

Una revisión histórica con poderes curativos

Mariátegui leído desde la perspectiva andina de José

Luis Ayala

Raquel Alfaro

University of North Carolina at Pembroke

Abstract

This article deals with José Luis Ayala's book *Mariátegui y la guerra del Chaco* [Mariátegui and the Chaco War, 2014]. This writer and *yatiri* confronts us with an unclassifiable final product which goes beyond the guidelines of traditional literary genres. The article discusses the relationship between the textual peculiarity of Ayala's book and its singular purpose: the healing of our historical understanding of the Chaco War. Specifically, the healing of historical trauma left in the wake of the War.

Keywords

Chaco War, historical healing, long memory, short memory, yatiri

Resumen

Este artículo aborda la lectura del libro del escritor y *yatiri* José Luis Ayala: *Mariátegui y la guerra del Chaco* (2014). Ayala nos arranca de espacios

escriturales familiares y nos enfrenta a un producto final inclasificable que escapa a los lineamientos de los géneros literarios tradicionales. El artículo analiza y discute la relación entre la peculiaridad de este texto y su singular propósito: la *curación* de nuestra comprensión histórica de la guerra del Chaco. Concretamente, la curación del trauma histórico que dejó la guerra.

Palabras claves

curación histórica, guerra del Chaco, memoria corta, memoria larga, yatiri

Quiero iniciar este artículo con dos aclaraciones necesarias. La primera está referida a José Luis Ayala y su obra. Es forzoso, creo, familiarizar al lector con la figura de este escritor peruano (Puno 1942), quien no obstante de tener una amplia producción que comprende ensayos de diversa índole, crónicas, obras narrativas y poesía,¹ es poco conocido en los circuitos académicos bolivianos, mas no debido (al menos por completo) a su extranjería, sino por su distancia frente a la academia en general. Ayala, quien es además un *yatiri* (médico andino), como escritor parte de la premisa de que los géneros, cualesquiera sean estos, la mayoría de las veces obstaculizan la expresión en lugar de facilitarla. De allí que él, en todo momento, rompa con esquemas y proponga nuevas formas escriturales. Un ejemplo de ello es la *cronivela*, un tipo de narración introducido y nutrido por este autor, que combina dos expresiones literarias distintas: crónica (una relación *verídica* de hechos, organizada de manera cronológica y con un fuerte componente subjetivo)² y

¹ Como ya se mencionó, la producción de José Luis Ayala es vasta. Sin embargo, podemos mencionar entre sus textos más importantes los siguientes: *Canto sideral* (1984); *Pacha Mama* (1986); *Wancho Lima (croninovel)* (1989); *Yo fui canillita de José Carlos Mariátegui* (1990); *Política cultural y política para la cultura* (1992); *El cholo Vallejo* (1994); *Carlos Oquendo de Amat. Cien metros de biografía, crítica y poesía de un poeta vanguardista itinerante. De la subversión semántica a la utopía social* (1998); *Literatura y cultura aymara* (2003) y *Cábala para inmigrantes* (2005).

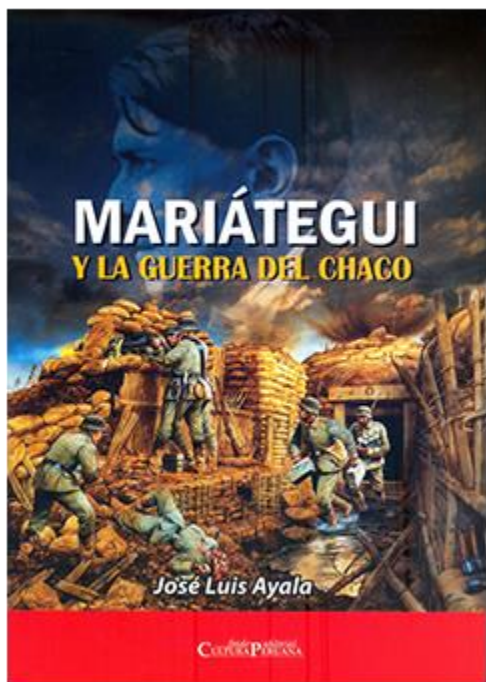
² Desde sus primeras expresiones en América, la crónica tuvo la pretensión de ser una narración verídica de los hechos. No obstante, incluía frecuentemente elementos (leyendas, juicios de valor, prejuicios, etc.) que provocaban su peligrosa desviación hacia la esfera ficcional. Este es el caso, por ejemplo, de las crónicas coloniales de Indias. Curiosamente Ayala le devuelve esa licencia a la crónica y con ella, al parecer, una fuerza seductora que le cambia el rumbo: la proyecta hacia fines descolonizadores.

novela (narración ficcional que si se vincula con hechos reales, lo hace de modo meramente tangencial). Esto con la finalidad de abrir el cuerpo de la crónica (versión histórica oficial) a contenidos externos (provenientes de memorias colectivas) y dar paso así no solo a narraciones alternativas, sino y principalmente a revisiones históricas.³ Prácticas escriturales *sui generis*, como la señalada, perturban las esferas académicas, provocando que la obra de Ayala muchas veces sea recibida con reparos, mientras en otras, sea simplemente rechazada. La segunda aclaración precisa como antesala de este artículo se halla ligada a los motivos que me llevan a situar una obra peruana en una publicación abocada a estudios bolivianos como es el *Bolivian Studies Journal*.

El texto de Ayala, objeto de análisis en este ensayo, gira en torno a un evento clave en la historia boliviana por cuanto está imbricado con uno de los momentos fundacionales de la nación: la guerra del Chaco (1932-1935). La temática del texto entonces determinaría la pertinencia de su inclusión en el diálogo en torno a ese conflicto bélico. Esto por una parte. Por otra y apoyado en la interpretación de Mariátegui, este libro sugiere que el conflicto del Chaco no es un problema que involucra exclusivamente a los países en litigio –vale decir Bolivia y Paraguay–, sino que incumbe a Latinoamérica en su conjunto. De donde se deriva la invitación hecha por el autor a imaginar la región andina más allá de las fronteras nacionales que la dividen y a problematizar la *comunidad imaginada* de la nación al promover su contacto tenso con *comunidades reales* y con enclaves históricos. Lo anotado, pienso, borra la impresión de arbitrariedad en la inclusión de la voz de un escritor peruano en esferas de debate nacional en tanto se trata de un autor andino que, además, propone una cartografía distinta que trasciende límites territoriales.

Mariátegui y la guerra del Chaco, por todo lo anotado, constituye –para los lectores criollo-mestizo– un desafío, en la medida en que nos arranca de espacios escriturales familiares y nos enfrenta a un producto final inclasificable. No podemos decir que se trata de un ensayo académico ni tampoco de una crónica literaria, ni siquiera –como sugiere el propio Ayala– de una *cronivela*.

³ La *cronivela* titulada *Este cautiverio y agonía sin fin* (2011) ilustra lo anotado. En ella Ayala reescribe la gran rebelión de 1781, contando los hechos desde la perspectiva de un personaje ficcionalizado: el hijo menor del caudillo indígena Tupac Amaru, para revelar la importancia de este suceso cara a la conformación de una conciencia histórica colectiva.



