma política de la guerra de liberación nacional debe estar arraigada en un concepto de nación de esta raigambre, que trace los caminos para la transformación del poder y del maniqueísmo social.

Pero dicha renovación tanto de la situación colonial como del concepto de nación en ningún caso es considerado como un proceso fácil. De allí la importancia que Fanon le entrega al rol de los intelectuales y de la cultura en el proceso de liberación. Si bien la

cultura puede contribuir a reproducir el sistema de valores coloniales, también, utilizada en el marco de un proyecto de nación de este tipo, puede convertirse en una plataforma de creación original y de cohesión social: una herramienta de subversión, incluso de expresión emancipadora.

Este momento de su proyecto es el que nos interesa, y sobre él volveremos en el capítulo próximo. Para nosotros, la cultura en el sistema argumentativo de Fanon no aparece como un eje subordinado a otros centrales de su proyecto –la violencia, el partido, el sujeto político, etc.– sino en tanto núcleo de su método crítico que le otorga vida y sentido al proyecto de liberación. Si bien el derrotero por el cual se construye su concepto de cultura, específicamente entendida como “cultura nacional”, es en algunos momentos incierto, nos parece que es en ese terreno del ajuste donde aparece el mayor potencial creativo que trasciende los marcos de la lucha de liberación nacional para proyectar la utopía de una sociedad alternativa fuera del modo de producción colonialista.

Capítulo 3

De la literatura indigenista a la cultura nacional: dos caras de un método crítico

A lo largo de su trayectoria, el pensamiento anticolonial demuestra que la cultura es su terreno privilegiado para debatir y ajustar sus propuestas. En el caso de la tradición caribeña no extraña que sus escritores más influyentes desarrollen una escritura crítica al colonialismo sin establecer distinciones entre géneros y disciplinas: la historia, las ciencias sociales y, especialmente, la literatura constituyen un corpus global que expresa una praxis anticolonial mancomunada. C.R.L. James lo ejemplifica en su prólogo a *Los Jacobinos Negros* del '62 donde Marcus Garvey (Jamaica) y George Lamming (Barbados), Fernando Ortiz (Cuba) y Aimé Césaire (Martinica), Jean-Price Mars (Haití) y Wilson Harris (Guyana inglesa) son, en su argumentación, parte de la misma energía histórica extendida en el Caribe desde Toussaint Louverture a Fidel Castro, es decir, desde la revolución haitiana a la revolución cubana. La cultura es un terreno de afirmación y disputa, en permanente elaboración y negociación. El anticolonialismo comprende que la batalla cultural, la batalla de las ideas, no es sólo el primer paso, sino un componente constitutivo de la descolonización y de la construcción de una sociedad postcolonial. Y cómo no iba a serlo, si es en la cultura donde se definen los contenidos de lo particular, el lugar donde se enraízan las identidades, donde se actualiza la tradición, donde se disputa el presente en función del futuro. En la utopía anticolonial, la dimensión cultural cumple una función vanguardista.

Destacar la importancia de lo cultural al interior del anticolonialismo no significa que extendamos la sombra de un culturalismo a secas sobre los complejos procesos históricos que afectan tanto la política anticolonial como las formas de articulación social en las zonas de referencia que proponemos aquí —el Caribe y la zona andina—. Más bien, se quiere explicitar la existencia de una teoría cultural propia de esta tradición que no puede ser desatendida, ya que se entronca con los procesos sociales, estructurales y subjetivos, que despliega la continuidad colonial. Es decir, una teoría cultural que incorpora en una trama heterogénea —no por ello menos orgánica— los grandes problemas que atañen a las formaciones sociales que le ocupan, con el fin de trazar un camino posible hacia la descolonización.

José Carlos Mariátegui y Frantz Fanon, provenientes de dos “comarcas” que destacan por su heterogeneidad cultural, son señeros de dicha condición, como también productores de un materialismo cultural crítico que destaca por su originalidad, es decir, un método productivo para abordar la contienda cultural de cara al conjunto de los problemas sociales creados por la implantación del colonialismo. Este método crítico comienza por el diagnóstico de las escisiones sociales estructurales. En el caso de Mariátegui, la coexistencia de los tres modos de producción en el Perú y la oposición geográfica de la costa y la sierra, matriz para su análisis del arte y literatura. En el caso de Fanon, la expresión maniquea del colonialismo en la configuración de una sociedad dual –el economicismo ortodoxo podría decir las condiciones objetivas– es la base sobre la cual despliega su análisis de las relaciones sociales coloniales y su expresión en el plano cultural. Ambos intelectuales toman un punto de partida que desafía las fronteras propias de un estudio de la cultura, especialmente, aquellas que devienen de un concepto de cultura, cuyo sustento es fundamentar la existencia de un campo de producción íntegramente autónomo –ojo que no nos referimos a la autonomía relativa (Marx, Marcuse) que sobre todo en Mariátegui está presente como principio crítico- y aislado.

Es así como proponemos que la pregunta por el lugar, el significado y el potencial de la cultura, tanto en José Carlos Mariátegui como en Frantz Fanon, arroja la existencia de una dinámica de ruptura y continuidad significativa que opera en dos niveles. Primero, respecto de las tradiciones que les preceden: el indigenismo y la negritud; segundo, respecto de sus campos intelectuales coetáneos. Dichos niveles no se inscriben en un marco temporal pasado, sino utilizan el eje cultural como una plataforma sobre la cual es posible “reinventar la tradición” en función de un proceso descolonizador.

1. Mariátegui y Fanon: sintonías con la tradición crítica (Gramsci, Williams, Said y Hall)

José Carlos Mariátegui y Frantz Fanon no escinden, a la usanza de la ortodoxia marxista, lo estructural de lo superestructural, al contrario, configuran un punto de vista alternativo que integra productivamente ambos niveles. Dicha lectura alternativa expone una flexibilidad teórica de alto vuelo, la cual consideramos el sustento de la creatividad en ambos

intelectuales. Influidos por las grandes teorías del siglo XX, nunca hicieron de ellas una matriz rígida de conocimiento, más bien leyeron y se apropiaron de autores como Marx y Freud, en tanto fundamento de una heterodoxia. Como dice Immanuel Wallerstein, Fanon leía a Marx con los ojos de Freud y a Freud con los ojos de Marx⁹³; afirmación que no sería desacertada en el caso del peruano.

Dicha flexibilidad en la apropiación teórica, como también la adaptación de conceptos y categorías a las necesidades de los problema abordados, emparenta subterráneamente el trabajo intelectual de Fanon y Mariátegui con dos giros sustantivos del marxismo durante el siglo XX: Antonio Gramsci e inspirados en su obra, los estudios culturales ingleses. La sintonía no es evidente, incluso podría acusarse de extemporánea⁹⁴; sin embargo, nos es útil para organizar algunos de ejes centrales del anticolonialismo crítico que nos interesa ahondar en este capítulo. Los núcleos de esa sintonía giran en torno a los conceptos de hegemonía, consenso y coerción, ampliamente trabajados en *Los cuadernos de la cárcel*, y los cuales serán apropiados por la nueva izquierda inglesa en la coyuntura posterior al XX Congreso del PCUS (1956)⁹⁵, en tanto ejes de revitalización política. Esa

⁹³ El dato lo expone la hija de Fanon, Mirelle Fanon en “El aporte de Frantz Fanon dentro del proceso de liberación de los pueblos”.

⁹⁴ Hablo de una suerte de familiaridad subterránea porque ni Fanon ni Mariátegui provienen secuencialmente de esa tradición. De hecho corren en paralelo. No obstante, me parece que en el tránsito de Gramsci a los estudios culturales ingleses existe una trayectoria de conceptualización que permite dimensionar la novedad de las propuestas metodológicas de Fanon y Mariátegui en su especificidad. Por ello, más que leer a los anticoloniales desde la batería conceptual del marxismo, hacemos el recorrido inverso, utilizamos a los herederos de Gramsci para resaltar la contundencia del pensamiento anticolonial de ambos intelectuales quienes por razones vitales y biográficas –ambos mueren jóvenes, no alcanzaron a sistematizar su producción o hacer síntesis, tampoco aspiraron a dejar grandes tratados teóricos- no legaron el esquema de su propuesta conceptual, tampoco la síntesis de sus obras.

⁹⁵ Ese avance desde el marxismo que efectúa Gramsci comienza a recibirse un par de décadas después con entusiasmo, especialmente en la nueva izquierda inglesa. Ese impulso colectivo de renovación del marxismo y también de nacimiento de los llamados Estudios Culturales ingleses tiene como punto de partida los trabajos de Richard Hoggart (*The Uses of Literacy*, 1957), E.P. Thompson (*The Making of English Working Class*, 1963) y Raymond Williams (*El campo y la ciudad*, 1973). El giro hacia un marxismo gramsciano responde a un doble reacomodo de los horizontes políticos de una izquierda que hacia los mediados de siglo ya no podía pensarse como tendencia política indiferenciada. En el plano académico-teórico, la existencia de una generación completa de historiados formados en un marxismo renovado, heredero de los trabajos Muricie Dobb, especialmente, de los Estudios sobre el desarrollo del capitalismo: Hobsbawm, E.P. Thompson y el Raymond Williams de *El campo y la ciudad* (Anderson, *Tras las huellas* 25). En el plano político, el distanciamiento con el XX Congreso del PCUS (1956) y la invasión de Hungría que trajo consigo la recuperación de un marxismo complejo (Grüner 19-20) que tendría su núcleo de despliegue desde los ‘60 en la *New Left Review*. Ello sigue la fundación del Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) en 1964 en Universidad de Birmingham el bajo el alero de Richard Hoggart. Lo que emparenta a la propuesta anticolonial de Mariátegui y Fanon con el marxismo cultural de los sesenta ingleses –y, por supuesto, su irradiación posterior- es el complejo análisis que ambos realizan de la hegemonía colonial desde eje de la cultura, sus contenidos específicos, su potencial contrahegemónico, como también la recuperación de la tradición en tanto

nueva izquierda inglesa –organizada, posteriormente, en torno a la *New Left Review*– es heredera del Gramsci que, preocupado por desentrañar las razones del fracaso de la revolución en la Europa occidental, desarrolla su concepto de hegemonía internamente conectado al rol de las instituciones y los intelectuales en el despliegue del consenso social. Sobre estos cruces entre trayectorias y sintonías, implícitas y reales, consideramos destacables tres momentos significativos del encuentro entre Gramsci, los estudios culturales ingleses y el abordaje de la cultura que efectúan Mariátegui y Fanon; cada uno de especial relevancia, en tanto constituyen los cimientos de una teoría crítica anticolonial. En lo que sigue desarrollaremos dicha triada con el fin de organizar algunas de las principales contribuciones del anticolonialismo de estos intelectuales en razón del análisis crítico de la cultura y su función social.

El primer momento corresponde a la ya enunciada rearticulación de la relación entre los conceptos de estructura y superestructura y sus efectos para la comprensión de la hegemonía y las tradiciones selectivas. La piedra angular de este momento es el trabajo de Raymond Williams *Marxismo y Literatura* (1977), el cual renueva los fundamentos del concepto de cultura y sus dinámicas, tanto en Marx como en el marxismo. De dicho trabajo se desprende una de las propuestas más influyentes para comprender la compleja interacción con que las tradiciones selectivas operan en función de una clase específica, desplegando su reproducción en las instituciones; operación mediante la cual se constituye lo hegemónico. En esa línea de reformulación de la gravitación entre estructura y superestructura, el marxista inglés desarrolla una crítica al concepto de “determinación” – entre uno y otro nivel– desestabilizando los conceptos hermanos de “reflejo” o “reflexión”⁹⁶ tan expandidos en las concepciones más ortodoxas de la cultura. Así, Williams expone que las carencias de la crítica del periodo residen en la falta de reconocimiento de las conexiones indisolubles entre lo material, lo político, lo cultural y lo ideológico. Es decir, desde su perspectiva, lo que debiese evaluarse no es tanto la “base” y la “superestructura” por separado, sino su relación, específicamente, cómo funciona dicha

institución y formación como también plataforma para disputar los contenidos de la cultura hegemónica colonial.

⁹⁶ Señala Williams –refiriéndose a la síntesis clásica que hiciera Plejanov de los cinco elementos constitutivos de la relación–: “Pero el error [de Plejanov] se halla en su descripción de estos ‘elementos’ como ‘secuenciales’, cuando en la práctica son indisolubles: no en el sentido de que no puedan ser distinguidos a los fines del análisis, sino en el sentido decisivo de que éstas no son ‘áreas’ o ‘elementos’ separados, sino actividades y productos totales y específicos del hombre real” (107).

“determinación”. Este problema trasladado ahora hacia la hegemonía exige un tratamiento más específico sobre la tradición, concepto tan caro al interior del marxismo. Para Williams, la emergencia cultural contrahegemónica y la emergencia de una conciencia de clase tiene una relación compleja y fundamental al interior de la dinámica cultural, ya que: “ningún modo de producción y, por lo tanto, ningún orden social dominante jamás en realidad incluye o agota toda la práctica humana, toda la energía humana y toda la intención humana”. (166).

El segundo momento, se encuentra anclado el concepto de “estructura de sentimiento” que, de alguna forma, ya anuncia el primer momento reseñado. La complejidad de la emergencia de una contrahegemonía o una “conciencia de clase” alternativa, requiere de una observación especial. Por ello, para Williams, el foco debiese estar en el análisis de la “pre-emergencia” de contenidos, es decir, las ideas e imágenes que comienzan a pre figurarse en el presente en tanto expresión de un sentimiento colectivo, que si bien aún se hayan en una fase embrionaria, podrían convertirse en parte constitutiva de la hegemonía. De allí que, para el crítico inglés, la literatura sea un terreno privilegiado para observar el presente activo, es decir, los contenidos, las formas y valores que comienzan a moldearse en tensión (o no) con lo hegemónico; de hecho, la estructura de sentimiento podría relacionarse al sentimiento de una clase o con una fractura o mutación al interior de ella. El enfoque tanto de Mariátegui como de Fanon respecto de la cultura, y en específico, de la literatura, se encuentra internamente vinculado al proyecto de leer el presente activo y la formación una contrahegemonía en ese terreno específico. A su vez, se emparenta con el trabajo de Said, quien reconoce que no existe un lugar de determinación total de la hegemonía que no pueda revertirse; por el contrario, siempre existe un lugar no habitado que puede catalizar la emergencia de una alternativa⁹⁷.

Este segundo momento, ilumina de cierta forma el aparato crítico de Fanon y Mariátegui en la medida en que ellos exploran lo emergente como expresión de una

⁹⁷ Williams no incorpora la variable colonial a su esquema analítico, sino más bien se queda en los límites nacionales de la cultura inglesa. Será Said quien retomando tanto la herencia de Gramsci como de Williams, operativice la variable colonial en ese esquema analítico. El intelectual palestino, productiviza el concepto de estructura de sentimiento como uno de los fundamentales de *Cultura e imperialismo* (1993). La contrahegemonía es entendida desde ese prisma conceptual por ello señala: “si la cultura puede predisponer a una sociedad a prepararse para la dominación, también puede, al revés, apaciguar o modificar tal disposición” (*Cultura e imperialismo* 312). Y más adelante agrega: “Por muy absoluta que pueda parecer de una ideología o un sistema, siempre existen ámbitos de la experiencia social que aquella no logra cubrir y controlar” (*Cultura e imperialismo* 370).

transformación que comienza a verse en curso. Para Mariátegui, el proyecto de abordar la literatura indigenista se conecta íntimamente con el desarrollo de la conciencia indígena que anuncia la superación de la fase colonial de la literatura. En el peruano, la conciencia indígena constituye la expresión de un sentimiento que se encuentra en formación –de hecho aún no está logrado del todo- y que se condice con las demandas sociales y económicas centrales del problema indígena. A su vez, la detención de Mariátegui en la literatura no significa que esa esfera reemplace el ámbito de las transformaciones políticas y económicas, sino que están vinculadas al conjunto de la sociedad. En el caso de Fanon, la propuesta de una cultura nacional y una conciencia nacional que es necesaria para la descolonización y la superación del maniqueísmo social, también va en esa dirección: la de abordar la cultura como parte integrante de las transformaciones emergentes que comienzan a socavar las otras esferas de lo económico y lo político, –como podríamos decir en sus términos– vía la emergencia del “no ser” en el terreno del “ser”, tal como se muestra en *Piel negra, máscaras blancas*.

