



División de Ciencias Sociales y Humanidades

**La disputa por la verdad y los límites de la libertad, un estudio comparativo
entre la literatura neoindigenista y la literatura existencialista**

Tesis Doctoral

para obtener el grado de

**Doctora en Ciencias Sociales
y Humanidades**

Presenta

Alejandra Estefanía Quiroz Tirado

Directora

Paulina Aroch Fugellie

Asesores

Alejandro Araujo Pardo
Alessandra Benedicty – Kokken

Sinodales

Alejandro Araujo Pardo
Alessandra Benedicty – Kokken
Alicia Hopkins Moreno

Diciembre 2024

*A Itza Amaru, la vida que se multiplica dentro de mí
mientras escribo estas palabras.*

A mi madre, mi portal de vida en este mundo.

Agradecimientos

A Laura, mi madre, que me enseñó a vivir intensamente y a amar los libros. A Luis, mi padre, que me enseñó la belleza de la soledad y la fuerza de lo colectivo. A Coralí y Alondra, mis hermanas, por recordarme constantemente que la vida es un juego maravilloso en el que, de alguna manera, seguimos siendo tres niñas que ríen juntas. A Daniel, por todo este camino recorrido en el que hemos aprendido juntos la magia del cuidado mutuo, por no dudar nunca en saltar conmigo cada uno de los hermosos abismos que componen nuestra vida. A Zitlalli, Juan y Susan, los tres amigos con los que compartimos casa en México, por construir junto a mí un hogar y ampliar mi corazón hacia nuevas formas de comunidad.

A Paulina, mi directora de tesis por su acompañamiento intelectual y su profundo respeto hacia mi trabajo durante estos seis años de estudios de posgrado. A mis lectores: Alejandro, Alessandra y Alicia, por ser generosos con su tiempo y su conocimiento. Y a los cuatro, por su disposición para construir un mundo académico menos rígido y más amable con estudiantes como yo, a quienes nos gusta escribir lo que sentimos y soñamos. A la Universidad Autónoma Metropolitana por haberme aceptado y cobijado en sus aulas, por ser la puerta abierta que inició la transformación de mi vida hace seis años. A Conahcyt por ofrecerme la oportunidad de internarme por completo en uno de los mundos que más amo: la lectura y la escritura.

Y, por último, quiero agradecerle a mi hija, Itza Amaru, por todas estas noches en las que, sin saberlo y en silencio, su vulnerabilidad y su confianza me han hecho comprender que la inmensidad de la existencia cabe en un abrazo de amor.

Lista de contenidos

| | |
|--|------------|
| Prólogo | 2 |
| I. Análisis introductorio a las representaciones del <i>ser</i> y del <i>otro</i> en la literatura neindigenista y la literatura existencialista..... | 7 |
| 1.1. Una breve reflexión sobre el lenguaje, el <i>ser</i> y el <i>otro</i> | 7 |
| 1.2. La disputa por la <i>verdad</i> en las representaciones del <i>ser</i> | 22 |
| 1.3. El lugar del <i>otro</i> en la literatura neindigenista y en la literatura existencialista..... | 33 |
| II. Los Caminos de la Libertad: el ser-en-guerra y la relación con el <i>otro</i>.... | 42 |
| 2.1. La edad de la razón: el ser <i>para-sí</i> y la <i>mirada</i> | 54 |
| 2.2. El aplazamiento: la guerra como acontecimiento y como decisión..... | 64 |
| 2.3. La muerte en el alma: la libertad del <i>ser siendo</i> | 73 |
| 2.4. Conclusiones: el <i>ser-para-la-guerra</i> y el <i>otro</i> | 83 |
| III. La Peste: el dilema del héroe existencialista y la resistencia colectiva.... | 95 |
| 3.1. La búsqueda de sentido y la responsabilidad con el <i>otro</i> | 100 |
| 3.2. La <i>libertad</i> y la vida como valor sagrado..... | 107 |
| 3.3. Orán, ciudad sin sospecha: la vida como verdad..... | 109 |
| 3.4. El nihilismo y la construcción de lo colectivo..... | 114 |
| 3.5. Entre el héroe absurdo y el héroe rebelde..... | 119 |
| 3.6. Conclusiones: la totalidad de la diversidad y el equilibrio del cosmos... | 124 |
| IV. Conclusiones: danzando el cosmos junto al <i>zumbayllu</i>..... | 134 |
| 4.1. El <i>ser</i> y la <i>relación</i> | 139 |
| 4.2. El <i>otro</i> afuera y dentro de mí | 146 |
| 4.3. <i>Verdad</i> y sensibilidad andina..... | 156 |
| 4.4. <i>Libertad</i> y estar en el centro del mundo..... | 167 |
| Epílogo..... | 177 |
| Lista de referencias..... | 182 |