Diseño y diagramación: Ausberto Medina Rodríguez,
sobre un óleo de Hernán Gil

Si bien este libro se propone también facilitar una revisión histórica, no lo hace a partir de una crónica pre-existente sujeta a ser alterada con elementos de orden ficcional, sino más bien recogiendo una serie de marginalidades discursivas no ficcionales que van tejiendo una historia del Chaco distinta a la hegemónica. Aquí una gama de discursos no ficcionales (notas periodísticas, epístolas, testimonios, registro iconográfico, etc.)⁴ se van articulando de manera libre y sin seguir un orden cronológico y/o tener una dirección definida

⁴ Ayala presenta artículos y comentarios de Mariátegui y otros intelectuales (Tristán Marof [68] y Abraham Valdez [73-77]) publicados principalmente en *Amauta* y *Labor*. También incluye correspondencia enviada por Mariátegui (por ejemplo, carta a César Miró Quesada denunciando el allanamiento de su casa debido a una falsa denuncia) y recibida en respuesta a sus publicaciones e intervenciones (misivas de Alberto Ostria

y única. Ayala tampoco organiza los materiales que usa de modo convencional, es decir, que los mismos no están dispuestos de tal suerte que armen un andamiaje que sostenga sus propios argumentos. Al contrario, deja que su propuesta se funda con otras hasta disolverse en un discurso colectivo y *multívoco*. Ahora bien, esta provocación se hace aún más productiva cuando advertimos que la singularidad del libro no es resultado (al menos exclusivo) de la creatividad desplegada en el ejercicio escritural, pues su peculiaridad es ante todo el síntoma de un texto organizado por una lógica epistemológica andina (volveré a esto más adelante) y encaminado hacia una *curación histórica*.

Para entender la *cura histórica* que el libro de Ayala pone en movimiento, es preciso primero saber en qué consiste ese proceso curativo que lleva a cabo el *yatiri*. De los varios estudios que se han hecho de este personaje y sus prácticas,⁵ se tiene que el *yatiri* es un médico andino, cuya especialidad es el *ajayu* o ánima. El *ajayu*, en el marco cultural andino, no es concebido como una entidad contenida por el cuerpo, sino como una que acompaña a la persona, situándose dentro, fuera, delante o alrededor de ella. Además, se piensa que tiene un espacio de vida propio, así puede y va a socializar con otros *ajayus*. De allí que exista el peligro constante de que el *ajayu* se aleje demasiado del cuerpo, se extravíe y no pueda volver al mismo. Cuando esto sucede, la persona desvinculada de su *ajayu* pierde su equilibrio interno y tal pérdida se manifiesta en forma de dolencias o enfermedades. El trabajo del *yatiri* será entonces convocar al *ajayu* y devolverlo a las vecindades del cuerpo, recurriendo al conocimiento ritualista que posee y que le ha sido transmitido de generación generación.⁶

Gutiérrez, diplomático boliviano que residía en Lima [58-61]; Abraham Valdez, político boliviano [71-72]; Julio César Guerrero, comandante del ejército peruano [91-92], etc.). Se introducen asimismo documentos colectivos como la "Resolución sobre los peligros de la guerra en América Latina y particularmente entre Paraguay y Bolivia", que es resultado de la Primera Conferencia Sindical Sudamericana reunida en febrero de 1929. Incluye además testimonios orales de indígenas aymaras. Finalmente, añade un abanico de fotografías que documentan la guerra del Chaco, cuyo contenido gráfico es complementado a veces y otras, cuestionado con los comentarios de Ayala.

⁵ Consultar al respecto: *La cultura kallawayas: dualismo o pluralismo cultural en Bolivia y kallawayas: curanderos itinerantes de los Andes* de Louis Girault; y los trabajos de J. Van Kessel: *La senda de los kallawayas, medicina andina* y "Ayllu y ritual terapéutico en la medicina andina".

⁶ Entre las muchas prácticas empleadas por el *yatiri*, se puede mencionar: la lectura en hojas de coca para identificar la causa del distanciamiento del *ajayu* y las ofrendas (de distintos tipos) para conseguir reunir a la persona enferma con su *ajayu*.

Ahora bien, el desequilibrio que se da a nivel corporal, y se expresa como una enfermedad, tiene su correlato en la dimensión socio-política. Esta trasposición no es para nada arbitraria. En *La senda de los kallawayas* (1993) Van Kessel indica que “la salud o la plenitud de la vida [del miembro de la comunidad] y la integración del mundo o ayllu mantienen una íntima correlación” (51). Así, la cura no solo armoniza al sujeto, sino también a su comunidad. Lo que es más, en algunos casos consigue restituir el concierto entre mundos que pertenecen al mismo plano (devuelve armonía a las relaciones entre ayllus) o a distintas esferas (repara las conexiones entre la naturaleza y lo sobrenatural). Esto porque la práctica curativa del *yatiri* parte de la premisa de que el elemento “enfermante” tiene su propio lugar en el universo y se propone no solo extraerlo del cuerpo de su paciente, sino ayudarlo a encontrar el camino de regreso a su propio hábitat (43-58). De lo anterior, se deriva que el bienestar del individuo tiene como su lógico correlato el bienestar de la comunidad.

Creo en este punto necesario detenerme a explicar en qué consiste ese *bienestar común* dentro del horizonte epistemológico andino. El *buen vivir* del sujeto aquí está indisolublemente unido a las condiciones de vida y existencia de todos los que son parte integrante de su comunidad, donde no se cuentan únicamente a los seres humanos, sino también a los animales, las plantas, la tierra, las montañas, los dioses, etc. El bienestar del sujeto, de este modo, está ligado a satisfacer necesidades y deseos personales, pero no a expensas de algunos o todos aquellos que componen la comunidad, sino a la par y junto con ellos. De allí que el individuo consiga una vida plena dentro de su *ayllu* (unidad comunitaria andina) cuando es capaz de convivir armónicamente con las diferentes entidades que lo cohabitan y –lo más importante– en tanto coadyuve al bienestar común. Como contraparte, se tiene que el malestar padecido por cualquiera de los integrantes de la comunidad, ineludiblemente desencadena una falla en el cuerpo comunitario en su conjunto, la cual va a manifestarse como el *llaki pacha* o tiempo-espacio de sufrimiento, dolor y muerte (Yampara 71).⁷ Este mal sería el equivalente a la

⁷ Esta idea del *buen vivir/convivir* guarda relación con el concepto *Suma Qamaña*, que ha sido erigido como paradigma del Estado Plurinacional Boliviano y soporte teórico del *Plan Nacional de Desarrollo de Bolivia*. De allí que haya sido objeto de un amplio debate en últimos años. Para mayor información sobre este tema consultar: “Suma Qamaña = el buen convivir”, de Xavier Albó; *Del mito del desarrollo al horizonte del Suma Qamaña y Hacia una constitución del sentido significativo del Vivir Bien*, de Rafael Bautista; *Vivir Bien: paradigma no capitalista*, de Ivonne Farah H. y Luciano Vasapollo (coord.); *El nuevo*

desorganización somática que padece quien ha extraviado su *ajayu*. Como ya dijimos, el *yatiri* en estas circunstancias es el encargado del proceso de sanación del sujeto separado de su *ajayu*. Es él quien investiga el origen del mal que afecta al individuo, partiendo del presupuesto de que existe una ruptura de la armonía ya sea en el binario complementario “ser humano-comunidad” como en el binario “naturaleza-ámbito sobrenatural”.