De hecho, la asombrosa coincidencia entre “El proceso de la literatura” de Mariátegui y “Sobre la cultura nacional” de Fanon, respecto de la periodización de los intelectuales y sus fases formativas/expresivas, constituye una forma de analizar el despliegue de lo emergente en el terreno del indigenismo y de la cultura nacional. Si bien podría advertirse una suerte de teleología en dicha periodización, pareciera ser más pertinente pensarla –como vimos en nuestro primer capítulo– en tanto etapas de una formación discursiva (Williams, 1976; Foucault, 1970) específica que aún no se institucionaliza, ni legitima. Es más, por ello constituye un análisis crítico de una formación discursiva en curso y no una teleología hacia el intelectual nuevo –en tanto homóloga a la idea de “hombre nuevo”-. Fanon y Mariátegui, hacen suya la intuición de que en ese espacio cultural y en esas formaciones específicas se engrosa la expresión de un proyecto arraigado en una fuerza social, que promete disputar la hegemonía cultural y política.

En ese encuentro entre las fuerzas culturales y políticas –no una como reflejo de la otra, sino como dimensiones que avanzan en paralelo- vale la pena recordar que los conceptos de literatura indigenista y cultura nacional suponen, en ambos intelectuales, un sujeto modelo donde converge una clase, una condición social y una condición cultural. De esa convergencia, deviene nuestro tercer momento destacado. Lo que esas estructuras de

sentimiento revelan como formas entroncadas en el proyecto indigenista o nacional es que ambos intelectuales piensan un programa –o, al menos, un horizonte- desde el cual trazar el avance de una fuerza social transformadora en dirección a una fase postcolonial. Así, el sujeto que presuponen ambos idearios –el cual trae inscrita la idea del sujeto político o revolucionario- es, como diría Stuart Hall, el resultado de un “sujeto articulado”. Esto adquiere importancia cuando recordamos que la renovación del marxismo que Mariátegui y Fanon impulsan, apunta a repensar la estructura de clases en territorios periféricos. Para ambos, el esquema de clases no es suficiente a la hora de explicar las fuerzas –correlación de fuerzas- y antagonismos sociales que existen en territorios de raigambre colonial. De allí que Mariátegui piense una alianza entre el proletariado y el indígena y Fanon entre el lumpenproletariado y el colonizado –no entendido desde patrones raciales-. Dichas propuestas de sujeto que trascienden los marcos del panorama marxista tradicional es, como diría Hall –retomando en parte a Laclau y Mouffe-, el resultado de una articulación no necesaria: “entre una fuerza social que se está haciendo a sí misma y la ideología o concepciones del mundo que hacen inteligible el proceso por el que esta fuerza está atravesando” (*Sin garantías*, 88). Y continúa Hall:

En este sentido, no rechazo la conexión entre una ideología o fuerza cultural y una fuerza social; de hecho, quiero *insistir* en que la fuerza popular de una ideología orgánica siempre depende de los grupos sociales que pueden ser articulados a ella y por ella. Y es aquí donde uno debe localizar el principio articulador. Pero quiero pensar esa conexión, no como algo *necesariamente* dado en estructuras o posiciones socio-económicas, sino precisamente como resultado de *una articulación*. (Hall, *Sin garantías* 88)

Yendo un poco más allá, me parece que lo que Hall expone de la articulación, y que Fanon y Mariátegui llevan a la práctica en sus conceptos, es un modo de análisis de las fuerzas sociales que tiene indudables paralelos con la tradición crítica –y en algunos casos anticolonialista- de América Latina y el Caribe. Como ya introdujimos en nuestro primer capítulo, una de las constantes en dicha tradición es pensar las repercusiones del hecho colonial –y de la continuidad colonial- desde el plano cultural, dado que allí radica la expresión decisiva de lo particular, fundamento de la utopía. Al menos en la vertiente que exploramos con anterioridad (Henríquez Ureña, Ortiz, Rama, Cornejo Polar y Rivera Cusicanqui), lo que se encuentra en el fondo de la propuesta cultural y sus conceptos asociados es una lectura crítica que ensaya una reflexión, y en el mejor de los casos una

propuesta política, sobre América Latina y sus sujetos. Dicha reflexión, sensible a la heterogeneidad signada por el colonialismo, articula el problema de las clases –oligarquía, sujetos populares y subalternos– expresando la complejidad cultural – tensiones entre lo externo y lo interno- que encarnan, de forma magistral, las diversas valoraciones históricas del mestizo, el indígena y el negro. La cultura no es necesariamente correlativa a la clase, sino más bien confiere una posición social articulada entre clase, condición social y condición cultural. De allí que Aníbal Quijano proponga superar las limitaciones del esquema de clases mediante su concepto de clasificación social, el cual se inscribe en el marco de la colonialidad (“Colonialidad del poder y clasificación social”). Ello no porque el esquema de clases, y de la lucha de clases sea errado, sino porque no logra dar cuenta de la totalidad en que esa oposición/contradicción se despliega.

En este sentido, recapitulando, los conceptos de literatura indigenista y cultura nacional constituyen, en primer lugar, una alternativa, desde el pensamiento anticolonial de Fanon y Mariátegui, para leer y diagnosticar la formación de una fuerza social que comienza a fraguarse en el presente activo, la cual supone –en su desarrollo como formación discursiva–, primero, una disputa de la hegemonía cultural y, luego, de la política. En segundo lugar, los sujetos que encarnan esos conceptos o esa estructura de sentimiento son quienes –en la línea de Hall- articulan una posición de clase con una condición cultural, retomando y actualizando la tradición, otorgando un arraigo con el pasado y presente de sus zonas culturales. En tercer lugar, dichos conceptos son los que movilizan la posibilidad de lo nuevo, es decir, un horizonte de descolonización arraigado en el sentimiento de ruptura con el presente. Por ello, el tratamiento de la cultura y lo literario en Fanon y Mariátegui está lejos de expresar una “resistencia” a lo hegemónico cobijada en un repliegue estático, sino más bien constituye el canal para desplegar un horizonte de acción política que se funda en la praxis. Precisamente, a continuación, indagaremos dicha dimensión en ambos intelectuales.

2. Mariátegui, la literatura indigenista y la creación de la peruanidad

Nos ocupa aquí la formación del concepto de literatura indigenista, sus contenidos y límites. Por cierto, el indigenismo Mariateguiano, como también el debate indigenista de la

época, va más allá del concepto de literatura. No obstante, es en este mismo concepto, y por lo que vimos anteriormente, donde se entronca los dos andamios sobre los cuales la crítica anticolonial de Mariátegui se despliega: por un lado, la ideología política, por el otro, la producción literaria indigenista. El camino desde el cual ambos andamiajes se establecen y adquieren espesor teórico se condice con el desarrollo del pensamiento intelectual y político del peruano, abordado ya en el segundo capítulo de esta tesis. En dicha trayectoria intelectual pueden advertirse ciertos puntos neurálgicos en la formación del concepto de literatura indigenista. El primero, es la doble significación que tienen los artículos “Nacionalismo y vanguardismo en la ideología política” y “Nacionalismo y vanguardismos en la literatura y el arte”. Ambas publicaciones datan de fines de 1925, por lo cual hacia esa fecha su “programa crítico” ya lucía una maduración, que si bien tendrá ajustes posteriores –sobre todo, vinculados a los interludios polémicos con Haya y Sánchez–, lo fundamental de la propuesta estaba expuesto: la pregunta por el encuentro entre nacionalismo y vanguardismo, en tanto pesquisa que atraviesa dos ámbitos fundamentales de la actividad social, a saber, la ideología y el arte.

En el primero de los textos (“...en la ideología política”) despeja el panorama de la articulación entre lo nacional, la vanguardia y el socialismo. Veamos cómo opera. El Amauta expone que: a) el problema nacional es la reivindicación del indio, contra el nacionalismo reaccionario que insiste en edificarse en el pasadismo del virreinato; b) el soporte de la vanguardia es el sentimiento nacional, es decir, que la vanguardia no se entiende como una moda –una forma estética específica–, sino como la mejor expresión de una generación completa que vuelve suya la reivindicación del indio, impulsando, simultáneamente, la emergencia de lo nuevo y la ruptura con el pasado; c) ambas apuestas (a y b) revelan una profunda y productiva paradoja entre la dialéctica de lo nuevo y lo viejo en los límites de lo peruano: lo nuevo es la tradición más pasada (el inkario), lo viejo la tradición más reciente (el virreinato). Ello revela una comprensión compleja de la historicidad: fuera de guiarse por la secuencialidad temporal, contraponen una “tradición selectiva” que destraba los fundamentos de su homóloga republicana y hegemónica; d) con lo anterior, Mariátegui, habilita el lugar para responder a las críticas dirigidas al socialismo como un exotismo en el contexto peruano: para el Amauta, en primer lugar, no habría que renegar de las ideas extranjeras –de hecho no habría nada más exótico que el nacionalismo

a secas— y, en segundo lugar, el socialismo nunca ha constituido un movimiento antinacional. La contradicción entre los diversos contenidos del nacionalismo y socialismo, responden a las diferencias estructurales entre los países imperiales (donde la contradicción se da al interior de los estados) y los coloniales (donde la contradicción es respecto de otro Estado: España, Inglaterra y Francia), razón por la cual en los países no centrales el socialismo y su praxis revolucionaria adquiere necesariamente un carácter nacionalista; e) que el nacionalismo planteado por Mariátegui no es un nacionalismo cualquiera, sino uno de carácter revolucionario:

Este indigenismo no sueña con utópicas restauraciones. Siente el pasado como una raíz, pero no como un programa. Su concepción de la historia y de sus fenómenos es realista y moderna. No ignora ni olvida ningún de los hechos históricos que, en estos cuatro siglos, han modificado, con la realidad del Perú, la realidad del mundo. (308)

Así, habiendo sentado las bases para el encuentro entre nacionalismo, vanguardismo y socialismo, Mariátegui desplaza su análisis desde la ideología política hacia el arte. El objetivo de su reflexión sobre el arte (en “Nacionalismo y vanguardismo en la literatura y el arte”), es ubicar el problema nacional —a saber, la reivindicación del indio— en el centro del debate, con el fin de trazar una imbricación irreversible entre lo político y lo estético. Pero, ¿cuándo la nación adquiere para el peruano una dimensión revolucionaria? Para Mariátegui, lo nacional es la expresión fidedigna de lo actual y, a la vez, la forma más efectiva de oposición al “pasadismo”. En el arte, ello se manifiesta no por el despliegue de una estética determinada, sino por la conjunción entre el vanguardismo estético y el proceso social que lo cobija. La postura de Mariátegui es que “el arte no domina la política”; y el futurismo es la demostración de ello. En Italia, dicha vanguardia, preparó la cancha para el advenimiento del fascismo dado que la revolución socialista no pudo triunfar en dicho territorio. Al contrario, su homólogo ruso fue íntegramente socialista porque el proceso ideológico de esa sociedad iba en esa dirección. Es decir, una misma inclinación estética puede desembocar en dos tendencias ideológicas antagónicas según el contexto en que emerja.

Su reflexión sigue los mismos supuestos para el caso de América, a saber, que el vanguardismo haya su mejor manifestación cuando se arraiga en la expresión nacional. Por ejemplo, observa que las mayores expresiones de cosmopolitismo y vanguardismo en el caso de argentina (Borges, Guiraldes, Girondo) son primero nacionales y después

vanguardistas. En el caso del Perú, poco a poco, la vanguardia comienza a nacionalizarse, no obstante, si bien el proceso aún no está cuajado –Colónida fue su primer impulso– hay expresiones que reafirman esa tendencia: Valdelomar y, especialmente, César Vallejo. Por cierto, si bien el encuentro entre los elementos nacionales y vanguardistas no es obvio, como tampoco entre la ideología política y el arte y la literatura, Mariátegui conjuga dichos elementos como una estrategia para abordar el proceso de formación de la nacionalidad peruana desde una perspectiva anticolonial de horizonte socialista.

Ambos artículos reseñados constituyen el antecedente directo de “El proceso de la literatura” publicado por entregas en *Amauta*, entre los meses de marzo y julio de 1926. Las preguntas fundamentales de este ensayo –compilado posteriormente en el ‘28 como el último de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*– son similares a las que rondan ambas versiones de “Nacionalismo y vanguardismo”. Ahora bien, la apuesta de este escrito –el más extenso de los siete– radica en abordar críticamente ese nacionalismo vanguardista en formación, o si se quiere, las estructuras de sentimiento del indigenismo expresadas en la literatura. Por cierto, Mariátegui aquí no se propone hacer un relato aislado de los procesos y figuras que afectan el campo de la literatura, sino esbozar cómo ellas se entroncan con los grandes procesos sociales y económicos del Perú de la época. De hecho, parece coherente que “El proceso de la literatura” cierre los *7 ensayos...*, ya que los textos que le preceden exponen en su conjunto el análisis detallado de la realidad peruana en todos sus niveles –económico, político, social–, como también las ideas rectoras del diagnóstico del Amauta sobre el Perú: la continuidad colonial y el problema del indio. El análisis de los dos Perús y de la coexistencia de tres modos de producción en el país andino a inicios del siglo XX –ejes rectores del diagnóstico mariáteguiano–, sienta las bases para una lectura crítica del desarrollo literario a partir de la pregunta por la formación de la nacionalidad y el problema del gamonalismo en el contexto de un Perú republicano⁹⁸.

Al igual que en el inicio de los *7 ensayos...* Mariátegui retoma el tono subjetivo del texto, es decir, aquella exposición literaria del sujeto, en tanto expresión de una sensibilidad histórica y de la voluntad ideológica que pone en crisis la objetividad científica: “Me propongo, sólo, aportar mi testimonio a un juicio que considero abierto [...]”

⁹⁸ Vale la pena recordar aquí que parte de la crítica a Mariátegui en el Congreso de la Comintern en Buenos Aires, es la adscripción nacional de sus ensayos, atendiendo a que la III Internacional no consideraba en sus conceptos analíticos el problema nacional, sino el carácter feudal o semi feudal de la región.

Mi testimonio es convicta y confesamente un testimonio de parte. Todo crítico, todo testigo, cumple consciente o inconscientemente, una misión.” (103) Y continúa: “Declaro sin escrúpulo, que traigo a la exégesis literaria todas mis pasiones e ideas políticas, aunque, dado el descrédito y degeneración de este vocablo del lenguaje corriente, debo agregar que la política en mí es filosofía y religión.” (103). Esta voz y lugar de enunciación, que ya destacamos en el segundo capítulo sobre su trayectoria, convierte al ejercicio crítico en una actividad que, lejos de reducir su redacción al mero análisis o mapeo descriptivo, antepone el juicio y la subjetividad en tanto materias primas para el planteamiento de una teoría, o bien, una tesis acerca del desarrollo de la literatura.

A su vez, que Mariátegui reconozca a las convicciones políticas como su guía, en sus palabras, “no quiere decir que considere el fenómeno literario artístico desde puntos de vista extraestéticos” (104); y ello, efectivamente, es así. A diferencia de lo que podríamos advertir en el Fanon de *Los condenados...*, la dimensión estética es abordada por Mariátegui con una detención especial, reconociendo la autonomía relativa de dicha actividad, como también sus elementos particulares: formas, contenidos, influencias, etc. El paralelo que establece entre el mujikismo ruso y el indigenismo peruano, en tanto ramas culturales de creación y expresión artística que preparan el terreno para la revolución, lo expresa magistralmente. La literatura en el Perú, al igual que el mujikismo, se torna un espacio abierto de creación, un horizonte de expresión de lo propio —en este caso de lo “nacional” peruano—, como también la posibilidad de ensayar creativamente lo nuevo.