Estoy yo al lado de mi padre tostando granos de cacao. *¿Falta mucho papá?* Le pregunto. Siento frío y tengo sueño, pero quiero ver los granos transformarse en esa pasta deliciosa que humea en las tazas, y quiero acompañar a mi padre, no me gusta verlo trabajando solo.

¿Cuántos granos nos falta tostar? Le pregunto. Sin levantar la vista del fogón – siempre ha sido un hombre muy introspectivo y le gusta trabajar en silencio – me dice *¿Ves todas las estrellas que brillan en el cielo? Es más o menos eso lo que nos falta de granos por tostar.*

Tengo poco más de cinco años y le creo. Me quedo absorta mirando el cielo. No me lanzo a la travesía de contar las estrellas, pero no importa. He decidido quedarme hasta el final, me resulta fascinante saber que algo nos une en esa noche a mi padre, las estrellas, los granos de cacao y a mí, que tenemos todos algo que ver.

Prólogo

“Vaya con cuidado, por favor, joven”, le digo al conductor de la combi que aparenta no más de veinte años. Se lo digo procurando una sonrisa amable que oculte mi temor a la velocidad y al imponente camino de cerros y abismos que visualizo desde el asiento delantero en el que viajo junto a un amigo que conocí la semana pasada y que me invitó ayer a este viaje. Para este día, 15 de abril de 2024, tengo aproximadamente dieciocho semanas de gestación y me es inevitable pensar no solo en mí sino en esa otra vida de la que me siento – aunque no del todo – responsable. “Mire que estoy embarazada”, añado, señalando mi vientre abultado. “No se preocupe”, me contesta, también con una sonrisa.

Estoy un poco asustada, pero, principalmente, conmovida. En el camino, nos cruzamos con importantes zonas de disputa entre los pueblos indígenas de Cajamarca – mi tierra – y las empresas extractivistas que buscan destruirlas para acceder a los minerales que yacen en sus entrañas: el cerro Quilish y las Lagunas del Alto Perú. Un poco más allá, según me dice mi acompañante, está el cerro Qallacpuma, un lugar sagrado para nuestra región. Llegamos al tramo de la carretera más difícil, la provincia de Hualgayoc, ubicada aproximadamente a 3500 msnm y conocida por el intenso frío y la densa neblina que impide la visión del camino. El joven conductor, sin embargo, se muestra seguro y eso me inspira cierta confianza.

Observo las enormes montañas que nos rodean y recuerdo el pacto que celebré hace unos días con el cerro La Retama antes de embarcarme en las casi cuatro horas de ascenso y descenso por su cuerpo rocoso. Intimidada por su altura y la inclinación casi vertical de las rocas que lo cubren, le pedí que me cuidara, que nos cuidara. Aferrada a la mano de mi hermana que me sujetó durante todo el camino, iba repitiendo en mi mente “Confía, confía. Yo entrego mi fortaleza y mi fe; tú, cerro sagrado, protégeme”. Nadie me obligó a subir una montaña con casi cinco meses de embarazo ni tampoco a este viaje en carretera que ahora describo, yo decidí confiar y recostarme en esas fuerzas que tejen el mundo: mi cuerpo, la mano de mi

hermana, la destreza del conductor, el corazón pequeño que late en mi útero y su lucha por persistir en la vida, el deseo de quienes me esperan en casa, las montañas, la neblina, en fin, todo.

Sin embargo, en medio de ese todo, en lo que más pienso ahora mismo es en el poder de esas montañas. Parecen observarnos con soberbia desde su inmensidad y, a la vez, cobijarnos, permitírnos amorosamente el paso por las carreteras serpenteadas que las atraviesan, aquellas rutas que cada vez penetran más en sus cuerpos milenarios y que, la mayoría de veces, han sido construidas para facilitar la actividad minera. Me es inevitable pensar en el enojo y la rabia de esas montañas con nosotros los humanos, en el desequilibrio que hemos propiciado en el tejido del cosmos, y sentir miedo. Realmente creo que, si una roca gigante cayera en este momento sobre nuestro vehículo o si simplemente nos desbarrancáramos hacia el abismo, no serían únicamente decisiones o acciones humanas las involucradas en el desastre. Por eso, evoco constantemente en mi memoria el pacto con La Retama y me siento más segura.