En “Ayllu y ritual terapéutico en la medicina andina” Van Kessel indica que una vez identificada la causa de la desarmonía, el *yatiri* procede a restaurarla, usualmente por medio de ofrendas (168-173). Pero ¿qué pasa cuando las discordancias afectan a la comunidad en su conjunto? Aunque el proceso de sanación, en este caso, se dirige también a la restauración de la armonía quebrada, el medio para descubrir el origen de tal falla, así como el procedimiento ritualista para subsanarla, necesariamente tienen que ser distintos.

En la escritura de *Mariátegui y la guerra del Chaco*, Ayala intenta articular un artefacto curativo destinado a librar a una comunidad extendida (Perú, Bolivia y Paraguay) del *llaki pacha* que padece. Se propone, primero, exponer el síntoma de la desarmonía. Vale decir, busca mostrar que la rearticulación acrítica de imaginarios y discursos nacionales (generados a finales del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX) amenaza con provocar la repetición de errores del pasado.⁸ Después, identifica la causa del problema, a saber:

modelo económico nacional productivo, de Álvaro García Linera; *Suma Qamaña. Por una convivialidad posindustrial*, de Javier Medina; “Cosmovisión andina. Vivir y convivir en armonía integral - *Suma Qamaña*”, de Simón Yampari Huarachi.

⁸ John Beverley en “El latinoamericanismo después de 9/11” señala que tras el 9/11 se ha producido un resurgimiento en Latinoamérica de discursos de corte nacionalista, los cuales toman aún a la “nación” como único referente y posibilidad de resolución de las diferencias étnicas, culturales, etc. de las sociedades. A esta tendencia, denominada por Beverley, “respuesta neoarielista”, se oponen otras propuestas que emergen del plano subalterno: “¿Qué habría que defender de la idea de una civilización latinoamericana articulada desde lo subalterno? No soy ni político ni politólogo, pero podría sugerir algunos elementos. Primero, la originalidad teórica de lo producido desde los movimientos sociales latinoamericanos; la afirmación, “bolivariana” si se quiere, de las formas de territorialidad que van más allá de la nación oficial (la nación histórica es como un hogar querido y odiado, al cual sentimos la necesidad de defender, pero es un hogar demasiado estrecho también); el hecho de que económica y culturalmente la base esencial de América Latina como civilización es el agro y el campesinado y la fuerza de trabajo rural [...] la sobrevivencia y resurgimiento de los pueblos indígenas con sus propias formas lingüísticas, culturales y económicas, no sólo como “autonomías” dentro de las naciones-Estados, sino como elemento constitutivo de la identidad de esas naciones [...] la lucha contra el racismo en todas sus formas y para la plena incorporación de la población afro-latina, mulata, mestiza [...]” (102-103).

intereses económicos individuales y extranjeros que intervienen políticas nacionales y atentan contra el *buen vivir/convivir* de las sociedades. Y finalmente, postula su propuesta escritural como una *cura histórica*.

Alterando las secuencias cronológicas en las que están dispuestos los hechos históricos, el texto de Ayala estimula asociaciones libres de eventos y discursos, los cuales ya sin ataduras producen sentidos nuevos y permiten al lector gozar de una *experiencia histórica*⁹ única. El texto como cura descubre así los quiebres y fallas de los discursos de corte nacionalista y muestra cómo su (re)surgimiento y fortalecimiento están irónicamente enlazados con el debilitamiento del poder nacional y la intervención extranjera en políticas de Estado. Alude, además, a la idea de que es necesario que la nación obre de acuerdo a la ética del *buen vivir/convivir* al que se hacía referencia antes. Pues cuando las políticas estatales de un país no contemplan el bienestar del otro (de otras naciones, de la región, del continente) junto con el propio y se limitan a perseguir únicamente alianzas coyunturales, generan problemas que a la postre afectan tanto a la parte como al todo. La importancia del *buen vivir/convivir* entonces se revela como una nueva y positiva manera de pensar la existencia del sujeto y la nación como parte de y no en contra de todo lo que está más allá del propio cuerpo y territorio.

De este modo, su finalidad curativa determina la forma que asume el libro de Ayala. Más aún, es precisamente la manera en que la información histórica y el discurso crítico están organizados al interior del mismo lo que permite a los lectores alcanzar una comprensión histórica descolonizada del conflicto del Chaco. Esto impide que se pueda ensayar una aproximación crítica a este texto siguiendo los lineamientos y parámetros estipulados por la academia, pues hacerlo significaría cancelar su fuerza curativa. Es

⁹ Aquí tomo el concepto benjaminiano de “experiencia” conjurada por el ritmo de la Modernidad y que es resultado de la *conciencia histórica*. En las partes quinta y sexta de “Theses on the Philosophy of History”, Benjamin elabora esta idea del siguiente modo: “V. The true picture of the past flits by. The past can be seized only as an image which flashes up at the instant when it can be recognized and is never seen again. [...] For every image of the past that is not recognized by the present as one of its own concerns threatens to disappear irretrievably [...] VI. To articulate the past historically does not mean to recognize it ‘the way it really was’ (Ranke). It means to seize hold of a memory as it flashes up at a moment of danger. Historical materialism wishes to retain that image of the past which unexpectedly appears to man singled out by history at the moment of danger. The danger affects both the content of tradition and its receivers” (255). Más adelante, se verá que en el texto de Ayala la *experiencia histórica*, anclada en el “peligro” del que habla Benjamin, gana complejidad y densidad a incorporarse en el *proceso curativo* que el autor pone en movimiento.

preciso, sin embargo, subrayar que no ignoro la problematidad de muchas de las declaraciones y asociaciones hechas por el autor y contenidas en este volumen, que podrían utilizarse para calificar su trabajo de empírico. Opto más bien por un seguimiento de su potencial crítico-creativo. Mi interés está en ver cómo esta máquina literaria busca curar, a la manera del *yatiri*, una visión histórica estéril por estar fundada en la separación de unidades temporales. De este modo, pretendo traer a la esfera académica una propuesta generada en sus afueras, leyendo a la misma (tanto en forma como en contenido) dentro de su propio horizonte de sentido. Y lo hago con el doble objetivo de evitar mutilar la propuesta en el afán de familiarizarla y volverla próxima, y a la vez enfrentarnos a nosotros, lectores de la academia, a un modo de promover una experiencia histórica radicalmente distinta, la cual –pienso– puede enriquecer las aproximaciones crítico-históricas de la guerra del Chaco y de la obra de Mariátegui, producidas dentro del marco académico.