El punto de partida para abordar el problema nacional en la literatura peruana dialoga a contrapelo con las historiografías literarias europeas en cuanto a la imbricación entre el surgimiento de los nacionalismos modernos y las historiografías literarias nacionales (“El proceso de...” 105). Para el caso peruano, la “raigambre política” del problema nacional en la literatura radica en la carencia de una formación nacional orgánica. A diferencia de otras regiones de América, el dualismo quechua-español (dualismo lingüístico que es plenamente observable en otras zonas culturales de amplia heterogeneidad, como por ejemplo el Caribe) nacido de la conquista, constituye una distinción conflictiva que continúa expresándose en el Perú. Dicho dualismo estructural, impulsa al Amauta a ensayar un método crítico que, por un lado, desencaje tanto las periodizaciones metropolitanas (clasicismo, romanticismo, modernismo) como las

marxistas (feudal o aristocrática, burguesa o proletaria), y por otro, sea flexible a las necesidades de su objeto de estudio. Mariátegui no impone una camisa de fuerza teórica al estudio de la literatura, más bien elabora de su propia cosecha un método que Rojo no duda en destacar como una “teoría moderna”, dado que inaugura una periodización que privilegia el punto de vista literario (*De las más altas cumbres* 102). Lo colonial, lo cosmopolita y lo nacional se convierten así en los ejes de esta periodización que busca sus propias categorías en función de las transformaciones internas de su sistema. Ello refuerza las matrices de, quizás, la mayor originalidad del método: mientras la lectura de la continuidad colonial se convierte en una de las pesquisas indagatorias del periodo republicano, ella misma se tensiona en la literatura con las apariciones autonómicas de lo nacional, en tanto anuncio de una fase descolonizadora en la literatura, que se proyecta como anticipación sobre el proceso social que la contiene.

Por lo visto, se puede incluso aseverar que es en la teoría literaria donde se revelan con mayor claridad los contenidos de lo particular en Mariátegui: desde la literatura se expresa la peruanidad en formación, aquella que anuncia suprimir la sobrevivencia de la colonia en la república. De allí que Quijano reconozca en Mariátegui una crítica a la formación del Estado que no trajo consigo una democratización del poder, ni menos la desracialización del autoritarismo colonial (“Raza”, “Etnia” y “Nación” en Mariátegui...” 187). Las fronteras de la periodización literaria de Mariátegui quedan abiertas dado que él observa tendencias y no un proceso cerrado. Ello explica por qué el Perú de los años 20, para él, aún no veía nacer la obra “maestra indigenista”: para que ella florezca debe existir un “terreno largamente abonado por una anónima u oscura multitud de obras mediocres” (147). El “artista genial” es el resultado de una vasta experiencia: una conclusión y no un principio. Si lo que gobierna el método mariáteguiano es el ensayo, dicho ensayo, sin duda, se corresponde con el proceso de formación nacional de la literatura.

Dieciocho son los apartados que componen el desarrollo de su tesis en “El proceso de la literatura”. Pasando por el periodo colonial y su sobrevivencia en la república, se detiene en una crítica aguda a la obra de Ricardo Palma y su legado. Desde allí, continúa con la emergencia de una propuesta indigenista o radical que inaugura Manuel González Prada —como contraparte de Palma—, para seguir su recorrido por algunas figuras representativas del campo intelectual: Mariano Melgar, Abelardo Gamarra, José Santos

Chocano. En la misma vertiente de Palma sitúa a Riva Agüero, otra cumbre álgida de la continuidad colonial en el plano de las ideas y en la literatura. Así, a la generación heredera de Riva Agüero, la futurista –que más bien la señala como la versión “pasadista” de inicios del XX, es decir, una suerte de pasadismo moderno–, le siguen los impulsos del cosmopolitismo de Colónida, anuncio del segundo periodo que preocupa al Amauta en su ensayo. Colónida es un aire: la mirada que se asoma al exterior –geopolíticamente, al centro metropolitano- con una fascinación propia del entusiasmo juvenil. De ese grupo, al que Mariátegui perteneció antes de su periplo por Europa, destaca a Valdelomar. Desde ahí sigue el apartado titulado “Los independientes”, enfocado en las figuras que no se ajustan –como diría Henríquez Ureña– a los flujos dominantes, más bien constituyen esa gama de figuras agitadoras y significantes en el campo literario que movilizan o bien remueven lo establecido. Por supuesto, Vallejo es situado en ese espacio, y uno menos nombrado por Mariátegui: Pedro Zulen. De la caracterización de los independientes pasamos nuevamente a las figuras; espacio aparte para Eguren, Alberto Hidalgo, César Vallejo, Alberto Guillén, Magda Portal –vale decir, única mujer en la muestra⁹⁹–.

La secuencia de figuras se detiene en el apartado que contiene la tesis del ensayo: “Las corrientes hoy. El indigenismo”. Allí el Amauta recapitula algunos de los principios que ya estaban expuestos en las entregas anteriores, presenta un desglose entre indigenismo y moda literaria; expone las diferencias del indigenismo con sus símiles regionales, a saber, el criollismo argentino y el nativismo uruguayo. En el primer caso, Mariátegui quiere mostrar que el indigenismo es la expresión de un estado de conciencia del Perú contemporáneo que, lejos de ser una moda literaria, se encuentra conectada con el problema indígena presente en la economía, la política y la sociología y que, por ello, no se haya ausente del arte y la literatura. En el segundo, manifiesta que la condición de nación en formación del Perú determina el grado de desarrollo de la literatura. Es así, como el caso del criollismo argentino no pudo replicarse en el país andino dado que “el criollo” en tanto sujeto histórico no llegó a representar la nacionalidad, ni menos a englobar el sentimiento de la subjetividad nacional: “hasta ahora la palabra “criollo” no es casi más que un término que nos sirve para designar genéricamente una pluralidad, muy matizada, de mestizos”

⁹⁹ Es una pregunta recurrente el por qué no aparece Clorinda Matto de Turner, en su panorama literario del indigenismo, sobre todo cuando ella es el punto de partida de “El problema primario del Perú”.

(148). En oposición, el indio sí representa la nacionalidad en formación por ser contrario a los resabios coloniales y por tener la posibilidad de romper con la tradición selectiva del colonialismo al posicionar la tradición del inkario, en tanto expresión de una voluntad emancipadora del presente. Así, la aparición del indio en la literatura, lejos de ser una inclinación exotista –como en el caso del nativismo uruguayo y hasta cierto punto la figura del gaucho en la vanguardia criollista argentina¹⁰⁰– constituye la expresión de un “humus histórico” que no es de restauración ni de resurrección: el indio representa “a un pueblo, una raza, una tradición y un espíritu” (149). Es decir, que su aparición depende de factores sociales y económicos complejos, y no sólo de una necesidad expresiva literaria.

A dicha caracterización del indio en la literatura, le sigue la polémica diferenciación de los otros “elementos étnicos” del Perú. Mariátegui no sólo destaca al indio en tanto raza y espíritu de la nación en formación, sino también incurre en despreciar el aporte de las otras etnias en la formación de la nacionalidad. Los pasajes que en “El proceso de la literatura” se detienen en la caracterización de las otras etnias– a saber, de mestizo, el negro y el culie chino– exponen una etnificación y valoración de éstos en razón de sus resabios coloniales. Para Mariátegui sólo el indio constituye una expresión anticolonial, y por tanto, de la nación en formación, ya que los otros serían, más bien ayudantes de la sobrevivencia del colonialismo en la república¹⁰¹. Esta diferenciación sobre el aporte racial demuestra que Mariátegui, por un lado, no concibe al indio como un elemento del pasado sino como expresión del presente, y por otro, que la elección del indio como sujeto social para el programa del socialismo no trae consigo una propuesta integradora de la diversidad étnica del Perú, sino, es el resultado de una lectura que él llama “sociológica”:

¹⁰⁰ Sería interesante profundizar ese contraste entre vanguardia y nacionalismo entre Perú y Argentina. En el Perú el giro nativista es revolucionario y en Argentina es conservador, antiinmigración. De todas formas los conservadores y los revolucionarios mariáteguianos no dejan de mostrar su desprecio hacia los componentes raciales extranjeros, especialmente la inmigración.

¹⁰¹ No puedo dejar de citar, sobre todo porque la otra parte de este trabajo refiere al tronco negro, el carácter exotista de Mariátegui sobre ese sujeto social: “El aporte del negro, venido como esclavo, casi como mercadería, aparece más nulo y negativo aún. El negro trajo su sensualidad, su superstición, su primitivismo. No estaba en condiciones de contribuir a la creación de una cultura, sino más bien de estorbarla con el crudo y viviente influjo de su barbarie. El prejuicio de las razas ha decaído; pero la noción de las diferencias y desigualdades en la evolución de los pueblos se han ensanchado y enriquecido, en virtud del progreso de la sociología y la historia. La inferioridad de las razas de color no es ya uno de los dogmas de que se alimenta el maltrecho orgullo blanco. Pero todo el relativismo de la hora no es bastante para abolir la inferioridad de cultura” (153).

Lo que importa, por consiguiente [...], no es la medida en que el mestizo hereda las cualidades o los defectos de las razas progenitoras sino su aptitud para evolucionar, con más facilidad que el indio, hacia el estado social, o el tipo de civilización del blanco. El mestizaje necesita ser analizado, no como cuestión étnica, sino como cuestión sociológica. El problema étnico en cuya consideración se han complacido sociólogos rudimentarios y especuladores ignorantes, es totalmente ficticio y supuesto (153).

La crítica a la utopía mesticista de la “raza cósmica” de Vasconcelos apunta en esa dirección: el descarte de los cruces “zoológicos” entre razas como inclinación netamente positivista –incluso naturalista-, a favor de una tendencia sociológica sobre el desarrollo de las etnias, y su aporte a al fortalecimiento de la nación.

El privilegio de lo indígena en tanto espíritu del presente tiene un correlato complejo en el sistema literario. Mariátegui aboga por el indio y su centralidad en la nacionalidad futura, no obstante, ello no significa que el indio como sujeto social tenga plena conciencia de sí y de su rol histórico; ni menos, en consecuencia, que la producción literaria indigenista sea escrita por indígenas. Más bien el “indigenismo literario” funciona como un horizonte: una utopía que prepara su propio camino a través de la literatura. Y no hay mejor explicación de a qué se refiere con ello que la comparación que realiza entre el indigenismo y el mujikismo ruso. Ese periodo de agitación social que el mujikismo logró, para el caso peruano del indigenismo se haya en germinación, Por ello, Mariátegui señala que la crítica podría volverse sumamente errada e injusta si opta por condenar a la literatura indigenista por su falta de autonomía, expresividad, autoctonismo, etc., ya que:

La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla (150).

Mariátegui distingue, ciertamente, entre escritura y sujeto representado. Dicha distinción es fundamental para comprender el lugar del indio en su concepto de literatura indigenista. El indio es la expresión del presente histórico y de la configuración de la utopía: la literatura prepara, traduce y aviva ese sentimiento generacional. No es que esté defendiendo un sujeto en específico, sino más bien generando un camino descolonizador: “El Virreinato era; el indio es. Y mientras la liquidación de los residuos de feudalidad colonial se impone como una condición elemental de progreso, la reivindicación del indio,

y por ende de su historia, nos viene inserta en el programa de una Revolución.” (150). De allí que extrañe la lectura mesticista, y muy anclada a la crítica de los indigenismos de Estado, que Rama realiza a Mariátegui en su *Transculturación narrativa*. Mariátegui no simula ser indio, al contrario, toma al indio como materia prima de la utopía. En la literatura indigenista, el indio es el objeto volviéndose sujeto, preparando la subjetividad, el universo de lo simbólico, para la llegada del socialismo peruano.

Así, la periodización y revisión que Mariátegui hace en “El proceso de la literatura” aborda simultáneamente procesos y figuras: lo individual y lo colectivo convergen en una misma corriente o fuerza histórica. Ello expresa el declarado rechazo del Amauta por mirar los procesos literarios bajo una matriz generacional que homogenice las dinámicas contradictorias de la literatura, las ideas y, en consecuencia, la historia. La aprehensión de la historia en su movimiento y complejidad, es parte constitutiva del desarrollo de este ensayo que considera simultáneamente los movimientos colectivos, los “intelectuales faro”, como también los independientes. Sin embargo, aunque no exista una sola teoría que pueda explicar la totalidad del panorama del mundo (925), la imaginación, los intentos por aprehender los movimientos y contradicciones de la historia son parte de la potencialidad creativa de la humanidad. La exploración del proceso de formación de una literatura nacional es la puesta en práctica de ello.

Que Mariátegui se inclinara por definir en detalle el indigenismo local no significa que haya desatendido la literatura y la estética fuera del Perú. Al contrario, su preocupación por el desarrollo y significado de los impulsos vanguardistas en distintas latitudes va de la mano con la profundización de sus ideas respecto del indigenismo. La aparición de “Arte, revolución y decadencia” (Diciembre, 1926) es una muestra de ello, como también el debate polémico sobre la tradición, abierto con los emblemáticos artículos “Heterodoxia de la tradición” y “La tradición nacional” –ambos de 1927-:

Porque la tradición es, contra lo que desean los tradicionalistas, viva y móvil. La crean los que la niegan para renovarla y enriquecerla. La matan los que la quieren muerta y fija, prolongación de un pasado en un presente sin fuerza, para incorporar en ella su espíritu y para meter en ella su sangre (“Heterodoxia de la tradición” 324)

Por cierto, es la polémica con Luis Alberto Sánchez el evento que acelera una definición más precisa del concepto de indígena, de la literatura indigenista, como también las implicancias de aquella problemática articulación entre la utopía andina y el horizonte

socialista. Sobre dichas definiciones que hacia 1927 ya exponían contornos definidos, se extenderá un periodo de consecutivos y ascendentes reajustes –como vimos en el capítulo dos– que culmina con la llamada “polémica del 29” en Buenos Aires (Congreso de la Comintern). Y en dicho proceso, es en la reflexión sobre la subjetividad indígena y su función histórica donde la utopía andina se convierte en una utopía moderna. El problema indígena del Perú, que Mariátegui entronca con el socialismo de esa hora, encuentra en la literatura y en la crítica una expresión plena de su actualidad y su potencial creador: en la literatura el indio prepara y ensaya su expresión, sus formas, su ideología de forma prospectiva.

Finalmente, no podemos dejar de señalar que si bien la literatura indigenista, en el panorama del Amauta, es el soporte para la llegada de una nación descolonizada –“la nueva generación señala ante todo la decadencia definitiva del colonialismo” (156)–, el sujeto que convoca ese proyecto continúa estando racializado; más bien no supera aún los límites del debate étnico, incluso ciertos resabios del positivismo que perviven en la primeras décadas del siglo XX (“El problema de las razas en América Latina”). La trasgresión de aquellos límites étnicos-raciales estructurales, esperará un par de décadas para ser efectuada, desde otra trinchera contextual del sur, por Frantz Fanon.