Después de cuatro horas de viaje, alcanzamos nuestro destino. Descendemos de la camioneta que fue nuestro medio de transporte en el último tramo y llegamos a la localidad El Tambo. El objetivo del viaje es estar presentes en la reunión que está a punto de comenzar: aproximadamente veinte Rondas Campesinas y organizaciones civiles se reúnen para empezar a planificar la resistencia de las comunidades indígenas de Cajamarca frente a los proyectos extractivistas que el gobierno de Dina Boluarte busca ejecutar o reactivar, incluido el proyecto minero Conga, aquel que en el 2012 se llevó la vida de cinco personas. Hago énfasis en las comunidades indígenas, ya que, en las últimas décadas de enfrentamientos con la minería, la zona rural de Cajamarca ha comprendido que la defensa de las montañas y los ríos es algo que poco importa a la zona urbana, aun cuando todo lo que se defiende en esas luchas compete al sostenimiento de la vida de ambos sectores.

Lo primero que llama mi atención es el ánimo festivo de la reunión, los y las integrantes de las Rondas Campesinas y organizaciones civiles visten sus mejores

prendas, además, los acompañan bandas musicales que inundan el espacio con cumbias y huaynos. Sí, se van a discutir temas áridos y crear estrategias políticas de lucha, pero eso no implica que sea un acontecimiento tétrico o triste, al contrario, se parece más a una fiesta de pueblo. El acto inaugural es la presentación de las rondas y organizaciones, las cuales desfilan dando vueltas a la plaza principal, a la par que levantan puños y emblemas de su comunidad: los frutos que siembran y cosechan, la ropa que tejen, los machetes que se usan en la chacra pero que tantas veces han servido como arma de defensa frente a la represión estatal, la hoja de coca, etc. A la hora de la comida, todos se reúnen alrededor de ollas comunes en las que hierven papas y choclos.

Hay un estrado improvisado en medio de la plaza y desde allí toman la palabra diversos dirigentes. No busco aquí elaborar una nota informativa de todo lo que escuché en esa reunión, ya suficientes detalles creo haber compartido, lo que más me importa es dejar claro un mensaje: la lucha de las comunidades indígenas en defensa de sus formas de ser en el mundo y de sus prácticas de reproducción de la vida está vigente, mucho más de lo que se cree. A esta reunión, no llegó la prensa regional ni nacional, no se transmitió por redes sociales y, sin embargo, qué poderoso y qué importante todo lo que aconteció ese día. Partí de El Tambo con el corazón agitado y feliz de saber que estas luchas siguen vivas y que están muy lejos de desaparecer, aun cuando, a inicios del año 2023, el Estado peruano dejó claras sus intenciones de no retroceder en su giro neoliberal matando a más de sesenta manifestantes.

Escogí este relato para la apertura de mi investigación, ya que conjuga diversos aspectos que son eje de mi trabajo. Me estoy refiriendo a la resistencia siempre viva de las comunidades indígenas y lo que estas luchas mueven en el mundo y en mi cuerpo. El mensaje de estos pueblos encaja y resuena en mí, tiene sentido en el entramado general que es mi vida, una vida en la que siento fuertemente la presencia y la fuerza de todo lo que me rodea, incluidas aquellas montañas y abismos que marcaron mi ritmo vital durante todas estas semanas en Cajamarca. Ninguna de esas convulsiones de sentido está aislada. Mi pacto con La Retama, mi

temor y respeto a las montañas del viaje, mi conmoción existencial y política al presenciar la reunión en El Tambo.

La forma y tono de mis palabras se debe también a que el objetivo de este breve prólogo es compartir con los lectores y lectoras las razones que motivan mi escritura, el fuego que las anima. Para ello, no puedo hacer más que escribir desde la intimidad, intentar mencionarlo todo, incluso aquello que parece tan poco relevante para un texto académico. En realidad, no creo que exista posibilidad de desarraigarse del cuerpo y de los otros cuerpos para escribir, no importa si las palabras adquieren la forma de una carta de amor, de una monografía, de una nota de prensa o de una tesis doctoral. Así pues, la única diferencia en este caso es que intento hacer explícitas mis motivaciones y la búsqueda afectiva que es toda investigación, por ello escribo desde el cuerpo que soy ahora.