Todo lo anotado hasta el momento nos permite ver que no es casual la opción de Ayala por el rescate de un Mariátegui poco estudiado y desoído en su época, aquel que ofrece un agudo análisis de la antesala del conflicto bélico entre Bolivia y Paraguay, y convoca a tomar medidas preventivas para evitar esta guerra y otras que pudieran ser creadas por artificios elaborados por empresas transnacionales con intereses económicos en los territorios latinoamericanos. Ayala aborda a este Mariátegui que difunde sus opiniones a través de las revistas *Labor* y *Amauta*, y en correspondencia intercambiada con autoridades e intelectuales paraguayos y bolivianos, para conectar la propuesta del pensador peruano con la tradición crítica fundada por el grupo Orkopata.¹⁰ Busca, al mismo tiempo, devolver a la obra de Mariátegui la

¹⁰ Ayala fue miembro de la Promoción Intelectual de Carlos Oquendo de Amat de Puno, que siguió la tradición abierta por el grupo Orkopata, caracterizada por tener una fuerte impronta andina y por su interés en la producción literaria no-canónica generada en el sur peruano, aunque no exclusivamente. Como tal, su aproximación crítica preserva la ética intelectual patrimonio de los *orkopatas*. Es necesario aclarar que la Promoción Intelectual de Carlos Oquendo de Amat no estuvo impulsada por una pulsión parricida, característica de otros grupos de intelectuales que siguiendo la “tradición de la ruptura” (de la que hablaba Octavio Paz) son movidos por la necesidad de eliminar lo que los antecede (a través de la crítica) para ganar un espacio propio. Por este motivo, esta Promoción preservó y proyectó al futuro los lineamientos de la tradición intelectual fundada por el grupo Orkopata. A pesar de que ha dejado de existir, Ayala muestra en este texto que es esa misma ética la que guía su relación con intelectuales de generaciones pasadas. Para mayor información sobre el grupo Orkopata, consultar: *La vanguardia plebeya del Titikaka: Gamaliel Churata y otras*

legitimidad que ha ido perdiendo debido a sus vínculos con la ideología socialista. Para ello, Ayala utiliza apuntes biográficos de Mariátegui que revelan a un intelectual formado al margen de la academia y con una producción intelectual que no solo no es resultado exclusivo de la academia, sino que además se constituye en un punto de resistencia frente a saberes institucionalizados comprometidos, en diferentes grados, a los centros de poder. La radicalidad del discurso mariáteguiano, que obligó al pensador peruano a movilizarse por la exterioridad de los circuitos académicos,¹¹ es así resaltada por Ayala. Paralelamente el autor recupera las reflexiones políticas de Mariátegui en torno al conflicto del Chaco (no centrales en la obra de este pensador peruano) e identifica en estos escritos elementos críticos adecuados para abordar una lectura del presente latinoamericano. Ayala consigue de esta manera revitalizar la propuesta de Mariátegui, que se habría ido debilitando tras la caída del muro de Berlín y la desarticulación de la Unión Soviética, cuando se comienza a poner en duda la viabilidad de proyectos políticos apoyados en el paradigma ideológico socialista.

De lo anterior, se tiene que la preocupación por los sectores indígena-campesinos y la visión “continentalista” de Mariátegui, aspectos ambos destacados por Ayala, son estratégicamente utilizados por el autor para mostrar precisamente que la obra mariáteguiana ofrece instrumentos críticos de análisis legítimos y apropiados para leer coyunturas políticas actuales de la región andina, pero no solo en ella. Esto porque la situación del indígena, a pesar de las reformas agrarias que se llevaron a cabo en Bolivia y Perú, no ha cambiado en gran medida desde la década de los 30.¹² Hoy en día, como hace

beligerancias estéticas en los Andes, de Elizabeth Monasterios; *Indigenismo de vanguardia en el Perú: un estudio sobre el Boletín Titikaka*, de Cynthia Vich; e *Indigenismo y nación: los retos a la representación de la subalternidad ayмара y quechua en el Boletín Titikaka*, de Ulises Zevallos.

- ¹¹ La siguiente anécdota anotada por Ayala muestra que Mariátegui vivía en los márgenes de los circuitos académicos porque estos no toleraban su forma de pensar: “Debido a su ejemplar labor intelectual y conocimientos de la época, un grupo de alumnos de la Universidad Nacional de San Marcos, en 1925, lo propuso para que se hiciera cargo del dictado de clases, pero el rector, aduciendo que no tenía título universitario, no aceptó la propuesta. En realidad no se trataba de un título académico sino del miedo al método de análisis” (42).
- ¹² Si bien las reformas agrarias implementadas en Bolivia (primer gobierno de Víctor Paz Estensoro 1952-1956) y en Perú (Juan Velasco Alvarado 1968-1975) ponen freno a la servidumbre de los indígenas como pongos, estas no resuelven su problema económico ni posibilitan su plena incorporación al horizonte nacional. Es así que los

más de 80 años, la gran mayoría de las comunidades indígenas subsisten en condiciones precarias: sus reclamos de restitución de tierras comunitarias siguen desatendidos; su visibilidad frente al Estado es cuestionable; su inclusión en el cuerpo nacional sigue siendo en gran medida tan solo discursiva, pero no real; la discriminación de las mismas continúa y asume formas nuevas en escenarios como el boliviano, donde se está produciendo una reconfiguración social con la inclusión de gente de origen indígena en áreas político-administrativas municipales y gubernamentales; y, debido a lo anotado, su poder de gestión política se ve entorpecido y en algunos casos anulado.¹³ Cómo no apreciar entonces la pertinencia de la propuesta de Mariátegui quien, en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), con extrema lucidez señala que es imprescindible solucionar el problema del indio, que el mismo es de naturaleza económica y que la real inclusión de las comunidades indígenas pasa por su inserción activa en la vida económica y política del país. Asimismo, su visión continentalista continúa siendo acertada. El texto de Ayala subraya el hecho de que las rencillas y las guerras entre distintas naciones han demostrado ser contraproducentes tanto para la región andina como para el continente latinoamericano. De allí que en ningún momento hayan cesado los esfuerzos por unificar a Latinoamérica y hacer que actúe orgánicamente para defender sus intereses y fortalecerse económicamente.

Ahora bien, Ayala no se conforma con esbozar el perfil de un Mariátegui en conflicto con la academia y afín a los intereses del grupo Orkopata, ni tampoco con fortalecer y actualizar el pensamiento mariáteguiano a partir de la revisión de escritos que –como dijimos– no ocupan centralidad en la obra del pensador peruano ni son los más estudiados por la crítica. Va mucho más allá. Se empeña en la tarea de hacer que el pensamiento de Mariátegui, ya

indígenas siguen padeciendo pobreza y discriminación social después de instauradas las señaladas reformas. En Bolivia, el gobierno de Evo Morales (2005-presente) ha promovido importantes cambios constitucionales que buscan proteger a las poblaciones indígenas. No obstante, las mismas no han conseguido a nivel práctico el alcance deseado y, en muchos casos, las acciones del propio gobierno han entrado en contradicción con el señalado objetivo. El proyecto de construcción de una carretera por el TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure) que en 2011 provocó la movilización de la comunidad indígena que habita este territorio protegido, es una muestra de ello.