3. Fanon, la cultura nacional y la superación del colonialismo

Probablemente sea *Los condenados de la tierra* (1961) el libro más leído y debatido de Frantz Fanon. En este estudio nos interesa tanto por su centralidad en la obra del martiniqueño como por ser una de las llaves para comprender los contenidos y coordenadas del concepto de cultura en su pensamiento. Me parece pertinente comenzar comentando dos posiciones sobre esta obra que, en mi consideración, conforman dos polos antinómicos en la trayectoria de su recepción. En un lado, podríamos ubicar el polo del extrañamiento sentimentalista, es decir, las relecturas de sujetos que leyeron a Fanon en su primera ola de difusión –años sesenta y setenta–, y quienes, desde una perspectiva comprometida con el “cambio de la historia”, exponen una pulsión hipercontextualista hacia la obra Fanon, como si ella fuese reflejo –sin mediación– de una época ya superada en términos de sus marcos teóricos y, sobre todo, de sus horizontes políticos. En el otro lado, podemos ubicar la

tendencia hacia una lectura compartimentada de Fanon, la cual, bajo el alero de la especificidad disciplinar –hija del tecnocratismo en las humanidades–, se permite ver islas significantes en la obra de Fanon, sin atender a la interconexión en las temáticas que aborda, menos a la compleja trama de relaciones entre la historia, las tradiciones que le preceden, como también, el diálogo con las grandes teorías que subyacen en su obra –el marxismo, el psicoanálisis, la fenomenología de Hegel, por señalar algunas-. En el primer caso, queremos ubicar dos textos aparecidos con una década de diferencia a propósito de reediciones de *Los condenados...*: “Fanon resiste la prueba del tiempo” de Gérard Chaliand (1992) y “Recordando sin ira: memoria y melancolía en la relectura de Franz Fanon” de Nora Rabotnikof (2002). En el otro caso, la lectura que María José Vega realiza sobre el problema de la literatura nacional en Fanon, estudio que es insumo para un par de artículos de su autoría y un capítulo dedicado a Fanon en *Imperios de Papel* (2003). Veamos un poco de ello.

Una de las recurrencias más notorias en el polo del extrañamiento sentimentalista es su insistencia en esaltar la virulencia, el mesianismo y el simplismo dualista del Fanon de los sesenta. Dichos calificativos, ciertamente, contienen una expresividad inusual en el orden del discurso propio de esta clase de paratextos, cuestión que invoca, más que una lectura, la exposición de una experiencia de lectura, la cual, a todas luces, nos entrega mayormente elementos sobre la recepción, que una hermenéutica del texto de Fanon:

el mapa político ha cambiado tan radicalmente y en una dirección tan inesperada, que no sólo los conceptos teóricos, sino la sensibilidad política misma ha sufrido mutaciones. Probablemente haya un poco de todo esto en la sensación de ajenez y distancia que inevitablemente sobreviene al releer el libro (Rabotnikof 85).

Este giro exhibe un pasado negado –la adhesión intelectual irrestricta a la utopía de liberación en los años sesenta y setenta– que aflora sin trabas en el presente textual, como estructura de sentimiento de una generación que, desde la distancia temporal, relee a Fanon. Una generación que hoy, impregnada del sello que la ideología del liberalismo mundial imprime sobre dichas décadas, no encuentra otra salida que desmarcarse de aquellos itinerarios de lectura. Dice Chaliand: “la mayoría de las ideas y de las tesis desarrolladas en este libro [...] parece lejana y desfasada». Y continúa Rabotnikof:

El problema es que con esta versión de la historia del converso no hay explicación histórica para las ideas y los ideales, hay pasiones desbordadas. No hay sentido alguno en las opciones anteriores, sólo una locura juvenil que al llegar a la edad de la razón descubre, justamente, que esa razón pasaba por la democracia y el liberalismo. La oposición entre razones y pasiones resulta demasiado clásica, explica poco y desmoviliza mucho. (76-77)

A todas luces, lo que estos paratextos nos brindan son la historia de una recepción que reemplaza una propuesta de lectura textual por parte de sus autores. Pero, ¿es posible leer a Fanon hoy, en razón de nuestras preguntas actuales sobre la continuidad colonial, su despliegue y las alternativas políticas a este contexto? ¿O sólo podemos recomponer, a modo justificatorio, su propio contexto y el de su recepción más inmediata? Nos parece que allí radica el desafío. Por ello, entre los calificativos más perniciosos que expone dicho polo de recepción se ubica el de “simplismo”; adjetivo, por cierto, sumamente efectivo en tanto cancelación estratégica de posibles lecturas atentas a la obra del caribeño, especialmente en un contexto donde la celebrada “complejidad” ha adquirido un prestigio dominante. Mientras estos lectores quieren distanciarse de ese itinerario de lectura estigmatizado y, sobre todo, de las convicciones políticas que se le asocian, otros caminan a contrapelo. A todas luces –y ello es parte del quinto estadio de recepción de Fanon que bien distingue Lewis Gordon *et al.*– existe un consolidado campo de lectores que desea recuperar la complejidad y profundidad de este caribeño en razón tanto de las coordenadas anticoloniales de su contexto como de las pautas posibles que desde Fanon se habilitan para pensar los problemas de nuestra actualidad.

Los pasajes reseñados de Chailand y Rabotnikof expresan una suerte de terror a los dualismos –como si ello caracterizara una época completa–, que predispone una caracterización de Fanon, en circunstancias en que el planteamiento del maniqueísmo social en la obra del caribeño lejos está de simplificar la expresión del colonialismo. Al contrario, el maniqueísmo sienta las bases de su despliegue, en razón de exhibir los distintos niveles de su arraigo, para luego proponer los diagnósticos y estrategias que debiese considerar una actividad política anticolonial en dichas condiciones. Así, *Los condenados...*, reúne en sus páginas un tránsito desde la explicación de la violencia estructural a los testimonios de la violencia y la tortura durante la guerra de Argelia. Esos son los materiales que reconstruyen los planos visibles –estructurales y subjetivos– del colonialismo y de la práctica

anticolonial, como también sus reveses, en tanto trama de tensiones, coerciones y subjetivaciones que despliegan las condiciones estructurales del entorno social.

En el segundo caso, la lectura de María José Vega, también ocurre un distanciamiento, pero en el sentido contrario. Sin criticar de plano los calificativos del otro polo hacia Fanon –virulencia, mesianismo, desborde utopista, etc.–, Vega cree poder leerlo desde una perspectiva literaria excluyente, que hace vista gorda del contexto de producción y las problematizaciones globales de la obra del caribeño. Su lectura no refleja la afectividad del caso anterior, sino al contrario utiliza la disciplina como garantía crítica para leer una sola dimensión, un solo nivel, en la obra del martiniqueño. Pero dicho punto de vista, que escinde la literatura de la red de contenidos que la cobijan, hace que la lectura propuesta sea excesivamente plana, incluso funcionalista. La propuesta de problematización de lo cultural y sobre todo de la “cultura nacional” en Fanon, va contra el impulso de Vega, quien se resta de leer las otras obras ya que “no abordan problemas literarios ni materias que, posteriormente, hayan sido relevantes, para el curso de la teoría y la crítica literaria de las literaturas postcoloniales” (Nota al pie 1, 352). A mí no puede sino incomodarme una declaración de este tipo y más aún la forma en que fragmenta la obra de Fanon, si nuestro propósito es comprender los aportes teóricos del martiniqueño. La cultura nacional en Fanon va más allá del objeto literario, pero no porque el objeto literario en sí carezca de importancia, sino porque la lectura de dicho objeto lo trasciende desde dentro, para potenciarlo. De allí que no resulte extraño que el punto de llegada de la lectura de la autora española sea ver lo literario y la cultura nacional como un espacio pasivo de resistencia y reivindicación, en vez de un espacio activo de creación política.

Por cierto, ambos polos reseñados, el extrañamiento sentimental y la escisión disciplinar, tienen múltiples gradaciones intermedias, las cuales, por su extensión, no desarrollaremos aquí. Dichos polos nos permiten trazar los marcos de una recepción variada y, en algunos casos, insuficiente para comprender el lugar de la cultura nacional y de la literatura en el pensamiento anticolonial del martiniqueño. Al parecer, para abordar el tema que aquí nos convoca y establecer una distancia con dichas posiciones, se requiere una transformación metodológica. Si seguimos ese derrotero, la primera tarea sería reconstruir el objeto de estudio. La tendencia dominante cuando se quiere hablar de literatura o cultural nacional en Fanon es tomar, exclusivamente, la conferencia del

Segundo Congreso de Escritores y Artistas Negros “Sobre la cultura nacional”; en circunstancias que ella constituye la síntesis de un recorrido previo de mayor aliento. Por esa razón, habría que recomponer la trayectoria de ciertos textos que la circundan, los cuales nutren el concepto de cultura nacional que allí aparece¹⁰². El primero de ellos es, por supuesto, *Piel negra, máscaras blancas*, libro paradigmático por su abordaje del problema del lenguaje y cómo desde el “sociodiagnóstico” –neologismo fanoniano- se contribuye a la visibilización del esquema racial y su despliegue en el esquema cultural. A su vez, *Piel negra...* constituye un aporte sustantivo a los estudios de la función de las narrativas en la elaboración y reproducción de los imaginarios de lo negro y lo blanco. El segundo texto debiese ser *Sociología de una revolución* y cómo este volumen reconstruye las transformaciones en las relaciones sociales y culturales al quinto año de la revolución argelina¹⁰³; análisis que sin duda siembra los fundamentos de la confianza en la formación de una cultura nacional como plataforma descolonizadora –no solo de independencia política– del pueblo argelino. En tercer lugar, habría que atender los trayectos de una escritura más coyuntural del martiniqueño entre 1953 y 1961, compilada en *Por la revolución africana*. Textos en los cuales, la cultura aparece como el espacio explicativo del entorno y de las patologías del colonizado, como también definida fuera de los límites étnicos, es decir, en tanto espacio posible para concretar la propuesta descolonizadora inserta en un horizonte de liberación global.

¹⁰² Por razones de extensión no analizamos aquí con mayor profundidad cada uno de estos textos, no obstante, los señalamos dado que son parte de los pilares fundamentales en nuestra lectura de la cultura nacional en Fanon.

¹⁰³ El panorama de las transformaciones en las relaciones sociales y culturales al quinto año de la revolución comprende seis capítulos, cada uno abocado a un objeto en específico. El primero, aborda el velo en la mujer argelina; el segundo, la utilización de la radio durante la revolución; el tercero, los cambios en la estructura familiar y los roles de las jerarquías intergeneracionales; el cuarto, la función de la medicina; el quinto, el problema de las minorías étnicas. El libro es un esfuerzo doble: de concretización y de diferenciación. Fanon, a la vez que concreta –particulariza– su análisis en objetos específicos, destraba los estereotipos. Las categorías que utiliza son ángulos, perspectivas para mostrar la compleja trama social que emerge bajo el estereotipo y el prejuicio. Además, el libro cierra con un apartado de testimonios de torturadores y torturados: una suerte de coda que es a la vez denuncia y revelación. Fanon –y esto puede ser una línea relevante para los estudiosos del testimonio- no sólo da voz al oprimido, al subalterno (la definición clásica de Beverley) sino lo contrapone al testimonio del victimario. Con esto, la discusión ética sobre si podemos o no llamar testimonio al relato del victimario queda anulada en Fanon. Al parecer, en su cruzada por mostrar los efectos de la esa violencia necesaria, la cual es un trastorno intrínseco del colonialismo, iguala la validez tanto del relato de la víctima, como del victimario. Ningún francés puede decir que la culpa de la violencia es sólo del FLN. Es una realidad que la violencia se encuentra instalada, y si alguno de los actores la aplica de forma más sofisticada y sistemática –como los métodos de tortura- esos son los militares franceses.

El concepto de cultura nacional engloba en sí mismo a la literatura, trascendiéndola, y ello no podría ser de otra forma: su centralidad en el pensamiento anticolonial de Fanon y en la utopía que conlleva, no restringe sus alcances solamente a la producción estética, a la escritura entendida exclusivamente dentro de las fronteras del arte. La cultura nacional es la plataforma desde la cual, para Fanon, se crea la conciencia nacional, se solventa y avanza prospectivamente hacia el futuro. En tanto concepto, está lejos de ser un mero espacio de reivindicación del mundo negro o del colonizado, o de estar sólo enfocado en la resistencia. Edward Said, en su caracterización de la cultura de la resistencia en contextos coloniales, señala: “en sus versiones más acertadas la tradición de la resistencia y oposición plantea una teoría y una práctica para la humanidad fuera de los marcos europeos” (426). Para Said, las versiones más ejemplares de esta tradición se encarnan en las figuras intelectuales que superan la necesaria fase nativista en razón de engrosar una cultura de la oposición y de interacción. Ese movimiento adquiere forma en Fanon cuando se propone trascender los límites de la reivindicación y de la resistencia –ambos, de contención– hacia el espacio de la política. Pero, ¿qué ocurre en dicho tránsito? El concepto de cultura en Fanon se abre como un terreno amplio de conexión entre el periodo resistente y el periodo de creación y acción política: la cultura nacional es el puente entre una y otra fase de maduración de la conciencia nacional.

En ese plano, *Los condenados...* se convierte en una pieza fundamental para recomponer el sentido político que dicho recorrido tiene al anterior del pensamiento de Frantz Fanon, como también el camino que recorre para ubicar la cultura como un terreno privilegiado para la creación de un proyecto descolonizador. Ahora, insisto, no es que *Los condenados...* sea “el libro político” de Fanon. En ningún caso queremos hacer ese tipo de distinciones; sólo resaltar que desde una perspectiva global de su obra – y, especialmente, por la posición de *Los condenados...* allí– el problema de la cultura nacional adquiere un lugar privilegiado en el “programa”, más aún, constituye uno de los núcleos medulares de su lectura de los procesos de liberación nacional tanto en Argelia como en el resto de África. De hecho, si leemos críticamente la composición de esta obra del 61, es significativo el lugar asignado al discurso del 59. Podría pensarse que a la crítica desplegada en “Desventuras de la conciencia nacional”, le sigue la propuesta que ronda los problemas de lo cultural y lo político en “Sobre la cultura nacional”.

La argumentación de *Los condenados...* se constituye sobre un doble andamiaje. Uno, que transita desde la caracterización de la violencia y el maniqueísmo social, hacia la propuesta del sujeto político en la guerra anticolonial, en desmedro del sujeto político –a saber, el proletariado urbano- instalado por el partido tradicional. Otro, que atiende meticulosamente a los perjuicios del nacionalismo étnico y el problema de las burguesías nacionales en el contexto de las guerras descolonizadoras del África. En ese contexto, “Sobre la cultura nacional” puede considerarse un momento refinado de la argumentación del volumen, que anticipa el cierre reflexivo sobre las consecuencias sociales de la guerra y sus trastornos mentales asociados. Es así como la centralidad de esta conferencia, en el contexto mayor del volumen, evidencia que el problema de la cultura no constituye sólo “una de las áreas” que Fanon aborda allí –subordinada, como podría pensarse, a los otros temas eje: la violencia, la descolonización y el humanismo-, sino se convierte en una de las aristas dominantes de diagnóstico y programa crítico-político. La cultura, entendida así, se transforma en una variante privilegiada desde la cual es posible clarificar ciertas dudas acerca de las apuestas tácticas de Fanon –la violencia, el análisis de clases, etc.-, como también de sus alcances de lo nacional y lo global.

Siguiendo dicha pesquisa, lo primero que habría que señalar es que la cultura adquiere legitimidad en tanto herramienta de autoafirmación y de oposición. En el primer lugar, de afirmación, porque los partidos políticos pueden hablar de la nación con fines conmovedores y de interpelación al pueblo, sin desplegar necesariamente un debate sobre lo cultural en tanto parte constitutiva del programa y del combate anticolonial. En el segundo lugar, de oposición, contra la estrategia central del colonialismo que es negar la reivindicación de una posibilidad nacional haciendo economicismo –las molestias se deben a la condición específica de subdesarrollo (189)-.

Ese doble encuentro entre la afirmación de una cultura nacional y su potencial de oposición al colonialismo trae consigo la aparición de dos corolarios esenciales en el pensamiento de Fanon. El primer corolario se refiere a que si se pretende romper y trascender la lógica y estructura del colonialismo al interior de las naciones –su maniqueísmo social constituido por dos zonas opuestas que responden a un principio de oposición recíproca- como también a escala global, es necesario trascender la lógica continental del opresor que opone el occidente europeo al África. Dicho antagonismo, se

convierte en uno de tipo geocultural, expresado en el maniqueísmo social interno. El punto de fuga al férreo sistema de oposición cultural y social antagónico es la reivindicación de la nación. Para Fanon, la escala estratégica anticolonial debe ser necesariamente nacional, de lo contrario no logra romper con la macro segregación geo-cultural entre los territorios europeos y los no europeos.