No es mi intención convertir este texto en un diario personal ni en un instructivo moralista de cómo ser mejor ser humano, aunque me doy cuenta de que eso puede parecer. Lo que me importa es explorar las formas de ser en el mundo a las que me siento cercana y respecto a las cuales ya no existe para mí ninguna duda. ¿Que la vida sea más bella para los seres humanos existiendo de esa manera? Depende de qué estemos entendiendo por belleza. En lo que tengo mayor claridad es en la transformación del mundo que puede lograrse si renunciamos al paradigma del centro de poder individual y la libertad como justificación de cualquier decisión o acto, atributos de los que además se excluye a cualquier existencia no humana.

Escribo también esta tesis para honrar mi forma particular de sentir el mundo, por la que transitan recuerdos de infancia abrazada a pollos y ovejas, sentada alrededor de un fogón donde hierve el choclo recién cosechado, y también de protestas antimineras y de horas de lectura que pasé absolutamente fascinada por Vallejo, Alegría y Arguedas. En fin, una forma de existir en la que, incluso sin ser parte de una comunidad indígena, es posible sentirse conectada a los seres humanos y no humanos que componen el cosmos y ser interpelada por ellos para hallar un punto de equilibrio. Me importa mucho decirles que esto último es un salto al abismo – de la relacionalidad – que, honestamente, nunca creo haber logrado del todo; aunque

lo intento, son muchas las resistencias que me constituyen. No ha bastado mi fe en las fuerzas relacionales del cosmos para vencer el miedo y renunciar al ingenuo intento de control que nos permite a tantos humanos seguir existiendo.

Pienso ahora en una de las voces que más me ha acompañado durante estos años de trabajo: el niño Ernesto, protagonista de *Los ríos profundos* de José María Arguedas. La elección de una voz infantil, una voz menor, que, a la par, les permite a los lectores y lectoras ingresar en la biografía del autor, me resulta hoy particularmente conmovedora. Ernesto nos habla de fe, de miedo y de amor; en sus diálogos no existe pudor al momento de describir su forma de ser en el mundo con esas palabras. Qué osadía y qué regalo el de Arguedas haber escogido esa ruta para interpretar la realidad existencial y política del país. Inspirada en esa voz, escribo este prólogo que, a riesgo de no mencionar el sustento teórico de mi trabajo y ser calificado de sensiblería, me permite ir cerrando el camino de estos años de investigación, de tal manera que no solo sea el término de una etapa de formación académica sino un texto honesto que resuene conmigo y refleje lo que quiero compartir con quien sea que me lea; un texto por el que, incluso, pueda sentir cierta forma de cariño.

Análisis introductorio a las representaciones del *ser* y el *otro* en la literatura neoindigenista y la literatura existencialista

Contra la ontología clásica del centro, desde Hegel hasta Marcuse, por nombrar lo más lúcido de Europa, se levanta una filosofía de la liberación de la periferia, de los oprimidos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar. Desde el no-ser, la nada, el otro, la exterioridad, el misterio de lo sin-sentido, partirá nuestro pensar. Es entonces, una "filosofía bárbara"

Enrique Dussel

1.1. Una breve reflexión sobre el lenguaje, el *ser* y el *otro*

Ese breve intervalo del espacio-tiempo que ocupa la historia de la humanidad en la vida del universo no alcanza para contener nuestra soberbia; estos animales astutos que somos, como nos llama Nietzsche (2021, p. 3), hemos caído en nuestra propia trampa, la trampa del deseo de saber y de crear rutas de conocimiento que luego creemos únicas e inamovibles. Inventamos cada día más palabras y conceptos para satisfacer la obsesión por aprehender lo que somos y lo que nos rodea, pero, principalmente, por gobernar la existencia desde un trono que creemos inherentemente nuestro y, al final del día, nos perdemos en esa maraña de "(...) instrumentos 'misteriosos' cuyos poderes creemos solo son conocidos por algunos privilegiados" (Foucault, 2020, p. 55). No nos basta con coexistir con otros seres, sino que deseamos dominar lo que somos y con lo que somos; la búsqueda de sentido no es ingenua ni desinteresada, aunque a veces parecemos olvidarlo. El sonido de las cosas resbalándose de las ideas nos asusta, las fisuras en la estructura del absoluto quebrándose con la llegada de la diferencia nos incomoda, nos rehusamos a perder el control que creemos tener sobre los seres que somos y los que nos rodean. Pero esta es una batalla perdida desde el inicio: no existe trono privilegiado de conocimiento para construir verdades absolutas e inamovibles; ni tampoco la relación entre lo humano y lo no humano, entre lo uno y lo otro es transparente, estática o vertical.