¹³ Hay que aclarar que esta realidad se relativiza en el escenario actual boliviano con el gobierno de Evo Morales cuya imagen (como primer presidente boliviano de origen indígena) y medidas de orden legal, político y administrativo están modificando la percepción que las poblaciones de origen indígena tienen de sí mismas, así como la mirada desde fuera que recae sobre ellas.

extrapolado a la periferia, ceda su singularidad y se disuelva en el cuerpo crítico colectivo construido por el libro: una gama de discursos que curiosamente comparten el espacio textual, regidos por los lineamientos éticos emanados del concepto del *buen vivir/convivir*. Dijimos que la noción del *buen vivir/convivir* invita a imaginar una forma de coexistencia con la diferencia, en cualquiera de sus expresiones, de que no pasa por su subyugación, asimilación o fagocitación. Esta ética de convivencia, trasladada al plano escritural por Ayala, produce un texto que niega la centralidad de la voz autoral o la preeminencia del discurso objeto de estudio. Exige más bien que todas las voces/discursos incorporados, como sistemas independientes unos de otros, sostengan una conversación abierta que quede inacabada e irresuelta en lugar de ser reducida a una conclusión final. Este concierto de voces libres produciría un cuerpo crítico colectivo donde el discurso de Mariátegui cobra fuerza al combinarse e incluso confundirse con otros, donde se cuenta también el del propio Ayala.

De lo anterior se tiene que la particular revisión histórica ofrecida por Ayala se asienta en un entretreído discursivo donde la propuesta mariáteguiana termina por dislocarse y al mismo tiempo ganar fuerza dentro de un cuerpo crítico mayor. El discurso de Mariátegui, puesto en relación de contraste y correlación con otros, contemporáneos al suyo, recrea un diálogo de época. Este es ampliado al ser conectado con un juego de fotografías tomadas durante la contienda de la guerra del Chaco. Después, testimonios indígenas del período de la posguerra nos obligan a trasladarnos a la etapa que sigue al conflicto y además nos exponen a relatos en alto grado subjetivos. A todo esto se suma la reflexión del propio Ayala, que habla desde el presente de la comunidad andina y se encarga de tender puentes de comunicación con la vida republicana, colonial e incluso pre-colombina. El discurso de Mariátegui es así reconfigurado dentro de la voz crítica colectiva creada por el texto de Ayala, la cual –como vimos– atraviesa libremente diferentes hilos temporales sin respetar ningún orden, pudiendo por lo mismo articular una comprensión histórica distinta.

La disolución de la voz de Mariátegui en medio de otros discursos y la construcción de un discurso crítico colectivo con la fuerza de muchas voces, distintas perspectivas críticas y horizontes de sentido varios, de esta forma, dan pie a la curación que el libro de Ayala se dispone a conseguir. De donde se deriva que la *curación histórica* pasa por el acto de despertar memorias al liberarlas de sus ataduras temporales. Desde Hegel el pensamiento filosófico de la Modernidad ha promovido la idea de evolución: movimiento constante e ininterrumpido hacia el futuro que convierte el presente en un instante fugaz

y el pasado en algo ya superado y por tanto innecesario. La historia como registro de acontecimientos acaecidos en el pasado, resulta así un compendio que solo posee valor en cuanto a recuerdo, pero no tiene real incidencia en el presente o futuro.¹⁴ Esta aproximación al pasado es radicalmente opuesta a la que propone una epistemología andina. Para la cultura andina el presente no es posible sino es con relación al pasado (se camina al frente mirando siempre hacia atrás); lo que significa que los sucesos pasados ocupan centralidad en el hoy en día, y el ensayo de diferentes miradas sobre ellos incide en nuestro presente. Esta conceptualización andina del tiempo se materializa en el texto de Ayala haciendo que la revisión histórica que ofrece, una que rompe con la linealidad de la lectura histórica tradicional, cause dudas e incomodidad. En las primeras páginas del libro, Ayala declara su intención:

Las últimas promociones de historiadores bolivianos y paraguayos formados con una visión crítica, están de acuerdo en que la Guerra del Chaco fue una contienda alentada por transnacionales que defendieron sus propios intereses. Bolivia y Paraguay perdieron los mejores cuadros de jóvenes, trabajadores y campesinos para quedar después más pobres de lo que eran. [...] Cuando el pueblo de Bolivia y Paraguay, supo la verdad ya era demasiado tarde.

Han tenido que pasar muchos años para que se reconozca la terrible verdad. *Pero varios historiadores bolivianos y paraguayos, desconocen la participación de Mariátegui desde que empezaron a sonar los tambores de una guerra que perdieron Bolivia y Paraguay.* (17. El énfasis es mío)

En apariencia, el libro de Ayala se propone asumir el punto de vista de Mariátegui para desde allí emprender una revisión histórica de los antecedentes del conflicto del Chaco. Sin embargo, como se apuntó, esto no ocurre. El discurso de Mariátegui, sin dejar de ser crucial, se disemina en el conjunto de aproximaciones críticas articuladas por Ayala. Esto sugeriría que entonces el libro va a abocarse a hacer un análisis de las coyunturas políticas que incitaron el enfrentamiento entre bolivianos y paraguayos. Pero tampoco es el caso. Aunque considera críticamente las causas que dieron pie al conflicto bélico, el texto de Ayala no se detiene allí. Analiza lo que rodea al evento histórico en cuestión (antecedentes y consecuencias inmediatas) a la luz de distintas entradas críticas, relaciona este hecho con otros que datan de la época precolombina y, no conforme con ello, liga esta visión compleja del

¹⁴ Sobre esta concepción de la historia ver G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Tomo I. 171-180.

pasado, a sucesos que acontecen en el presente. Provee, de este modo, una revisión histórica no tradicional que busca sentar las bases para una lectura descolonizada del conflicto del Chaco, la cual nos permitiría a su vez enfrentar los desafíos del presente. En palabras del autor:

También habría que decir que tanto en Bolivia como en Paraguay ahora hay una evidente corriente que ha determinado replantear la visión de la historia con una clara ideología de descolonización de conceptos de la historia escritos con una mentalidad colonial. Eso significa que las nuevas generaciones leerán la historia de la guerra del Chaco, no solo con un distinto lenguaje sino con una diferente forma de pensar en términos nacionales, políticos, ideológicos, nacionales [sic] y continentales. (29)

Ahora, en este texto no nos enfrentamos a una alteración temporal que podemos encontrar en obras literarias que juegan con la desestructuración de la percepción del tiempo, sino una distinta y por lo mismo más perturbadora. Aquí el orden cronológico (sobre el que se asienta todo examen histórico convencional) no desaparece del todo. Es decir, el texto no genera rupturas temporales radical y arbitrariamente, sino que respetando una cierta secuencia temporal ordinaria, interrumpe y altera la disposición lineal de eventos históricos. La inserción estratégica de segmentos históricos anteriores o posteriores al que está siendo discutido y las constantes referencias (explícitas e implícitas) al presente contemporáneo latinoamericano y andino generan, de esta forma, un sutil desorden, pero con suficiente potencia para desenfocar la convencionalidad de la mirada histórica que, como lectores, tenemos. Los siguientes pasajes extraídos de la sección en la que Ayala discute el rol que juegan las empresas transnacionales en la guerra del Chaco son ejemplo de lo anotado:

Después que se formaron las Repúblicas de Bolivia, Argentina y Paraguay, igual que muchas culturas ancestrales de América, la cultura guaraní quedó dividida en tres territorios en los que antes vivía y ahora subsiste, pero se vio obligada a aceptar distintas nacionalidades, Estados, Repúblicas, un idioma oficial y dominante, usos y costumbres. Sin embargo, los pueblos tupi-guaraní que así se llaman con propiedad, conservan la memoria ancestral [...]