El segundo corolario apunta a que dicha desfiguración de la escala de oposición del colonialismo vía la nación, trae consigo la posibilidad de una desracialización del conflicto y del pensamiento: ya no disputan negros contra blancos, sino la nación contra el universalismo europeo:

Y es verdad que los grandes responsables de esa racialización del pensamiento, o al menos de los pasos que dará el pensamiento, son y siguen siendo los europeos que no han dejado de oponer la cultura blanca a las demás inculturas. El colonialismo no ha creído necesario perder su tiempo en negar, una tras otra, las culturas de las diferentes naciones. La respuesta del colonizado debe ser también, de entrada, continental. En África, la literatura colonizada de los últimos veinte años no es una literatura nacional, sino una literatura de negros. (193-194)

No obstante el reconocimiento de una respuesta continental inicial, señala más adelante:

Esta obligación histórica en la que se han encontrado los hombres de cultura africanos, de racializar sus reivindicaciones, de hablar más de la cultura africana que de cultura nacional va a conducirlos a un callejón sin salida. (195-196)

Como puede advertirse, la relación entre las escalas nacionales y continentales en la representación cultural y la disputa anticolonial, es compleja, y mucho tiene en su despliegue de la dinámica de una guerra de posiciones sujeta a las distintas trayectorias y momentos históricos. Es así como el segundo corolario tiene su correlato histórico en el caso de la Sociedad Africana de Cultura. Dicha sociedad, fundada con el fin de afirmar la existencia de una cultura africana, traía consigo la voluntad de participar en la Sociedad Europea de Cultura “que amenazaba en transformarse la Sociedad Universal de Cultura” (196). De aquella integración sólo queda, para Fanon, una suerte de voluntad exhibicionista: mostrar al mundo la existencia de una cultura negra arraigada en la historia del continente africano. Su diagnóstico es que el proyecto de la Sociedad Africana de Cultura caería en la homogenización de los problemas concretos de las poblaciones negras

al transferir su historia a la visibilización uniforme de las particularidades mediante una explotación del concepto de negritud, es decir, una negritud armónica con la diversidad cultural universal. El cariz de la Sociedad Africana de Cultura, que incluso por la amplitud de su concepto debe incorporar la amplia diáspora negra, encontrará su límite en los antagonismos propios de las poblaciones negras establecidas en distintas latitudes. Por ello, cuando los negros de Chicago asumen sus diferencias respecto de sus pares del África colonial, advierten la heterogeneidad de problemas que enfrenta el llamado mundo negro. Así, tras el segundo congreso de la Sociedad Africana de Cultura (París, 1956), los negros americanos crean su propia variante: la Sociedad Americana de Hombres de Cultura Negra. A partir de esa coyuntura el martiniqueño diagnostica:

La cultura negra, la cultura negro-africana se fraccionaba porque los hombres que se proponían encarnarla comprendían que toda cultura es primero nacional y que los problemas que mantenían alertas a Richard Wright o a Langston Hughes eran fundamentalmente distintos de los que podían afrontar Leopold Senghor o Jomo Kenyatta. (197)

Dicho suceso ejemplifica la importancia de la dimensión nacional en el debate anticolonial. La vertiente continentalista extiende la tendencia eurocéntrica de racializar los conflictos, cuestión que no sólo reproduce la lógica geocultural del colonialismo, sino también una peligrosa ambigüedad histórica. Revertir el callejón sin salida del racismo global, requiere, desde esta perspectiva, de un contextualismo histórico que encuentra en la escala nacional su mejor punto de partida.

Desde dicha defensa de la reivindicación nacional, el martiniqueño esboza los contenidos de su concepto de cultura. En ese recorrido, y en sintonía con la propuesta de Mariátegui, reconoce, en primer lugar, la importancia de las generaciones en la gestación de un escenario propicio para una configuración colectiva e histórica de lo nacional. Así, del mismo modo que la vanguardia indigenista encarna su rol histórico de reinventar la tradición, la generación de la descolonización asume su función:

[c]ada generación, dentro de una relativa opacidad, tiene que descubrir su misión, cumplirla o traicionarla. En los países subdesarrollados, las generaciones anteriores han resistido la labor de erosión realizada por el colonialismo y, al mismo tiempo, han preparado la maduración de las luchas actuales (188).

Dicha historicidad generacional toma forma en Fanon, en su periodización de los intelectuales. Nuevamente –como dijimos en el caso de Mariátegui–, lejos de posicionar un etapismo de fases, expone la interpretación de un recorrido posible hacia la consolidación de una cultura nacional desracializada. De esa manera, Fanon distingue tres periodos a la maduración de los intelectuales: a) asimilación integral, donde los intelectuales replican las formas y los contenidos metropolitanos; b) periodo de recuerdo, que responde al despertar subjetivo hacia la memoria individual y colectiva – podríamos pensar el *Cuaderno de un retorno al país de natal* de Césaire como ejemplar de esta fase; c) el periodo de lucha, donde la literatura es vehículo de agitación y expresión de la actualidad descolonizadora, periodo de literatura nacional. Como ya enunciamos, el tránsito de los intelectuales hacia lo nacional no culmina en la formación de un nacionalismo racista, al contrario, se constituye como un recorrido hacia la desracialización.

Para Fanon los peligros evidentes de universalizar racialmente la cultura, en la línea de la Sociedad Africana de Cultura, radican en: a) la inminente escisión de la cultura con respecto a la política, y por lo tanto, una folklorización de la primera, en la línea de Leopold Senghor; b) la confusión entre filiación política ideológica y filiación cultural, es decir, que la pertenencia cultural no implica una filiación política correcta, o liberacionista, lo cual ejemplifica con el caso de Jacques Rabemanejara¹⁰⁴; c) la división irreconciliable entre la lucha cultural y la lucha nacional, es decir, que el combate cultural, en el marco de la nación sólo debe realizarse en paralelo a la lucha nacional. El concepto de cultura nacional que subyace a los diagnósticos anteriores, no sólo se ancla en un programa teórico evolutivo hacia la perspectiva nacional, sino es la expresión de las transformaciones efectivas que se producen durante la lucha descolonizadora que Fanon pudo observar en el transcurso de la revolución argelina. Allí es donde *Sociología de una revolución*, se constituye como un estudio básico para el planteamiento teórico de este programa.

Los intelectuales no constituyen una vanguardia sino la expresión de un proceso conducido por la nación en su conjunto. La literatura nacional es el indicador más claro de la existencia de una cultura nacional que no existe sin una conciencia nacional previa. A su vez, los intelectuales y artistas inscritos en la cultura nacional, constituyen la expresión más

¹⁰⁴ Como señala Fanon: “uno de los mayores cantores de esa unidad cultural [...], [que] es ahora ministro del gobierno malgache y, como tal, decidió con su gobierno tomar posición contra el pueblo argelino en la Asamblea General de las Naciones Unidas” (215).

fidedigna del estado de la lucha anticolonial en tanto son exponentes, acompañantes, traductores y agitadores del proceso de descolonización en curso. No obstante, el carácter prospectivo de la nación –es decir, que aún está en formación- despliega ciertas incertidumbres. En su crítica al proceso creativo de los intelectuales anticoloniales, Fanon expresa la existencia de una indeterminación respecto del lugar temporal en que éstos ubican lo nacional: muchas veces creen encontrar la nación en el pasado cuando ella, más bien, se encuentra en el futuro. La recurrente mistificación del pasado expresa una tendencia hacia un cierto purismo estético, que conlleva una negación de las influencias extranjeras. Dicha mistificación no conduce ni a un diálogo con las influencias extranjeras, ni tampoco a una expresividad genuina y duradera de lo propio en el presente, sino más bien, a ratos emerge como una reproducción estereotipada de los detalles atendidos como “lo nacional”. Esos artistas, dice Fanon:

dan la espalda, impugnan la cultura extranjera y yendo en busca de la verdad nacional favorecen lo que consideran las constantes de un arte nacional. Pero [...] olvidan que las formas de pensamiento, la alimentación, las técnicas modernas de información, de lenguaje y de vestido han *reorganizado dialécticamente* el cerebro del pueblo y que las constantes que fueron las alambradas durante el periodo colonial están sufriendo mutaciones terriblemente radicales. (205, el destacado es mío)

Esas mutaciones, como consecuencia de la lucha nacional, transforman el pasado, lo desactualizan. Así los intelectuales pasadistas –como diría Mariátegui- tienden a buscar “las deyecciones del pensamiento, las apariencias, los cadáveres, el saber definitivamente estabilizado” (205). La autenticidad de un arte y de una forma de pensamiento radica en la expresión de una verdad nacional, la cual no es consecuencia de las experiencias del pasado sino prepara la realidad nacional postcolonial, por ello todo artista debe “llegar al núcleo en ebullición donde se prefigura el saber” (205). Ese lugar prospectivo de la creación respecto de la nación en ningún caso se fundamenta en un purismo étnico, sino en la creación colectiva de la nación como proyecto que expresa el sentimiento de la actualidad. A ese momento argumentativo corresponde el célebre pasaje (ver Bhabha y De Oto) donde Fanon señala que:

Tomar es también, en múltiples planos, ser tomado. No basta tratar de desprenderse acumulando las proclamaciones o las negaciones. No basta con unirse al pueblo en ese pasado donde ya no se encuentra sino en ese movimiento oscilante que acaba de esbozar y a partir del cual, súbitamente, todo va a ser impugnado. A ese sitio de

oculto desequilibrio, donde se encuentra el pueblo, es adonde debemos dirigirnos porque, no hay que dudarlo, allí se escarcha su alma y se iluminan su percepción y su respiración. (207)

El lugar del pueblo no puede ser sino de ‘oculto desequilibrio’; no porque su lugar político sea indefinido, oscurantista o telúrico, sino porque nunca es un espacio dado de antemano, preexistente. Al contrario, es un lugar que se construye en el equilibrio y conflicto entre las tradiciones, influencias y deseos que, desde el presente, negocian los componentes de un concepto de lo nacional donde se moviliza la lucha descolonizadora.

Desde esta perspectiva, por un lado, la falta de definición concreta de cultura nacional que se advierte en *Los condenados...*, y por otro, la homologación que algunos pasajes establecen entre la cultura y el contexto de combate, adquiere otra matriz de sentido. No habría que tachar dicha definición de cultura como simplificación de su carácter, de sus potencialidades en tanto producción de lo simbólico, sino como la expresión de un espacio de imaginación y praxis política. Por ello: “Luchar por la cultura nacional es, en primer lugar, luchar por la liberación de la nación, matriz material a partir de la cual resulta posible la cultura. No hay un combate cultural que se desarrolle paralelamente a la lucha popular.”(214). Es decir, la lucha por la nación es la condición para la existencia de una realidad nacional, que sustente su cultura. Lejana al populismo abstracto y folclórico, la cultura nacional destraba los contenidos pasadistas y proyecta sus esfuerzos en “describir, justificar y cantar las acciones del presente” (214). Esa es la condición de posibilidad de una cultura situada:

La cultura nacional, en los países subdesarrollados, debe situarse, pues, en el centro mismo de la lucha de liberación que realizan esos países. Los hombres de cultura africanos que luchan todavía en nombre de la cultura negro-africana, que han multiplicado los congresos en nombre de la unidad de esa cultura, deben comprender ahora que su actividad se ha reducido a examinar piezas o comparar sarcófagos (215).

Y continúa más adelante con la evidencia de una paradoja:

en un país colonizado, el nacionalismo más elemental, el más brutal, el más indiferenciado es la forma más ferviente y más eficaz de defensa de la cultura nacional. La cultura es, en primer lugar, expresión de una nación, de sus

preferencias, de sus tabús, de sus modelos. En todos los niveles de la sociedad global se constituyen otros tabús, otros valores, otros modelos. La cultura nacional es la suma de todas esas apreciaciones, la resultante de las tensiones internas y externas en la sociedad global y en las diferentes capas de esa sociedad. En la situación colonial, la cultura, privada del doble sostén de la nación y del Estado se deteriora y agoniza. La condición de existencia de la cultura es, por tanto, la liberación nacional, el renacimiento del Estado. (224)

Y sigue con la definición de los contornos de la cultura nacional:

La nación no es sólo condición de la cultura, de su efervescencia, de su continua renovación, de su profundización. Es también una exigencia. Es, en primer lugar, el combate por la existencia nacional lo que levanta el bloqueo de la cultura, lo que le abre las puertas de la creación. Más tarde la nación asegurará a la cultura las condiciones, el marco de expresión. La nación reúne para la cultura los distintos elementos indispensables, los únicos que pueden conferirle credibilidad, validez, dinamismo, creatividad. Es igualmente su carácter nacional lo que hará a la cultura permeable a las demás culturas y le permitirá influir, penetrar a otras culturas. (224)

La lectura de la cultura nacional como un concepto de carácter abierto, dialoga con la propuesta de Alejandro de Oto sobre el mismo concepto en Fanon, vale recordar, pocas veces abordado como un eje rector de *Los condenados...* y menos de la globalidad de su pensamiento. Para el historiador argentino la actualidad de Fanon no radica en la aplicación anacrónica de su contexto a nuestro presente, sino en la posibilidad teórica de pensar la corporalidad contingente de la representación colonial y su campo de acción política en tanto espacio crítico que Fanon traza con su concepto abierto de cultura. Su suma interpretativa no es sólo coherente dentro de sus marcos lógicos propios, sino sumamente explicativa de su recorrido argumentativo. Dicho recorrido trazado por el martiniqueño, según De Oto:

se inicia en la lengua colonial y en el cuerpo con sus respectivas ambivalencias, y desemboca en el pueblo, que a su vez prefigura la cultura nacional, y que es descrito como un sitio de “oculto desequilibrio”, pone a disposición un desplazamiento de las demandas de los discursos coloniales pero emplaza a su vez un sitio para la crítica (“Lugares fanonianos de la política..” 93).

Y continúa más adelante: “en la imaginación de la cultura nacional postcolonial es cuando se hace evidente este registro de seguir operando sobre el futuro como una página en blanco donde se inscribirá un deseo y una voluntad de poder”. (94). La potencialidad de

la cultura (a secas en el caso de De Oto) en tanto página en blanco es acertada mientras represente ese espacio abierto para la creación política de la nación en la sociedad postcolonial. Entre dicha lectura y la nuestra, desencaja el sentido divergente que ambos otorgamos a lo “nacional”. Para De Oto, lo nacional constituye un resabio de época, parte del contexto discursivo, que rápidamente queda descartado en su análisis. En nuestra lectura, al contrario, es el anclaje de la voluntad desracializadora que desea una cultura y sociedad postcolonial fundada fuera de la matriz colonizadora, en tanto superación del *continuum* reproductivo de la lógica maniqueísta y racializada que la zona del ser europeo inscribe contra la zona del no ser europeo. Es por ello que en Fanon lo nacional y la cultura es más un punto de partida que de llegada – hasta aquí coincidimos con De Oto-, no sólo para la construcción de una sociedad sobre otras bases estructurales, sino para pensar bajo otras lógicas y desde la periferia una nueva humanidad –por qué no un humanismo alternativo- una modernidad alternativa, que reinaugure un universal contrario a la matriz colonial en tanto horizonte humano.

De allí que Said, asertivamente, haya dado en el eje nuclear del problema, señalando la trascendencia del anticolonialismo nacional hacia el liberacionismo radical sin racismo, ni maniqueísmo colonial. La lección de Fanon encuentra en la cultura el eje creativo y en la nación la matriz el antirracismo que no sólo, como vimos más arriba, se expresa en las relaciones sociales interiores, sino también son constitutivas de la geopolítica cultural del capitalismo colonialista.