Me parece importante recuperar esta crítica inicial para intentar construir una reflexión consciente de su sitio de enunciación y de sus limitaciones. Foucault (2020), señala que, desde principios del siglo XIX, las sociedades buscan comprender e interpretar la realidad desde una especie de ceguera heredada de los siglos XVII y XVIII; el conjunto de herramientas del que se dispone “está tan profundamente recubierto por el sistema de positividades al que pertenece nuestro saber que por mucho tiempo ha pasado inadvertido (...) se quiere reconstruir lo que fueron las ciencias de la vida, la naturaleza o del hombre¹, olvidando simplemente que ni el hombre, ni la vida, ni la naturaleza son dominios que se ofrezcan espontánea y pasivamente a la curiosidad del saber” (p. 88). Esta ceguera nos dificulta comprender la arbitrariedad de las herramientas que construimos para movernos en el mundo, de las cuales las palabras son las favoritas y las más complejas. Desenredar los hilos de la historia a través del lenguaje es un camino tan maravilloso como escalofriante, ya que implica una interpelación de lo creemos ser y de los sentidos de vida que construimos, significa el reconocimiento de ese breve espacio-tiempo que habitamos en el universo y desde el cual resulta por demás absurdo pretender conocerlo todo. Las palabras y el lenguaje que utilizamos para narrarnos el mundo y nuestra propia existencia no son transparentes, no existe verdad sino verdades, no un sentido de vida sino sentidos. Al interior de las palabras que tejen los relatos y de los relatos que tejen las literaturas del mundo, hay una historia y una disputa por el poder que debemos observar al momento de interpretarlas. El viaje literario se complejiza cuando tomamos consciencia, a la vez, de que no somos el farolero que observa al barco desde arriba e ilumina su ruta, ni

¹ En esta cita, estoy conservando la palabra “hombre”, ya que es la traducción de la redacción original del libro en francés: “Oubliant simplement que ni l’**homme**, ni la vie, ni la nature ne sont des domaines qui s’offrent spontanément et passivement à la curiosité du savoir” (Foucault, p. 65). Al respecto, son necesarias dos aclaraciones: primero, el uso de la palabra “l’homme” en lugar de “l’être humaine” invita a pensar en la exclusión de la perspectiva de género en el desarrollo de la construcción del discurso en la obra de Foucault; segundo, aunque recojo la cita literal de Foucault, no estoy asumiendo la palabra “hombre” como referente únicamente a los varones o a las identidades masculinas, sino más bien en términos de ser humano. Esta observación aplica a las ocasiones posteriores en las que cite textualmente la obra Foucault.

siquiera somos el capitán del barco, sino que somos el barco mismo. Ese barco, ni del todo seguro ni del todo desorientado, balanceándose entre las aguas y confiando en la destreza del capitán. Este capitán pudo haber sido cualquiera, pero en este tiempo-espacio es la suma de los conflictos, las herencias, las reivindicaciones, los desequilibrios y los descubrimientos que caracterizan el hoy donde estamos insertas como lectoras y lectores. Es este lugar desde donde emprendemos todo trabajo de interpretación.

Del inmenso conjunto de representaciones que construimos para darle sentido al mundo a través del lenguaje (Hall, 1997), quizás una de las más complejas y problematizadas sea el *ser*. Ingresar al estudio y la reflexión acerca de las representaciones del *ser* nos aproxima al entendimiento de las dinámicas entre los humanos, consigo mismos y con sus entornos, ya que a los humanos nos fascina interrogarnos insistentemente acerca del *ser* de las cosas y particularmente acerca de nuestro *ser* (Heidegger, 2018, p. 23); claro está, – y me gusta colocarlo en estos términos para relativizar aún más nuestro lugar en el mundo – desconocemos si en los entornos no humanos surgen estas preguntas ontológicas. La pregunta por el *ser* tiene una larga historia que en este momento no pretendo rastrear, sino que me interesan particularmente las representaciones del *ser* en el neoindigenismo peruano y el existencialismo francés, a fin de crear un diálogo entre ambas. Para aproximarme al primero, retomaré primordialmente la obra del peruano José María Arguedas y auxiliariamente a César Vallejo y Ciro Alegría, y, para el segundo, la obra de Jean Paul Sartre y Albert Camus.