¿Y cómo es ahora? Para no extendernos demasiado en referencias a una historia de resistencia, sobrevivencia y en permanentes conflictos contra los Estados que no logran incorporar plenamente a los pueblos llamados ancestrales, digamos que en el año 2000 se calculó oficialmente la existencia de más de 51.000 chiriguano en Argentina, Bolivia y Paraguay [...]

La invasión del Imperio de España y consecuentemente destrucción del sistema de administración incaica, significó no sólo el más perverso genocidio de antiguos peruanos, sino de muchas culturas que desgraciadamente han desaparecido [...] Lo mismo sucedió con los habitantes del Gran Chaco y etnias que habitaban sus llanuras [...]. (32)

La línea temporal que enlaza entre sí los sucesos que anteceden al enfrentamiento bélico del Chaco queda como una suerte de telón de fondo. Los pasajes citados muestran las intervenciones que interrumpen esta linealidad histórica y compelen su articulación con recortes de información, anclados en distintos momentos históricos, que son relevantes para alcanzar un mejor entendimiento de la situación de las poblaciones indígenas que habitan el territorio latinoamericano, con un especial interés en la comunidad guaraní. Se revela así lo “invisibilizado” por la disposición cronológica de los sucesos: que las condiciones de vida de las poblaciones indígenas no han cambiado desde la época colonial, pasando por el periodo republicano, hasta el presente. Un continuo de explotación, exterminio, violencia, abandono por parte de los estados nacionales y además lucha constante de las comunidades indígenas, se hace visible gracias a la alteración temporal promovida por Ayala.

Fracturando del mismo modo la narrativa histórica hegemónica referida a la guerra del Chaco, Ayala muestra bajo otra luz la conexión entre este conflicto bélico y la creación artificial de sentimientos nacionalistas.

Mariátegui fue muy claro en señalar que eran los intereses de dos compañías multinacionales petroleras [la empresa anglo-holandesa Royal Dutch Shell y la empresa estadounidense Standard Oil Co.] que podrían llevar a una conflagración bélica terrible en la que tanto Bolivia como Paraguay, perderían no solo lo mejor de su juventud, sino que además quedarían más pobres de lo que ya estaban entonces. Desde su escritorio sin más recurso que su palabra aguerrida y solidaridad continentalista, logró movilizar en Paraguay y Bolivia a intelectuales, obreros, periodistas para censurar a la guerra y protestar ante los gobiernos de cada país. (27)

Siguiendo el razonamiento de Mariátegui, el autor señala que los problemas limítrofes que amenazaban con enfrentar a bolivianos y paraguayos podían haber sido resueltos sin llegar a un conflicto armado. De donde resulta que sí la querrela desembocó en una guerra que dejó enormes pérdidas materiales y humanas en ambos países, esto se debió al hecho de que un acuerdo pacífico no hubiera beneficiado a la Royal Dutch Shell o Standard Oil Co., empresas que disputaban los privilegios para la explotación del petróleo de la región del Chaco. Estas empresas, por tanto, usaron su influencia en los

estados boliviano y paraguay para que estos sobredimensionaran sus discrepancias en torno a las fronteras territoriales y a la par incentivarán desproporcionadamente sentimientos nacionalistas en sus poblaciones, negándose la posibilidad de resolver sus desacuerdos de forma pacífica.

Estos comentarios de Mariátegui, que normalmente se discutirían con relación solo a lo que ocurrió durante los años 1930 en Sudamérica, en el texto de Ayala quedan libres para explicar otras disputas territoriales previas a la guerra del Chaco y sugerir que situaciones similares pueden producirse nuevamente en nuestro presente. Ayala señala que la guerra de la Triple Alianza (1865-1870) que enfrenta a Argentina, Uruguay y Brasil contra Paraguay, seguida del reclamo infructuoso de Argentina sobre el territorio del Chaco Boreal, compromete la soberanía boliviana. Esto porque en respuesta a la demanda argentina, Estados Unidos emite un laudo arbitral que concede todos los derechos sobre el territorio en disputa a Paraguay. Después sucede la guerra del Pacífico (1879-1883) entre Chile y Bolivia. Esta guerra se produce por el interés de capitales extranjeros en el salitre existente en la zona y cuesta a Bolivia la pérdida de su salida al mar, convirtiendo el río Paraguay, una vía hacia el océano Atlántico, en la posibilidad boliviana para superar su enclaustramiento marítimo. Finalmente, acontece la guerra del Acre (1899-1903) que involucra a Brasil y Bolivia. Esta contienda culmina con la firma de un acuerdo y la cesión a Brasil de un territorio que no le pertenecía: la región cauchera del Acre, que va a generar desacuerdos limítrofes entre Bolivia y Paraguay, los cuales van a derivar en la guerra del Chaco (34). Encadenados estos sucesos históricos con el ritmo temporal andino, por tanto sin la asepsia propia de los análisis históricos tradicionales, muestran que la guerra del Chaco es un eslabón más en la serie de conflictos generados por intereses e intervenciones foráneas que provocan contiendas bélicas que afectan a los países latinoamericanos en litigio, pero nunca a los reales causantes de tales enfrentamientos. Asimismo, destacan la agudeza de las declaraciones de Mariátegui contenidas en el “Manifiesto del comité pro-confederación sindical latinoamericano contra la guerra” publicado en la revista *Amauta* en diciembre de 1928:

Trabajadores de Bolivia y del Paraguay: La guerra que se prepara no es vuestra, no se hará para vosotros ni en vuestro beneficio. Se trata de una lucha de dos bandos de negreros, por el reparto de los esclavos y el botín. El contenido real del litigio por la frontera del Chaco Boreal, es una prolongación de la lucha entre el imperialismo inglés y americano, por la conquista de la América Latina y en este caso por la conquista de las riquezas que contiene aquella región.

El petróleo del Chaco Boreal como las riquezas, en general, del Paraguay y de Bolivia, no os pertenecen a vosotros, sino a los imperialistas que mandan en ambos países. En la guerra que se prepara no tenéis nada que ganar y sí mucho que perder. Si los señores capitalistas quieren la guerra, que se vayan ellos a pelear. (60-61)

El comentario de Mariátegui, rescatado por Ayala, señala que no existieron razones de peso para que se produjera una guerra entre Bolivia y Paraguay, y que el sentimiento nacionalista que acompaña la contienda bélica fue un artificio creado –por intereses extranjeros– para alimentar la hostilidad entre bolivianos y paraguayos. Asimismo, apunta a una falla de origen en el imaginario nacional boliviano que nace de esta contienda: el sentimiento nacionalista creado artificialmente para instigar a la población a defender el país. Así también lo entiende Silvia Rivera Cusicanqui cuando anota que la guerra del Chaco tuvo un *efecto nacionalizador* en la conciencia de la población boliviana puesto que

[E] prolongado contacto entre combatientes indios y reclutas de origen mestizo-criollo y la mezcla de gentes de todas las regiones del país en la obligada democracia de las trincheras reforzaron una aguda conciencia crítica respecto a los problemas no resueltos del país y alimentaron la conciencia social e indígenista de las capas medias del criollaje urbano. (112)