4. La cultura y el universal resignificado

El cruce entre cultura y anticolonialismo conforma el paraguas bajo el cual nos permitimos construir una lectura atenta a los vínculos entre las obras de Fanon y Mariátegui, sin oscurecer las particularidades de cada una de ellas. Los puntos de intersección entre el peruano y el martiniqueño gravitan en dos niveles, tanto al interior de la tradición anticolonial latinoamericana y caribeña, como en las continuidades que despliega el marco histórico extendido entre la década del ‘20 y los años 60. Dichas intersecciones también se fundan en dos premisas que guían nuestra lectura: la primera, consiste en resaltar que la pregunta del peruano por la literatura indigenista y de Fanon por la cultura nacional, no

constituyen un área o ámbito restringido de su pensamiento, sino el núcleo de su propuesta crítica. La segunda, apunta a reconocer que la relevancia de revisar dichos conceptos no sólo es significativa para comprender sus obras, sino que abre un campo de debate sumamente vigente en torno a las formas posibles de descolonización de los Estados latinoamericanos, como también las perspectivas y prácticas anticoloniales. Estas premisas funcionan en razón de algo que ya hemos señalado anteriormente, a saber, que la cultura al interior de las tradiciones anticoloniales constituye la plataforma desde la cual se ensayan y ajustan los proyectos políticos descolonizadores como respuesta histórica a la continuidad colonial. A continuación, detallaremos resumidamente los cruces y tensiones que reúnen a ambos intelectuales en un lugar discursivo común al interior de la genealogía anticolonial que tiene como marco las continuidades coloniales del siglo XX.

I. El análisis crítico de la cultura que desarrollan expone una sintonía evidente: ambos tienen como premisa –en palabras de Mariátegui– que “el arte no domina la política” sino es parte integrante del desarrollo social de cada pueblo. Por ello, el punto de partida de sus métodos críticos nunca es el arte, sino las escisiones propias de las formaciones sociales que ambos analizan. En Mariátegui, el punto de partida es el reconocimiento de un Perú fragmentado por los distintos modos de producción coexistentes en el Perú. Dicho análisis socioeconómico es el anclaje para un planteamiento que nosotros podemos considerar –retomando las teorías de la dependencia, como también la teoría crítica vinculada a la cultura– como propio de una heterogeneidad estructural característica del desarrollo del capitalismo en los territorios coloniales o de herencia colonial. En el caso de Fanon, su punto de partida metodológico se ubica en las escisiones sociales del colonialismo clásico expresadas, según él, en un maniqueísmo social que divide en zonas incomunicadas e irreconciliables el mundo del colonizador y del colonizado. Dicho maniqueísmo es, para Fanon, la estructura básica del colonialismo clásico en términos económicos, sociales y representacionales.

Estos pivotes estructurales de sus métodos críticos, destraban la división ortodoxa entre los ámbitos de la estructura y la superestructura. Tanto en el peruano como en el martiniqueño, la representación de lo estructural es consustancial con la dimensión supraestructural, es decir, que la cultura y la dimensión subjetiva del espacio social es parte

constitutiva de las heterogéneas condiciones objetivas. De todos modos, ello no significa que exista una determinación totalizadora de la expresión social del fenómeno colonial sobre todos los ámbitos de la vida social.

A su vez, ambos creen en la posibilidad de subvertir las coerciones del colonialismo mediante la agencia de los sectores sociales oprimidos. Dicho proceso de subversión no solo implicaría una transformación de las estructuras sociales, sino también una transformación colectiva del espíritu de una época. De allí que ambos otorguen un rol privilegiado a las generaciones en tanto punta de lanza de estas transformaciones.

II. La cultura se presenta como un espacio formativo y necesario para el horizonte de la descolonización. El método de análisis crítico, literario y cultural, en ambos intelectuales, no se guía por un esquema fijo de clases sociales, ni por las periodizaciones históricas clásicas, sino toma como referencia el proceso interno de desarrollo cultural, en razón de su grado de autonomía (estético y de contenido), es decir, en tanto expresión fidedigna de la nación en formación. No obstante, ello trae variaciones respecto de la dimensión estética que ambos anticolonialistas abordan. Mariátegui reúne la vanguardia estética y la vanguardia política en *Amauta*, proyecto colectivo que consolida la generación indigenista: *Amauta* renueva el arte y la literatura peruana ubicando en su centro al indio como motor de la utopía socialista. La dedicación con que Mariátegui aborda el arte, no sólo supera el ojo crítico de sus contemporáneos, sino también en parte lo que el mismo Fanon hace en *Los condenados...* con la literatura. Dicho abordaje de la dimensión estética, desde un marxismo sensible a la autonomía relativa del arte, convierte al peruano en una de las grandes figuras del pensamiento crítico latinoamericano, incluso único en la profundidad con que aborda el cruce entre lo indígena y el cosmopolitismo.

Lo que ocurre con Fanon en este nivel va por otra vereda, no opuesta sino en paralelo. Sirviéndose del punto de partida estructural, Fanon aborda el problema del arte y la literatura en función del vínculo social que expone, especialmente enfocado en el problema de la representación. En Fanon no existe el nivel de especificidad que observamos en el peruano, no obstante, en su caso, la literatura va más allá de la obra de arte, es decir, su lectura expone una visión del lenguaje en tanto capacidad humana situada, sensible a las coerciones del poder y el racismo, es decir, como aparato fundamental de la

ejecución/subversión del colonialismo. La literatura y el arte, para el martiniqueño, son matrices simbólicas de la experiencia social.

La variable de la profundidad estética nos permite comprender por qué en Mariátegui el eje de su método crítico es la “literatura indigenista” y en Fanon “la cultura nacional”. Pareciera ser que dicha ampliación –de la literatura a la cultura y de lo indigenista a lo nacional– responde al recorrido histórico que ambos evidencian respecto de sus formas individuales que tiene para comprender el desarrollo de un arte: allí, en la delimitación de sus conceptos, cada uno revela sus filiaciones disciplinares como también sus fijaciones intelectuales.

Con todo, vemos que el método crítico de ambos comparte una pesquisa común: atender a los procesos de transformación cultural en curso, en tanto allí se prefigura el sentimiento colectivo de lo nuevo, el posible advenimiento de la nación. Así, tanto Fanon como Mariátegui, mediante sus conceptos de literatura indigenista y cultura nacional, analizan las formaciones discursivas y las estructuras de sentimiento presentes en sus contextos de inserción, las cuales revelan las grietas posibles de las formaciones sociales coloniales, grietas que, de alguna forma, garantizan la posibilidad de concretar una utopía revolucionaria. Es así como la cultura, en tanto ruptura y expresión de lo nuevo, se convierte para ambos anticolonialistas en un espacio creativo y necesario, incluso la condición de posibilidad para imaginar y ensayar políticamente la sociedad postcolonial.

III. Que la cultura sea un punto de partida y no de llegada evidencia que ambos anticolonialistas manejan un concepto abierto de cultura. Dicha apertura es la clave que convierte al concepto de cultura –literatura indigenista y cultura nacional– en un espacio de creación simbólica y social, de imaginación política y, por cierto, de elaboración utópica. Ahora bien, ambos conceptos suponen la existencia de un sujeto modelo, agente del proceso descolonizador. Si pensamos la configuración de este sujeto “político” –o revolucionario en la tradición marxista–, nuevamente emerge la evidente heterodoxia de Fanon y Mariátegui. Ambos complejizan el esquema de clases clásico en razón de los contextos periféricos en que se sitúan. La tendencia, entonces, es hacia afiliar la condición social con otras variables de color local, propias de las formaciones sociales no europeas y de herencia colonial, específicamente, de las zonas culturales que ambos abordan. Que

Mariátegui tome al indio como sujeto del proyecto socialista peruano, no significa una traslación mecánica del esquema de clases de un contexto a otro, vale decir, la sustitución del proletariado por el indio. Me atrevo a señalar que Mariátegui, si bien persiste un interés por pensar el sujeto político en la línea del marxismo occidental, incorpora en su definición elementos que están por fuera de dicha clasificación social y que se articulan (en el sentido de Hall) de tal forma que desemboca en un sujeto político complejo enraizado en el indio. El fundamento de ello radica en la consciente recuperación de la tradición andina –el colectivismo, la reciprocidad, la religión-, el poderoso esquema de valores que dicha tradición expresa en su versión moderna y vanguardista, la cual promete transformar la correlación de fuerzas del “Oncenio”. De esa manera, el indio, en tanto sujeto político, no reemplaza mecánicamente al proletariado, sino presenta sus propios contornos y contenidos ajustados a la heterogeneidad estructural del Perú; características que lo convierten en el agente de la creatividad social que requiere el horizonte descolonizador y socialista propio de dicho contexto.

En el caso de Fanon, el sujeto político corre una suerte similar. En primer lugar, dentro del contexto del esquema colonial clásico –específicamente pensando la Argelia de mediados de siglo-, desplaza la lectura del sujeto político desde el proletariado al lumpenproletariado. Desde allí, piensa un agente más amplio: el colonizado; sujeto que reúne en sí mismo una posición social estructural y una condición sociocultural dada por el colonialismo (la negación a ciertos individuos de un ser, social y cultural). La apuesta de Fanon es hacer confluir dicha posición social del colonizado con la emergente creación de una cultura nacional en tanto espacio identitario, que permita destrabar la geopolítica del colonialismo expresada en la racialización del mundo. Es así como el colonizado no se construye en términos raciales; más bien, en tanto sujeto político, es el resultado del cruce entre una posición social y una condición cultural que conjuga la historia colonial global y la experiencia colonial particular en los territorios nacionales. Por ello, en Fanon, la nación es el espacio donde se desracializa el sujeto político, con el fin de trascender el culturalismo racista impuesto por las tradiciones que le preceden: desde la negritud a las variaciones esencialistas de lo negro encarnadas en las distintas instituciones reivindicativas de la cultura afrodescendiente que señalamos más arriba.

Como puede advertirse, existen en este tercer punto dos tendencias divergentes entre Mariátegui y Fanon. El peruano tiende a racializar en el indio al sujeto político del contexto andino, mientras el caribeño apuesta por la desracialización del sujeto político en la coyuntura de la descolonización argelina. La visión de la raza en cada uno es compleja: Mariátegui releva la importancia del indio para el caso peruano, en desmedro del aporte de otras razas; Fanon, al contrario, sin establecer valoraciones jerárquicas entre los distintos grupos raciales, desestima la importancia de continuar pensando un sujeto político adscrito a una categoría racial de ese orden. Si bien los contextos que ambos intelectuales representan, de por sí, no entregan las claves globales para comprender cada una de estas tendencias, es necesario señalar que en el tránsito de la década del '20 a los '60 existe un giro importante en la valoración del problema racial: la tendencia hacia la superación del determinismo social en clave positivista transforma el mapa del debate sobre las razas y su lugar social, como también las consideraciones respecto de su incorporación a la utopía socialista. Si Mariátegui aparece más “retrasado” en este aspecto, la articulación que él realiza entre el indio y el proyecto nacional peruano lo libera de quedar preso en los marcos del determinismo racial de su época. Es más, tanto en Mariátegui como Fanon, la propuesta de un sujeto político que complejiza la adscripción clasista desemboca en un debate profundo sobre la nación, en tanto utopía de una articulación social anticolonial arraigada en las características geográficas y sociales locales.

IV. Dado este recorrido, consideramos que el problema de la nación constituye uno de los puntos de llegada de nuestra lectura sobre el lugar de la cultura en pensamiento de ambos anticolonialistas a lo largo de este capítulo. La nación, lejos de ser una extensión del nacionalismo, tiene, en el pensamiento de estos intelectuales, un vínculo estrecho con la idea de nación presente en el anticolonialismo latinoamericano, especialmente en sintonía con el legado de José Martí. Dicho legado, que Rojo, Salomone y Zapata (2003) recuperan y reinstalan en el contexto de las teorías postcoloniales y decoloniales, tiene en el concepto de nación del peruano y el martiniqueño, probablemente, los niveles más altos de complejidad y precisión en el debate sobre los nacionalismos y las apuestas descolonizadoras. Para ellos, la nación –distinta del Estado– es el espacio en que una comunidad genera su cohesión interna, florece autónomamente, imagina desde la

plataforma cultural su futuro. Pero también, a su vez, se constituye como la escala indispensable para resistir y disputar políticamente la hegemonía del transnacionalismo capitalista (en el sentido de Wallerstein y Harvey) propio de la modernidad tardía o la llamada globalización. Es así como las tendencias teóricas –en algunos contextos hegemónicas– que se inclinan por una alternativa postnacional, encuentran en los conceptos de nación de Fanon y Mariátegui una inflexión, al menos, problemática. Son estos anticolonialistas, incluso retomados en muchos casos como paradigmas de lo postnacional –especialmente Fanon¹⁰⁵–, quienes postulan una nación por fuera del nacionalismo estrecho, y como espacio de expresión de transformaciones sociales y generacionales más recientes, anclaje de un proyecto de transformación social liberador y descolonizador. A su vez, el horizonte nacional en estos anticolonialistas se entronca con la utopía de una sociedad sin clases, sin racismo, es decir, un socialismo pensado desde los territorios con herencia colonial que enraíza en la cultura los contenidos de su definición. La apuesta por lo nacional, como ya hemos dicho, contraria a la vía nacional propuesta por la Comintern, pareciera ser en estos anticolonialistas la escala de oposición más precisa a la geopolítica de la desigualdad y de la racialización continua en el mapa global. Por ello, podemos decir que este pensamiento anticolonial periférico trae consigo los aportes antirracistas y descolonizadores más significativos dentro de las utopías modernas del socialismo y de la liberación.

V. Es justo señalar que la inclinación, definición y defensa de la escala nacional en Fanon y Mariátegui, no encuentra su frontera en los límites territoriales de una comunidad dada. De hecho, allí radica el mayor peso crítico del tipo de anticolonialismo que ellos encarnan. La importancia de lo nacional en su pensamiento implica un horizonte más allá de la nación, una redefinición de lo universal. La nación para ambos, como ya dijimos, es la escala, el puente hacia un proyecto que trasciende los límites nacionales en razón de una utopía que presupone un alcance global. Es a tal punto crucial dicha transgresión, que notamos que sin ella difícilmente lo nacional por sí sólo podría conllevar una crítica estructural y transformadora del colonialismo o de las herencias coloniales republicanas. Estos

¹⁰⁵ Este postnacionalismo de Fanon leído por los postcoloniales, especialmente por Hommi Bhabha (*El lugar de la cultura*), también encuentra lugar en el Said (*Cultura e imperialismo*) desencantado con el derrotero nacionalista de las jóvenes naciones descolonizadas en los sesenta.

anticolonialistas, repensando lo universal desde los “bordes”, proponen una modernidad y un humanismo alternativo a los marcos del invocado “eurocentrismo”.

Es así como la nación, en tanto expresión cultural y política de una comunidad en formación, constituye la plataforma para un proyecto de alcance universal. Por ello, tal como Fernanda Beigel (“Vida, muerte y resurrección de las teorías de la dependencia”) destaca en la lectura de Said sobre Fanon, ambos expresarían el tránsito desde el nacionalismo a la liberación. Dentro de la gran genealogía del pensamiento anticolonial, podemos ver que Fanon y Mariátegui ejemplifican aquellos contundentes y necesarios tránsitos desde los nativismos de resistencia hacia una política de liberación de alcance global. Si bien el trayecto histórico de ese tránsito no es lineal, ambos muestran el núcleo en que se produce dicha inflexión en dos momentos distintos del pasado siglo XX. Estos intelectuales constituyen una inflexión en esas reemergentes trayectorias, en el flujo y reflujo de las negociaciones identitarias, en función de los proyectos de liberación que reaparecen, una y otra vez, con otros tintes ajustados a cada contexto; no obstante, sin perder su fuerza a lo largo de nuestras recientes historias republicanas, como también en las zonas donde persiste el colonialismo clásico.