Iris Murdoch quien, entre los años 1950 y 1959, escribió acerca de la producción teórica y literaria de Jean Paul Sartre, Albert Camus y Simone de Beauvoir nos aproxima al ambiente intelectual y político que se estaba viviendo al momento de la elaboración de la literatura existencialista. La teórica irlandesa afirmó que el uso de los modos literarios fue un síntoma del viraje que toda la filosofía estaba protagonizando en ese momento, con viraje se está refiriendo a la importancia de Hegel en la construcción del pensamiento del siglo XX de Occidente. Así, concluye que Heidegger y Sartre pueden ser llamados fenomenólogos herederos de Hegel. Esta ubicación es importante, ya que permite contextualizar la

forma particular en que se entiende al *ser* en la literatura existencialista a partir de su cercanía y su distanciamiento con el pensamiento hegeliano (2020, p. 12-13).

En este sentido, el sujeto que hereda la fenomenología de Hegel al existencialismo de Heidegger y Sartre es uno que tiene historia y que se encuentra en tensión con su entorno y con los demás sujetos; un sujeto que, contrariamente al kantiano (Heidegger, 2018, p. 199), no se conduce en el mundo según condiciones *a priori* de objetividad; de allí que Murdoch concluya que con Hegel el sujeto real entró en la filosofía (2020, p. 14). Este sujeto real es un punto de partida para los existencialistas, ya que, al igual que Hegel, se oponen a plantear una distancia entre sujeto y objeto como método para interpretar el mundo, al contrario, les interesa el mundo vivido y experimentado, real en sí mismo "(...) y no entendido como el reflejo de otro modo de ser, separado, que subyace a él de forma estática y paralela" (Murdoch, 2020, p. 68).

Sin embargo, los existencialistas no adoptaron los condicionamientos históricos-transcendentales que describe Hegel y, más bien, extrajeron al sujeto de las fases del Absoluto hegeliano y le apostaron a la construcción de un sujeto independiente y transformador de su existencia individual y colectiva, un ser que construye su *ser* en su existencia, un *ser* que es siendo (Heidegger, 2018, p. 69; Sartre, 1984, p. 118). Es por ello que uno de los temas favoritos de las novelas existencialistas es la *libertad*. Esta intención de los filósofos existencialistas explica en parte su inclinación hacia la producción literaria, ya que, al igual que los fenomenólogos, lo que hicieron fue intentar reintegrar la reflexión filosófica a la vida cotidiana aprovechando un instante de fulgor (Mundo, 2012, p. 5). En la persecución de dicho objetivo, resultó útil la difusión de la propuesta filosófica y política existencialista a través de una literatura compleja pero accesible que retratase la realidad cotidiana e histórica del pueblo, principalmente el francés, por medio de relatos con nombre y apellido. "El novelista es quien, *par excellence*, describe sin perjuicios *le monde vécu* (el mundo vivido)", señala Murdoch (2020, p. 68).

Sartre, lector de los fenomenólogos Husserl y Heidegger, entiende al ser humano no como un espectador del mundo sino como un hacedor de mundo, su experiencia cotidiana es un constante movimiento de apropiación del mundo. El ser

para-sí de Sartre, *l'être pour soi*, inspirado en el ser-en-el-mundo de Heidegger, es un ser que es en la medida que existe, un ser que no está predeterminado por ninguna esencia ni atado por ninguna materialidad – incluso el torturado es libre de elegir, dice Sartre (1984, p. 548) – y precisamente por ello no es un objeto, no es un *l'être en soi* (ser en-sí) sino un *l'être pour soi* (ser para-sí), un ser que se hace a sí mismo. Esta libertad y voluntad de transformación del ser para-sí se deriva no de la facticidad de su cuerpo sino de la nada de su *ser*, de ese espacio indefinible e inasible que trasciende sus circunstancias materiales para proyectarse en otras, siempre como posibilidad y nunca como facticidad, ya que el ser para-sí no es ni puede ser algo, no tiene bordes ni forma, no tiene contenido (1984, p. 550).