Esto cara a los criollo-mestizos. Pero la experiencia vivida por las poblaciones indígenas fue distinta. El reclutamiento forzoso provocó en las comunidades indígenas un natural rechazo: “muchos indios ‘revoltosos’ fueron reclutados coactivamente en una verdadera cacería organizada por los terratenientes y el ejército, a la manera de las levas que realizaban los ejércitos caudillistas durante el siglo XIX” (Rivera Cusicanqui 112). En estas circunstancias, los indígenas se preguntaban ¿por qué se les imponía el deber de defender con sus vidas el territorio de una nación para la cual eran invisibles? Además, dudaban de la promesa de que su participación en esta guerra aseguraría su integración en la nación. ¿No era acaso el *blanqueamiento* o *depuramiento* vía mestizaje el pasaje de ingreso a esta comunidad? El contrapunto de estas primeras percepciones surge de los indígenas que retornan en calidad de excombatientes. Estos asumen que su servicio en el ejército les ha otorgado un espacio propio en esa nación para la cual antes no existían y se sienten poseedores de argumentos legítimos para exigir a sus antiguos camaradas criollos que reconozcan sus derechos “propietarios, comunales, privados, de la tierra” como ciudadanos (112). Sin que desaparezcan del todo posiciones y sentimientos ambivalentes con respecto a la nación, las poblaciones indígenas

entonces apuestan por la nación y con ella a su refundación por medio de la revolución nacionalista de 1952. Irónicamente el éxito de esta revolución va a confirmar sus peores sospechas: no hay una real voluntad por parte de la *nación* a incluir en su seno a los indígenas con otorgación plena de derechos y con la aceptación real de sus culturas (Rivera Cusicanqui 109-120).

Sin embargo, los indígenas de la región andina no van a cosechar únicamente desesperanza y enfado del triunfo nacionalista de 1952. El texto de Ayala va a revelar que este acontecimiento, así como la revisión crítica de la guerra del Chaco, pueden desencadenar además un efecto positivo: el reconocimiento de las poblaciones indígenas de la región andina de su pertenencia a una comunidad *no imaginada* y con raíces que se entierran en el pasado precolombino. Escribe Ayala:

De niño escuché decir que muchos aymaras jóvenes, que viajaron a *Chukiagu marka* (Ciudad de La Paz), capital de la República de Bolivia, durante la Guerra del Chaco, no volvieron a sus comunidades campesinas. Muchas personas en Huancané, Cojata, Conima y Moho (Puno), sabían los nombres y apellidos, lugar de procedencia así como familiares que tenían. Los parientes decían: “Lo han enviado como soldado boliviano a la guerra del Chaco y allí ha muerto”. “No sabemos nada, nos han dicho que preguntemos en La Paz, presentemos un recurso”. ¿Cuántos peruanos aymaras campesinos realmente murieron en la Guerra del Chaco? Nunca se supo ni se sabrá. (111)

Este testimonio de Esteban Yapu, un indígena aymara peruano, da cuenta de las políticas de reclutamiento empleadas por el gobierno boliviano durante la guerra del Chaco y denuncia que el alistamiento forzoso no se limitó a las comunidades indígenas “bolivianas”, sino que alcanzó a los aymaras peruanos en tránsito, encontrados dentro de los límites del territorio nacional.¹⁵ Estas acciones acusan la precariedad de la situación de los indígenas, pero no solo en la coyuntura a la que hace referencia el testimonio citado. Aunque legalmente poseen la condición de ciudadanos, los indígenas no siempre gozan en la práctica de plenos derechos ni reciben todos los beneficios a los que son

¹⁵ En un gesto descolonizador Ayala da a los registros históricos orales (memoria colectiva andina) que incorpora en su texto, calidad de documentos: “La Guerra del Chaco se desarrolló entre 1932 y 1935, de modo que muchos aymaras peruanos fueron reclutados como contingente de guerra. Esta afirmación que parece temeraria pertenece al imaginario colectivo, a la memoria social andina. *Es verdad que no hay documentos ni nadie se ha interesado en el tema, pero no por eso vamos a dejar de registrar este hecho*” (112. El énfasis es mío). Adicionalmente, Ayala incluye testimonios de aymaras puneños anónimos, así como identificados con nombres, apellidos e información personal relevante (111-114).

acreedores. Esta desprotección jurídica no únicamente los vuelve vulnerables al interior del país, sino –como en la guerra del Chaco– también fuera del mismo. El reclutamiento forzoso de indígenas peruanos por el gobierno boliviano, en el marco de la contienda bélica entre Bolivia y Paraguay, no hubiera sido posible si los aymaras peruanos hubieran poseído la documentación necesaria para probar su ciudadanía y si las autoridades bolivianas hubieran estado más interesadas en averiguar su procedencia y menos, en engrosar sus tropas. Ahora, situaciones de este tipo –apunta Ayala– se siguen produciendo y no van a cesar de hacerlo a menos que se encuentre un medio de librar de su vulnerabilidad a estas poblaciones. Una manera de conseguir aquello para él es precisamente la *curación histórica* que su libro ensaya.

Dijimos que los indígenas (bolivianos) se revelan como parte de la realidad nacional ante los ojos de mestizos y criollos en los campos de batalla del Chaco. Pues bien, en las circunstancias extremas registradas en el testimonio citado, se produce una revelación aun mayor cara a los indígenas, en este caso ya no solo bolivianos. Los indígenas bolivianos y peruanos descubren su ajenidad con respecto a la *nación* que impone su hegemonía limitando el movimiento de sus habitantes (delimitación de fronteras) e imponiéndoles una marca identitaria para hacerlos homogéneos.¹⁶ Y al mismo tiempo, se (re)descubren a sí mismos como miembros de la comunidad andina. Entonces, a la emergencia de una *conciencia social* en los involucrados en la guerra del Chaco (criollos, mestizos e indígenas), se suma una mucho más importante: la *conciencia histórica* de los grupos indígenas (aymara en principio, pero también guaraní). Estos se asumen como miembros de sociabilidades políticas no únicamente posibles, sino reales y con la fuerza para frenar intentos por dividirlos y disolverlos.

En las comunidades campesinas limítrofes ubicadas en la frontera de Perú y Bolivia, hubo y continúa habiendo una gran relación de parentesco, cultural y comercial entre aymaras. Muchos campesinos comunarios aymaras peruanos de Cojata, Conima y *Thilali*, son parientes

¹⁶ En *Comunidades imaginadas (reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo)*, Benedict Anderson afirma que la constitución de la nación está siempre ligada a la delimitación de su territorio y la identificación de la población que habita dentro de sus límites. Esto se debe al hecho de que la nación no es una forma de sociabilidad con raíces históricas, sino una invención de carácter político que determina a una colectividad. De allí que no esté asociada de manera natural a un área geográfica concreta, como tampoco a comunidad específica, y por tanto, tenga que crearlas (77-101).

con campesinos bolivianos. Muchos aymaras bolivianos y peruanos mantienen hace siglos, pese a la imposición del sistema republicano, una relación ancestral étnica, cultural e histórica muy fuerte. (111)

Aquí nuevamente Ayala conecta momentos históricos distantes para facilitar una comprensión histórica alternativa. De este modo, los efectos (des)nacionalizadores del periodo de la posguerra del Chaco que permitieron al indígena reconocerse como parte de otra comunidad (la andina), son puestos en diálogo con experiencias presentes de indígenas de la región andina, para destacar que todavía forman parte de esa formación social. Asimismo, se hace énfasis en el hecho de que la existencia y, es más, la supervivencia dentro del *sistema republicano* de la comunidad andina se debe al hecho de que sus miembros preservan lazos de parentesco, sostienen intercambios culturales y mantienen relaciones comerciales. Lo que muestra la falla de la que adolecen los discursos nacionalistas que intentan crear una realidad social sin considerar la especificidad de las poblaciones con las que están lidiando, ni generar las condiciones materiales necesarias para hacer de las mismas, partes de un todo nacional.