José Carlos Mariátegui y Frantz Fanon no apuestan por un Pachacuti (inversión de los órdenes, del colonizador por el colonizado), ellos quieren trascender esas estructuras de violencia básicas tan arraigadas en una nuestras formaciones sociales. Y la transgresión de dicho orden mediante una política anticolonial es primero nacional y luego universal. Tal como dice Flores Galindo sobre Mariátegui y nosotros podríamos extender a Fanon, eso es lo que, lejos de una política de la inversión de las estructuras de poder y dominación, convierte al legado o la tradición inscrita en la utopía andina o la utopía panafricanista, en horizonte y proyecto socialista.

CONCLUSIONES

Quisiera concluir esta lectura acerca de las continuidades y rupturas en el pensamiento anticolonial de José Carlos Mariátegui y Frantz Fanon, retomando algunos ejes centrales que atraviesan esta tesis, aquellos que, paso a paso, funcionan como una suerte de estadios interconectados sin los cuales no hubiese sido posible explorar nuestras propuestas iniciales.

1. Entendemos el pensamiento anticolonial como una genealogía de amplio alcance histórico, geográfico e ideológico que corre en paralelo a los procesos de colonización, desde sus inicios hasta la actualidad. En esta conceptualización de lo anticolonial reconocemos la permanencia de una fuerza histórica contrahegemónica que distintos autores han teorizado desde sus zonas culturales, por ejemplo el cimarronaje cultural (Depestre) o la utopía andina (Flores Galindo), etc. No obstante, este concepto amplio de anticolonialismo no impide que podamos observar, trazar, e incluso, periodizar expresiones diferenciales en las trayectorias anticoloniales, dado que ello es parte de la heterogeneidad inherente a la genealogía anticolonialista. En el caso de esta tesis pudimos abordar el anticolonialismo como una formación discursiva dinámica que en sí misma alberga otras formaciones discursivas específicas. El pensamiento anticolonial de José Carlos Mariátegui y Frantz Fanon nos lo demostraron. La trayectoria que ellos componen refleja la continuidad evidente, desde la década del veinte a la del sesenta, de un tipo de anticolonialismo que se expresa en la mirada universalista y revolucionaria que hace del diagnóstico de la continuidad colonial y de la crítica cultural la plataforma de un proyecto de liberación. Este anticolonialismo emerge del diálogo, apropiación y actualización de las tradiciones de resistencia que les preceden: la utopía andina en el Perú, la negritud en el Caribe transatlántico. Y, a su vez, adquiere una voz de gran impacto mediante el reconocimiento de su lugar de enunciación periférico, los conflictos y tensiones propias de la heterogeneidad de sus zonas culturales, las cuales, para ellos, mucho tienen que decir respecto de la construcción de una modernidad alternativa.

2. Por ello, el diálogo que nosotros proponemos entre las zonas culturales del Caribe y la zona andina, siguiendo la cartografía cultural regional realizada por el dominicano Pedro Henríquez Ureña, nos devuelve al problema de la unidad en la diversidad. Ciertamente, la zona andina y el Caribe tienen distintas trayectorias coloniales y formas de

relación con el Estado republicano. La zona andina es parte de los procesos de independencia decimonónicos, el Caribe del legado colonial hasta mediados del siglo XX. No obstante, ambas zonas comparte una trayectoria histórica de continuidad colonial y de formaciones sociales racializadas que trascienden esas diferencias en su historia política. Es por ello que la continuidad colonial –en el Caribe mediante el colonialismo clásico y en la zona andina vía la permanencia colonial en el la república– es compartida y se refleja tanto en las escisiones estructurales de sus sociedades como en la permanente situación de dependencia. Así es como, en el plano cultural –a saber, la relación entre la herencia, la tradición y lo moderno– esas características se comparten y hacen que el terreno de la cultura sea una plataforma desde la cual se lidia con ellas, así como también se piensa y se recrea la utopía. Mariátegui y Fanon lo ejemplifican magistralmente. Esas sintonías como consecuencia de la continuidad colonial son parte de su imaginación política.

3. La variable de la continuidad colonial en ambas zonas culturales, como también la crítica y diagnóstico que sus intelectuales realizan sobre dicha realidad, en Fanon y Mariátegui se expresa –he aquí un elemento de permanencia en ambos anticolonialismos– en la alianza permanente que ellos desarrollan entre cultura, nación y liberación, donde la descolonización es una fase necesaria de ese proceso. En los contextos de dependencia en que ellos se sitúan, la formación de una nación resulta una fase fundamental para el desarrollo de la descolonización. Pero la nación, no puede ser creada sobre la nada o de forma artificial, ella debe expresar el sentimiento de una colectividad que se reconoce conjuntamente en una tradición pasada y un futuro posible. Es por ello que, en el caso de Mariátegui, la cultura y la literatura son las herramientas primordiales para concretar un sentimiento colectivo y una expresión particular de la nación. Su insistencia en la necesidad de la peruanización va en esa dirección: peruanización que aparece como condición de posibilidad para la instalación del socialismo peruano. En el caso de Fanon, y principalmente por su crítica la división racista del mundo que el colonialismo ha impreso a escala global, la creación de una nación, vía la cultura nacional, es también la posibilidad de superar el maniqueísmo social de los territorios dependientes y también de desracializar las relaciones sociales, las opresiones y sus consecuencias a escala mundial. Por ello la cultura no se entiende de forma separada en esta formación anticolonialista sino como un elemento fundamental de la cadena del proyecto descolonizador.

4. Pero la cultura no solo existe en el pensamiento de estos intelectuales relacionada a la nación y la liberación. Tiene también, dada su importancia, un tratamiento particularizado que se traduce en un método crítico central para sus diagnósticos y proyecciones. De allí que ambos dediquen una parte importante de su obra a pensar la cultura, la literatura y el arte. Sus métodos críticos parten del reconocimiento de las escisiones propias de sus formaciones sociales –la costa, la sierra y la montaña en el caso de Mariátegui, el maniqueísmo social de la zona del ser y no ser en el caso Fanon- para ver cómo las expresiones simbólicas comienza a resquebrajar la experiencia de un mundo compartimentado. En la literatura y el arte, para ambos, se expresa la fuerza de lo nuevo, se inaugura la posibilidad de representar y reorganizar el sistema de valores de esas formaciones sociales escindidas. Por ello el análisis de la literatura y el arte funciona en sus métodos críticos como la lectura de una suerte de estructura de sentimiento (Williams) que comienza a formarse como preparación de un horizonte postcolonial. Pero también, dicha aproximación al arte y la literatura, especialmente en lo que concierne a la literatura indigenista y la cultura nacional, trae consigo, al igual que en la tradición crítica latinoamericana, el reconocimiento de un sujeto social portador de las posibilidades de transformación: el indio en el caso de Mariátegui, el colonizado –sin identidad racial– en el caso de Fanon. Este sujeto social, en tanto sujeto político, es entendido en el sentido de Stuart Hall como una articulación entre la condición social (de clase) y la condición cultural (dada por el contexto de dependencia colonial). Es así como desde sus métodos críticos, ambos intelectuales no sólo analizan las expresiones culturales como estructuras de sentimiento, sino precisamente desde allí construyen los fundamentos de su teoría descolonizadora. En términos de las rupturas que existen en el paso de Mariátegui a Fanon, evidentemente la opción desracializadora del horizonte descolonizador constituye una novedad.

5. Que el proceso descolonizador requiera de la nación para llevarse a cabo no significa que su límite quede circunscrito a dichos nuevos territorios nacionales. Ambos intelectuales están pensando en un más allá de la nación, es decir, una transformación global que trasciende las formas de opresión de la modernidad instrumental y colonialista hacia una modernidad alternativa postcolonial. La nación es un punto de partida en ese proceso y no un punto de llegada. Por ello, el horizonte de este anticolonialismo trae

consigo la proyección del socialismo (en el caso de Mariátegui) y de la sociedad postcolonial (en el caso de Fanon). Así, la utopía no radica en la resistencia nativista (la restauración del pasado), sino en una política de la liberación a escala global.

6. Este trabajo por su carácter exploratorio deja sin resolver una serie de preguntas que podrían abordarse en investigaciones futuras que enumero a continuación. En primer lugar, qué otros intelectuales, tanto caribeños como latinoamericanos, podrían sintonizarse con el anticolonialismo de Fanon y Mariátegui. Provisoriamente pensamos que, por ejemplo, George Lamming y Paulo Freire podrían ser productivos para engrosar o bien replantear esta trayectoria propuesta. En segundo lugar, sería interesante ver qué ocurre del sesenta en adelante en la zona andina y el Caribe. Nuestra deuda con el pensamiento anticolonial contemporáneo queda abierta respecto de las tensiones que el indianismo tiene con este anticolonialismo más clásico y cuáles son las continuidades que se observan, como también lo que ocurre con nuevas formulaciones anticoloniales en el Caribe y el vínculo más específico de las ideas que trabajamos acá, por ejemplo con la *creolité* de Chamoiseau, Confiant y Bernabé. En tercer lugar, resulta necesario en lo que concierne a la propuesta de un universal alternativo desde la periferia, pensar la contribución de los discursos feministas (blanco, negro, indígena) en esta resignificación del horizonte universal y humano y, en la línea de Silvia Rivera Cusicanqui, cruzar la crítica al colonialismo interno con la reproducción de las instituciones y discursos del patriarcado, es decir, que la descolonización también debiese consistir en una despatriarcalización. En cuarto lugar, indagar de formas más específicas cuáles son las contribuciones posibles como también las limitaciones de este anticolonialismo en el contexto posneoliberal de nuestra región. Sin duda Mariátegui y Fanon siguen siendo pensadores plenamente actuales para pensar las continuidades coloniales en nuestro “aquí y ahora”, pero también, limitados por sus propios momentos de producción.

Con todo, esperamos que estas reflexiones contribuyan a pensar las genealogías del anticolonialismo desde su condición heterogénea, estrechar las experiencias de las distintas zonas culturales que aún mantienen la huella de la experiencia colonial, en función de un reconocimiento de nuestras continuidades con ese pasado y de un futuro que se inscriba en un proyecto global de liberación. En ese derrotero sabemos, tal como Mariátegui decía en “El punto de vista antiimperialista”, que si las coerciones (territoriales, económicas y

simbólicas) son diferenciadas, las estrategias alternativas no pueden ser homogéneas. Allí radica la relevancia de continuar el diálogo con estos y otros intelectuales.

Referencias bibliográficas

- Acha, Omar & Antonio, Débora. “Cartografías y perspectivas del ‘marxismo latinoamericano’”. *A Contracorriente: Revista de Historia Social y Literatura en América Latina*. 7.2 (2010): 210-256. En: http://www.ncsu.edu/acontracorriente/winter_10/articles/Acha_DAntonio.pdf
- Albó, Xavier & Barrientos, Raúl. *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: CIPCA/Aruwiyiri, 1993.
- Altamirano, Carlos. “Intelectuales: nacimiento y peripecia de un nombre”. *Nueva Sociedad* 245 (2013): 38-53.
- Antileo, Enrique. Nuevas formas de colonialismo: diáspora mapuche y el discurso de la multiculturalidad. Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericano. Santiago de Chile: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2012
- Antileo, Enrique. “Migración Mapuche y continuidad colonial”. VVAA. *Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Santiago de Chile: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. 193-213.
- Amin, Samir. “Introducción: Frantz Fanon en África y Asia”. En Fanon, Frantz. *Pieles negras, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009.
- Anderson, Perry. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México: Siglo XXI, 2011.
- _____. *Tras las huellas del Materialismo histórico*. México: Siglo XXI, 2013.
- _____. *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en Occidente*. Barcelona: Fontamara, 1981.
- Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza, 2006
- Aricó, José. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y presente, 1978.
- _____. *Marx y América Latina*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la participación, 1980.
- Bhabha, Hommi K. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002.
- Beberly, Jhon. “El ultra izquierdismo: enfermedad infantil de la academia”. *Cuadernos de Literatura* 35 (2014): 18-27.
- Beigel, Fernanda. “Vida, muerte y resurrección de las teorías de la dependencia”. *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*. VVAA. Buenos Aires: CLACSO, 2006. 287-326.

- _____. “Mariátegui y las antinomias del indigenismo”. *Utopía y praxis latinoamericana* 13 (2001): 36-57.
- _____. “Una mirada sobre otra: el Gramsci que conoció Mariátegui”. *Estudios de Sociología* 18.19 (2005): 23-49.
- _____. “Las identidades periféricas en el fuego cruzado del cosmopolitismo y el nacionalismo”. *Pensar a Contracorriente I*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2005. 70-100.
- _____. *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui*. Buenos Aires: BIBLOS, 2003.
- Benítez Rojo, Antonio. *La isla que se repite*. Barcelona: Casiopea, 1992.
- Bénot, Ives. “La descolonización de África francesa (1943-1962)”. *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: del exterminio al arrepentimiento*. Dir. Marc Ferro. Madrid: La esfera de los libros, 2005. 611-659.
- Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant. “Nos proclamamos ‘créoles’” (1989). *Literatura Francófona II. América*. Comp. Laura López Morales. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. 77-102.
- Bernand, Carmen. “Mestizos, mulatos y ladinos en Hispanoamérica: un enfoque antropológico de un proceso histórico”. En: Miguel León Portilla (coord.) *Motivos de la antropología americanista*. Indagaciones en la diferencia. México: FCE, 2001.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: Nueva Imagen, 1981.
- Bourdieu, Pierre. *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba, 2000.
- _____. *Argelia 60*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2006.
- _____. *Antropología de Argelia*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 2010.
- Bosch, Juan. *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe frontera imperial*. México: Fundación Juan Bosh/Miguel Ángel Porrúa Editor, 2009.
- Cardoso, Fernando Henrique & Faletto, Enzo. *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- Carmagnani, Marcelo. *Estado y sociedad en América Latina 1850-1930*. Barcelona: Crítica, 1984.
- Castro, Juan E. de. “¿Fue José Carlos Mariátegui un racista?”. *A Contracorriente* 7.2. (2010): 80-91. En:
http://www.ncsu.edu/project/acontracorriente/winter_10/articles/de_Castro.pdf

- Césaire, Aimé. *Cuaderno de un retorno al país natal*. En *Poesías*. La Habana: Casa de las Américas, 1969
- _____ : “Carta a Maurice Thorez” en *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006
- _____ : “Discurso sobre el colonialismo” en *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006
- _____ : “Discurso sobre la negritud: Negritud, etnicidad y cultural afroamericanas.” en *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006
- _____ : *Una tempestad*. En *La tragedia del rey Christophe, Una tempestad*. Barcelona: Barral, 1972
- Chamoiseau, Patrick y Édouard Glissant. “Carta abierta al ministro del interior de la República Francesa con motivo de su visita a Martinica”. *Revista Crítica de Literatura latinoamericana*, (2005). En: <http://www.katatay.com.ar/art/11.html>, 2005.
- Chang-Rodríguez, Eugenio. “José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo”. *América sin nombre* 13.14. (2009): 103-112.
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte, 1994
- _____. *Sobre literatura y crítica latinoamericana*. Caracas: Ediciones de la facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, 1982.
- Cueva, Agustín. *El desarrollo del capitalismo en América Latina*. México: Siglo XXI, 1977.
- De Oto, Alejandro. *Frantz Fanon: Política y poética del sujeto postcolonial*. México: Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2003.
- _____ : “Frantz Fanon en el siglo. Sobre ciertas persistencias en el pensamiento latinoamericano”. *Revista anual de la Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas* 11.2 (2009): 21-30.
- _____ : “Lugares fanonianos de la política: de la lengua al cuerpo y del cuerpo a la cultura nacional”. *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX* Oliva, Elena, Lucia Stecher y Claudia Zapata (eds.). Buenos Aires: Corregidor, 2013. 67-96.
- Delich, Francisco. “La teoría de la revolución en Frantz Fanon”. *Pasado y Presente* 4 (1964): 338-347.
- Depestre, René. *Buenos días y adiós a la negritud*. Casa de las Américas: La Habana, 1986.