Por otro lado, ocurre en el neoindigenismo algo maravilloso que puede servirnos como ruta de aproximación a su universo ontológico y epistemológico – por lejos, menos popular y menos estudiado que el existencialista – : no existe la palabra *ser* como tal, no hay un equivalente en el idioma quechua que signifique *ser* en términos similares a los utilizados por el existencialismo, es decir, no existe una palabra equivalente a *l'être* que sea utilizada para comprender la existencia de los seres humanos y no humanos del mundo. La palabra que ofrece un ilustrativo contraste con *l'être* del existencialismo es la *pacha* del neoindigenismo. *Pacha* es un vocablo quechua que podría considerarse un equivalente homeomórfico del vocablo latino *esse* (ser) pero que no significa una sola cosa sino más bien todo lo que es, todo lo existente, es el universo ordenado en categorías espacio-temporales, cosmos interrelacionado o relacionalidad cósmica (Esterman, 2011, p. 157); *pacha* puede entenderse como universo, planeta, territorio, mundo, lugar, tiempo, hora, tierra o suelo (Ayay Chilón, 2018, p. 49).

Esta diferencia resulta importante, ya que, aunque el existencialismo ha insistido en explicar *l'être* como una existencia y no como una esencia, como un ser siendo y no como una elaboración abstracta a la que deba ajustarse el despliegue de la vida en su flujo cotidiano (Heidegger, 2018; Sartre, 1984), en algún sentido, la interpretación de la existencia a través de la categoría *l'être* continúa presentándose como una cárcel para las expresiones vitales múltiples y cambiantes que transforman constantemente el mundo y que no pueden ser abarcadas por una

construcción teórica estática (Glissant, 2002). La elaboración de esta categoría filosófica guarda relación con aquello que Viveiros de Castro (2010, p. 41) llama el juego epistemológico de occidente y que consiste en la objetivación, es decir, en la necesidad de convertir en objeto a todo ser humano o no humano con el que se comparte el mundo, a tal punto que todo lo que no ha sido objetivado permanece irreal o abstracto, la forma del otro es la cosa; mientras que, en los pueblos amerindios, conocer al otro no significa domesticarlo a través de la imposición de una esencia o una palabra, conocer al otro es conocerme a mí misma a través del encuentro; no es posible conocer sin reconocer la red de subjetividades e intencionalidades en las que estoy inserta y que no solo proviene de mi lugar en el mundo.

Otro aspecto a destacar de esta diferencia es que la existencia particular del ser humano no esté incluida dentro de la lista de significados de la palabra *pacha* y, no obstante, para la cosmovisión andina, el ser humano pertenece a la *pacha*, es una fuerza más en el cosmos. Así pues, en el neoindigenismo, el ser humano no es reconocido como el único sitio desde el cual se interpreta la existencia ni tampoco como un criterio de legitimidad de las diversas interpretaciones posibles, ¿Quién es, entonces, el ser humano desde una perspectiva neoindigenista? Empecemos por identificar que el vocablo quechua que se utiliza para designar a los seres humanos es *runa*; sin embargo, lejos de reducir la comprensión de esta palabra a un enfoque étnico, cultural o geográfico (Esterman, 2011, p. 66), se trata de interpretarla en su dimensión ontológica y epistemológica, la cual va de la mano con una ética particular para moverse en el mundo e interactuar con otros seres.

Una forma de acercarnos a lo que significa la existencia humana en los pueblos indígenas es interpretarla de manera conjunta a las otras formas de vida. Como resultado de su investigación con pueblos indígenas del Perú, particularmente de Cuzco, la antropóloga peruana Marisol de la Cadena (2015) nos explica que los *runakuna* (seres humanos, en plural) coexisten al lado de los *tirakuna* (seres de la tierra, en plural) en ese cosmos interrelacionado que es la *pacha*, sin embargo, la línea que los divide no es igual a la diferencia que el existencialismo asume que existe entre los seres humanos y los no humanos, es

decir, identificando a los primeros como los únicos seres con consciencia y voluntad de sí. En el neoindigenismo, los *runakuna* participan de la vida de los *tirakuna* y viceversa, tanto los seres humanos como los cerros, las piedras o los ríos tienen un deseo y una potencia, una voluntad de existir; para que la vida sea posible, las fuerzas de los *runakuna* y los *tirakuna* deben estar equilibradas, lo cual se logra únicamente a través de una comunicación afectiva entre ambos.