Del diálogo en torno a la guerra del Chaco puesto en movimiento por Mariátegui y complementado por los testimonios de indígenas aymaras, surge una mirada histórica descolonizada que descubre la continuidad de una situación colonial y subraya los beneficios que una rearticulación de la comunidad andina podría ofrecerle a la región. La experiencia de la guerra del Chaco, iluminada por la revisión histórica no tradicional propuesta por el libro de Ayala, se enlaza con el despertar de la conciencia de la existencia de una *comunidad no imaginada* que trasciende el marco nacional: la andina, demostrando, primero, que la opresión sufrida por los indígenas en el periodo colonial no ha cambiado sino para empeorar en el republicano; segundo, que el discurso nacionalista con promesas de unidad e inclusión es un espejismo; y tercero, que las fronteras territoriales, del mismo modo que no tienen la capacidad para evitar el reclutamiento boliviano de indígenas peruanos, tampoco tienen la fuerza necesaria para frenar la (re)unión de aquellos que históricamente están ligados entre sí. De donde se deriva que la comunidad andina puede muy bien constituirse en el cuerpo social y político que dé soporte cultural/histórico a los idearios nacionales e induzca la solidaridad regional (continental) a la que aspiraba Mariátegui.

Lo expuesto nos permite concluir que la *curación histórica* ensayada por Ayala pasa por la posibilidad de una nueva comprensión de la historia. La parte

enferma del organismo social es entonces la historia. El texto de Ayala se propone curarla a la manera del *yatiri*, librándola de su mal: la *linealidad* (elemento que promueve el aislamiento de segmentos temporales entre sí y que impide a toda costa que el pasado dialogue con el presente). Esto permite una comprensión histórica descolonizada de la guerra del Chaco que promete restituírle armonía al cuerpo social. Las concurrencias históricas producidas por el texto de Ayala revelan así continuidades positivas (la existencia de una unidad regional con historia, es decir, una *comunidad real*) e iteraciones nocivas (repetición de errores, situaciones de discriminación similares, etc.), inconsistencias e incoherencias discursivas (pensemos en los discursos nacionalistas), la presencia de comunidades *no imaginadas* y la posibilidad de que las mismas puedan incorporarse y participar activamente en los distintos escenarios nacionales, etc. Consigue que nosotros, los lectores, leamos un retazo de la historia con otros ojos y obtengamos un distinto entendimiento de los hechos. Pero lo más importante, despierta la conciencia colectiva de la comunidad andina (de la que somos parte), la cual no solo trasciende fronteras territoriales, sino muestra la insuficiencia de las mismas cuando se busca unificación y fortalecimiento regional/continental. Nos permite, de este modo, imaginar nuevos modos de fortalecer los idearios nacionales a través de su enlace con formas de sociabilidad que tienen sólidos anclajes culturales e históricos.

Bibliografía citada

- ALBÓ, Xavier. 2009. "Suma Qamaña = el buen convivir". *Revista Obets (Universidad de Alicante)* 4. 25-40.
- ANDERSON, Benedict. 1993 [1983]. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. Eduardo L. Suárez, trad. México: Fondo de Cultura Económica.
- AYALA, José Luis. 2014. *Mariátegui y la guerra del Chaco*. Lima: Fondo Editorial Cultura Peruana.
- . 1998. *Carlos Oquendo de Amat. Cien metros de biografía, crítica y poesía de un poeta vanguardista itinerante. De la subversión semántica a la utopía social*. Lima: Editorial Horizonte.
- . 1990. *Yo fui canillita de José Carlos Mariátegui: (auto) biografía de Mariano Larico Yujra*. Lima: Kollao.

- . 2011. *Este cautiverio y agonía sin fin*. Lima: A.F.A. Editores Importadores.
- BAUTISTA, Rafael. 2012. *Del mito del desarrollo al horizonte del Suma Qamaña*. La Paz: CBDHDD.
- . 2010. *Hacia una constitución del sentido significativo del "Vivir Bien"*. La Paz: Rincón Ediciones.
- BENJAMIN, Walter. 1985. "Theses on the Philosophy of History". *Illuminations*. Harry Zohn, trad. New York: Schocken Books. 253-264.
- BEVERLEY, John. 2010. "El latinoamericanismo después de 9/11". *La interrupción del subalterno*. La Paz: Plural. 97-105.
- FARAH H., Ivonne y Luciano Vasapollo, coords. 2011. *Vivir Bien: Paradigma no capitalista*. La Paz: CIDES-UMSA.
- GARCÍA LINERA, Álvaro. 2008. *El nuevo modelo económico nacional productivo*. *Revista de Análisis. Reflexiones sobre la coyuntura 2*. Vicepresidencia de la República - Presidencia del H. Congreso Nacional.
- GIRAULT, Louis. 1987. *Kallawayas: curanderos itinerantes de los Andes*. La Paz: UNICEF.
- . 1975. *La cultura kallawayas: dualismo o pluralismo cultural en Bolivia*. La Paz: HISBOL.
- HEGEL, G.W.F. 1995 [1830]. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Tomo I. José Gaos, trad. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. 1975 [1928]. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. La Habana: Casa de las Américas.
- MEDINA, Javier. 2006. *Suma Qamaña. Por una convivialidad posindustrial*. La Paz: Garza Azul Editores.
- MONASTERIOS, Elizabeth. 2015. *La vanguardia plebeya del Titikaka: Gamaliel Churata y otras beligerancias estéticas de los Andes*. La Paz: IFEA-Plural Editores.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 2010 [1984]. *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua 1900-1980*. La Paz: La Mirada Salvaje.
- VAN KESSEL, Juan. 1993. *La senda de los kallawayas*. Puno: CIDSA.
- . 1985. *Medicina andina*. Iquique: Centro de Investigación de la Realidad del Norte.

- . 1983. "Ayllu y ritual terapéutico en la medicina andina". *Revista Chungará* 10 (marzo): 165-176.
- VICH, Cynthia. 2000. *Indigenismo de vanguardia en el Perú: un estudio sobre el Boletín Titikaka*. Lima: Pontificia Universidad Católica.
- YAMPARA HUARACHI, Simón. 2011. "Cosmovisión andina. Vivir y convivir en armonía integral - *Suma Qamaña*". *Bolivian Studies Journal* 18. 1-22.
- ZEWALLOS AGUILAR, Ulises Juan. 2002. *Indigenismo y nación: los retos a la representación de la subalternidad aymara y quechua en el Boletín Titikaka (1926-1930)*. Lima: IFEA-BCRP.



New articles in this journal are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).