- Díaz Polanco, Héctor. *Elogio a la Diversidad*. México: Siglo XXI, 2006.
- Fanon, Frantz. *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Madrid: Akal, 2009.
- _____ : *Los condenados de la tierra*. FCE: México, 2001.
- _____ : *Sociología de una revolución*. México, DF: ERA, 1968.
- _____ : *Por la revolución africana*. México, DF: FCE, 1965
- Fanon, Joby. *Frantz Fanon, De la Martinique à l'Algérie et à l'Afrique*. Paris: L'Harmatan, 2004.
- Fanon-Mendès France, Mireille. "El aporte de Frantz Fanon dentro del proceso de liberación de los pueblos". En: <http://www2.rebellion.org/noticia.php?id=131993>.
- Fernández, Osvaldo. *Itinerario y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*. Santiago de Chile: Quimantú, 2010.
- _____ : "Marx y el 'marxismo latinoamericano'". *Plural. Revista del Instituto para el nuevo Chile* (3): 5-17. En: <http://www.socialismo-chileno.org/plural/plural3.pdf>
- Fernández Retamar, Roberto. *Todo Calibán*. Callejón: San Juan de Puerto Rico, 2003.
- _____ : "El Caribe, tras cincuenta años de revolución cubana". Conferencia inaugural, leída el 3 de diciembre de 2008 en el Aula Magna de la Universidad de La Habana, de la III Conferencia Internacional 50 años de la Revolución Cubana y su impacto en el Caribe. En: (<http://www.uh.cu/sitios/cat-caribe/images/ficheros/EL-CARIBE-TRAS-CINCUENTA-ANNOS-DE-REVOLUCIN-CUBANA.pdf>)
- _____ . "Fanon y América Latina" (epílogo). *Los condenados de la tierra* Frantz Fanon. La Habana: Casa de las Américas, 2011. 269-281.
- Ferro, Marc (Dir.). *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: del exterminio al arrepentimiento*. Madrid: La esfera de los libros, 2005.
- _____ : "La conquista de Argelia". *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: del exterminio al arrepentimiento*. Dir. Marc Ferro. Madrid: La esfera de los libros, 2005. 557-595.
- _____ : "En Argelia: del colonialismo a la víspera de la insurrección". *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: del exterminio al arrepentimiento*. Dir. Marc Ferro. Madrid: La esfera de los libros, 2005. 597-659.
- Figueiredo, Eurídice. "Construcciones identitarias: Aimé Césaire, Édouard Glissant y Patrick Chamoiseau". *El archipiélago de las fronteras externas*. Ed. Ana Pizzaro. Santiago de Chile: USACH, 2002. 33-53.

- Flores Galindo, Alberto. *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo, 2008.
- _____. *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*. Lima: Centro de Estudios para la Promoción del Desarrollo, 1980.
- _____. “Los intelectuales y el problema nacional”. *7 ensayos. 50 años de historia*. VVAA. Lima: Amauta, 1981.
- Franco, Carlos. *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*. Lima: Centro de estudios para el desarrollo y la participación, 1981.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 2010.
- Gibson, Neil (Ed.). *Rethinking Fanon. The Continuing Dialogue*. New York: Humanity Books, 1999.
- Girvan, Norman. *El pensamiento de la dependencia en el Caribe anglófono*. Revista Mexicana del Caribe, año X, núm. 19, 2005, pp. 7-55.
<http://www.normangirvan.info/wp-content/uploads/2007/09/cdt-spanish-2005.pdf>
- González Casanova, Pablo. *Sociología de la explotación*. México: Siglo XXI, 1970.
- _____: “Colonialismo interno (una redefinición)”. *La historia marxista hoy. Problemas y perspectivas* comp. Borón, Atilio, Javier Amadeo y Sabrina González. México: CLACSO, 2006. 409-434.
- Gordon, Lewis R., T. Denan Sarpey-Whiting and Renee T White. (Eds.). “Five stage on Fanon’s studies”. *Frantz Fanon: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 1996.
- _____. “A través de la zona del no ser”. *Piel negra, máscaras blancas*, Frantz Fanon. Madrid: Akal, 2009.
- Gramsci, Antonio. *Cultura y literatura*. Península: Madrid, 1967.
- _____. *La formación de los intelectuales*. México: Grijalbo, 1967.
- Grüner, Eduardo. “Una introducción alegórica a Jameson y Žižek”. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Jameson, Frederic y Slavoj Žižek. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (Eds.). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica, 2002.
- _____. *Cómo cambiar el mundo*. Barcelona: Crítica, 2011.
- _____. *Revolucionarios*. Barcelona: Crítica, 2010.

- Hale, Charles A. "Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930". En *Historia de América Latina. 8: América Latina: cultura y sociedad 1830-1930*, editado por Leslie Bethell. Barcelona: Crítica, 1991, 1-64.
- Hall, Stuart. *Sin garantías. Trayectorias y polémicas en estudios culturales*. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (Eds.). Popayán, Colombia: Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador, Envión Editores, 2010.
- Henríquez Ureña, Pedro. *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*. Buenos Aires: Babel, 1928. Edición virtual Cielo Naranja (www.cielonaranja.com), julio, 200
- _____. "La utopía de América". *La utopía de América*. Biblioteca Ayacucho: Caracas, 1978.
- James, C.R.L. *Los jacobinos negros*. FCE: México, 2003.
- _____. "Apéndice". *Los jacobinos negros*. Buenos Aires: RyR, 2013.
- Jameson, Frederic y Slavoj Žižek. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- Lacoste, Yves. "La cuestión postcolonial". *Heródote* 120. En: <http://www.diplomatie.gouv.fr/es/IMG/pdf/0704-LACOSTE-ES.pdf>
- Lagos, Felipe. *José Carlos Mariátegui y la primera hora del Marxismo Latinoamericano. El análisis de clase en los Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Tesis para optar al título de Sociólogo. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, 2008.
- _____. *Las heterodoxias de la tradición en José Carlos Mariátegui. Marxismo y vanguardismo cultural en el Perú de los años veinte*. Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2009.
- Lamming, George. *En el castillo de mi piel*. La Habana: Casa de las Américas, 1979.
- _____. *Los placeres del exilio*. La Habana: Casa de las Américas, 2007.
- _____. "La educación occidental y el intelectual caribeño". *Regreso, regreso al hogar. Conversaciones II*. San Martín: House of Nehesi editores, 2000.
- _____. "Regreso, regreso, regreso al hogar". *Regreso, regreso al hogar. Conversaciones II*. San Martín: House of Nehesi editores, 2000.
- Landa, Ladislao. "Pensamientos indígenas en nuestra América". *Crítica y teoría del pensamiento social latinoamericano*. Buenos Aires: CLACSO, 2006. 11-75.

Lander, Edgardo (comp.). *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

Lao-Montes, Agustín. “Fanon y el socialismo del siglo XXI: Los condenados de la tierra y la nueva política de des/colonialidad y liberación”. *Los condenados de la tierra* Frantz Fanon. La Habana: Casa de las Américas, 2011. VII-XLVI.

_____. “Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina”. *Universitas humanística* 68 (2009): 207-246.

Löwy, Michel. *El marxismo en América Latina*. Santiago de Chile: Lom, 2007.

Mariaca, Guillermo. “La fundación de la crítica. José Carlos Mariátegui”. *El poder de la palabra. La crítica cultural hispanoamericana*. Santiago de Chile: Tajamar, 2007.

Mariátegui, José Carlos. *Mariátegui total*. Tomo 1 y 2. Lima: Amauta, 1994.

_____. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Santiago de Chile: Quimantú, 2008

Martí, José. “Nuestra América”. *Nuestra América*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2005.

Mearle, Marcel. “El anticolonialismo”. *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: del exterminio al arrepentimiento*. Dir. Marc Ferro. Madrid: La esfera de los libros, 2005. 727-769.

Melis, Antonio. “Mariátegui. El primer marxista de América” [1967]. *Mariátegui. Tres estudios*. Lima: Biblioteca Amauta, 1971. 11-49.

Memmi, Albert. *Retrato del colonizado*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1986

_____. “La vida imposible de Frantz Fanon”. *Nuevos Aires* 8. 2. (1972): 65-86.

Millalén, José, Pablo Marimán, Rodrigo Levil, Sergio Caniuqueo. *¡...Escucha, winka...!*. Santiago de Chile: LOM, 2006.

Mignolo, Walter. “Frantz Fanon y la opción decolonial: el conocimiento y lo político”. En Fanon, Frantz. *Pieles negras, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009.

_____. “Colonialidad, capitalismo y hegemonía epistémica”. *Culturas imperiales, experiencias y representación en América, Asia y África* (coord.) Ricardo Salvatore. Rosario: Beatriz Viterbo Editora, 2005.

_____. “La colonización del Lenguaje y de la memoria: complicidades de la letra, el libro y la historia”. *Discursos sobre la “invención” de América* ed. Iris M. Zavala. Amsterdam: Rodopi, 1992.

Moraña, Mabel (ed.). *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1997.

- Oliva, Elena, Lucia Stecher y Claudia Zapata (eds.). *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*. Buenos Aires: Corregidor, 2013.
- Oliva, Elena, Lucia Stecher, Claudia Zapata (eds.). *Aimé Césaire desde América Latina*. Santiago de Chile: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2011.
- Ortíz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978.
- _____. “Ni racismo ni xenofobias”. *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos* Jorge Schwartz. México: Fondo de Cultura Económica, 2002. 678-680.
- Pierre-Charles, Gerard. *El Caribe contemporáneo*. México: Siglo XXI, 1998.
- Pizarro, Ana (ed). *El archipiélago de las fronteras externas*. Santiago de Chile: USACH, 2002.
- Pratt, Mary Louise. *Ojos imperiales*. México: FCE, 2010.
- Price Mars, Jean. *Así habló el tío*. República Dominicana: Editorial Manatí, 2000 (1928)
- Rabaka, Reiland. *Forms of Fanonism: Frantz Fanon’s Critical Theory and the Dialectics of Decolonization*. Lanham, MD: Lexington Books, 2010.
- Rabotnikof, Nora. “Recordando sin ira: memoria y melancolía en la relectura de Franz Fanon”. *Revista internacional de filosofía política* (20): 73-90.
- Rama, Ángel. *La transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI, 1982.
- _____. *La ciudad letrada*. Santiago de Chile: Tajarar editores, 2004.
- Restrepo, Eduardo y Alex Rojas. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán, Colombia, Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2010.
- Rivera Cunsicanqui, Silvia. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: La mirada salvaje/Piedra rota, 2012.
- _____. *Ch’ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- _____ y Boaventura Sousa Santos. “Conversa del mundo” [video]. La Paz: ALICE, 2014. En línea: <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>
- Rojo, Grínor. *Globalización e identidades nacionales y postnacionales... ¿de qué estamos hablando?*. Santiago de Chile: Lom, 2006.

_____. *De las más altas cumbres. Teoría crítica latinoamericana moderna (1976-2006)*. Santiago de Chile: LOM, 2011.

_____. “Fanon leído por Bhabha: notas críticas”. *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX* Oliva, Elena, Lucia Stecher y Claudia Zapata (eds.). Buenos Aires: Corregidor, 2013. 241-254.

_____. Alicia Salomone y Claudia Zapata. *Postcolonialidad y nación*. Santiago de Chile: LOM, 2003.

Said, Edward. *Representaciones del intelectual*. Barcelona: Paidós, 1996.

_____. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama, 2004.

_____. *Orientalismo*. Madrid: Debate, [1978] 2002.

_____. “Traveling Theory Reconsidered”. *Rethinking Fanon. The Continuing Dialogue* (Ed.) Neil Gibson. New York: Humanity Books, 1999. 197-214.

_____. “Teoría ambulante”. *El mundo, el texto y el crítico*. Barcelona: DeBolsillo, 2008. 303-330.

Sánchez Vásquez, Adolfo. “La utopía del fin de la utopía”. *A tiempo y destiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003. 545-566.

Sanhueza, Marcelo. “Violencia, contraviolencia: descolonización y reinterpretación del marxismo revolucionario en *Los condenados de la Tierra* de Frantz Fanon”. *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX* Oliva, Elena, Lucia Stecher y Claudia Zapata (eds.). Buenos Aires: Corregidor, 2013. 185-218.

Schmidt-Welle, Friedhelm (ed.). *Antonio Cornejo Polar y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana /Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut PK, 2002.

Schwartz, Jorge. *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*. México: FCE, 2002

Stecher, Lucía. “Las máscaras del deseo interracial: Fanon y Capécia”. *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX* Oliva, Elena, Lucia Stecher y Claudia Zapata (eds.). Buenos Aires: Corregidor, 2013. 255-280.

Ticona, Esteban. “El ‘racismo intelectual’ en el Pachakuti. Connotaciones simbólicas de la presidencia de Evo Morales”. *Ciencia y Cultura* 18 (2006): 87-102.

- _____. "La producción del conocimiento descolonizador en contextos del colonialismo interno. El caso de Fausto Reinaga en Qullasuyu-Bolivia". *Integra Educativa* 1.3. (2010): 37-48.
- _____. "Fanon y el compromiso político de los intelectuales. Homenaje a los 50 años de su muerte (1961-2011)". *La migraña: revista de análisis político* 4.1. (2012): 62-71.
- Todorov, Tzvetan. "La tortura durante la guerra de Argelia", *Letras Libres* (2002). Recuperado de: <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/la-tortura-durante-la-guerra-de-argelia>.
- Ureña Rib, Pedro. "Estudio de la visión de la esclavitud en los martiniqueños hacia fines del siglo XX". *Cuadernos Interculturales* 3. 5 (2005): 67-81.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of world-systems research* VI. 2. (2000): 342-386.
- _____. "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina". *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* Ed. Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO, 2000. 201-246.
- _____. "'Raza', 'Etnia' y 'Nación' en Mariátegui: Cuestiones Abiertas". *José Carlos Mariátegui y Europa: El otro aspecto del descubrimiento* Encuentro internacional. Lima: Amauta, 1993. 167-188.
- _____. "Prólogo. José Carlos Mariátegui: Reencuentro y balance". *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* José Carlos Mariátegui. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2007. XI-CXII.
- Vega Ramos, María José, "Frantz Fanon y los estudios literarios postcoloniales". *Epos* 17 (2001): 351-379.
- _____. *Imperios de papel. Introducción a la crítica poscolonial*. Barcelona: Crítica, 2003.
- Wallerstein, Immanuel. *El moderno sistema mundial*. México: Siglo XXI, 2003.
- _____. *El capitalismo histórico*. México: Siglo XXI, 1988.
- _____. *Geopolítica y geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial*. Barcelona: Kairós, 2007[1991].
- _____. "El CNA y Sudáfrica. Pasado y futuro de los movimientos de liberación en el sistema mundial". *Conocer el mundo, saber el mundo: El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*. México: Siglo XXI, 2002 [1999]. 24-40.

_____. “Prefacio: Leer a Fanon en el siglo XXI”. *Pieles negras, máscaras blancas* Frantz Fanon. Madrid: Akal, 2009. 29-37.

Williams, Eric. *Capitalismo y esclavitud*. La Habana: Editorial de Ciencias sociales, [1964]

Williams, Raymond. *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Península, 1997

_____. *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001

Ybarra Enríquez, María Concepción. “La Argelia independiente: entre el socialismo y el fundamentalismo religioso”. *Annales de Historia Contemporánea* 15 (1999) 55-73

Zapata, Claudia. *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Quito: Abya Yala, 2013.

_____. “Lo particular y lo universal en el pensamiento de Frantz Fanon. Contrapunto con la intelectualidad indígena contemporánea” *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX* Oliva, Elena, Lucia Stecher y Claudia Zapata (eds.). Buenos Aires: Corregidor, 2013. 97-124.