En este plano, nadie se asume dueño de sí mismo ni del otro, al contrario, se sabe que la existencia es correlacional. Al ser humano no le es posible definir su *ser* ni el *ser* del otro; en este contexto, no podemos asignarles una identidad a los otros seres, ello implicaría el establecimiento de una jerarquía en la que el ser humano tiene el poder de nombrar a los seres distintos a él bajo la categoría abstracta de *otro* y de colocarle nombre a su existencia para intentar desentrañarla y objetivarla, tal afirmación es incompatible con el reconocimiento de una existencia correlacional. Esta cosmovisión es común a otros pueblos prehispánicos, así, por ejemplo, el antropólogo Pedro Pitarch – cuyas reflexiones han sido de profunda guía para mi investigación –, a partir de su trabajo con los pueblos tzeltales, concluye que el ser humano indígena contiene en sí mismo las relaciones potenciales de conjunción y disyunción con el resto de los seres, se encuentra constituido por sus relaciones externas con los no humanos y extendido por las mismas. La persona no es el centro del mundo sino una escala ontológica del mundo (2013, p. 62).

Habiéndonos acercado a la ontología y la epistemología presente en el neoindigenismo, hay otro aspecto importante que mencionar: cuando hablo de cosmovisión andina o pueblos indígenas me estoy refiriendo a pueblos vivos y a formas de vida actuales. Por supuesto que, para comprender estas expresiones vitales a mayor profundidad, es necesario remontarnos a su historia prehispánica y a los mundos que fueron afectados por el proceso colonizador, sin embargo, ello no implica que estos pueblos estén detenidos en el tiempo. De hecho, es su transformación lo que más me interesa reflexionar, particularmente su diálogo con la racionalidad occidental y las formas de producción capitalista. Es por ello que la literatura que he seleccionado para mi investigación no es indianista ni indigenista sino neoindigenista, es decir, aquella literatura que relata el impacto del proyector

modernizador en los pueblos indígenas del Perú a partir de aproximadamente los años 30, un año antes de que se publicara el primer texto de corte neoindigenista en el Perú: *El Tungsteno* de César Vallejo.

Las novelas neoindigenistas narran historias en las que existen múltiples rupturas de sentido y retos para la comprensión. A nivel estético, describen como bellas y agradables a los sentidos escenas que hasta el momento recibían la etiqueta de feas y “salvajes”, en contraste con lo bello y civilizado: una mujer sudorosa con las manos agrietadas por el trabajo en la tierra, una movilización indígena que se conduce con rabia y violencia, una muerte que representa la celebración de la vida pues se sabe que el ser que muere perdura en otros, etc. Y, además, lo hacen a través de un lenguaje que simboliza en sí mismo lo imbricado de la historia: el comunero que se expresa frente al capitalino y al extranjero en un idioma que no deja de ser el quechua de sus ancestros, pero a la vez se castellaniza para alcanzar los oídos oficiales. A nivel político, esta literatura plantea la situación de las comunidades indígenas desde su complejidad histórica y económica en un contexto nacional y global, lo cual permite visibilizar a los pueblos indígenas como parte activa en una constante lucha por los recursos y en disputa con el Estado y el mercado frente a la legitimación de estructuras hegemónicas tanto a nivel material como subjetivo.

Gonzáles Vigil, citando a Tomas Escajadillo presenta la distinción entre el indianismo, el indigenismo ortodoxo y el neoindigenismo en la literatura peruana. El teórico literario peruano señala que el indianismo presenta una visión exótica del indio, retratándolo desde fuera y según estereotipos que carecen de referentes reales: la ideología hegemónica que esencializa a los pueblos indígenas y les asigna una identidad estática es la principal fuente de imaginación en esta etapa de la literatura; el indigenismo ortodoxo, por otro lado, supera ya la visión romántica del indio y se aproxima a su problemática social, a fin de reivindicarlo. Sin embargo, es recién con la llegada del neoindigenismo que la literatura representa la situación social y económica en que la dinámica nacional y global ha colocado a los pueblos indígenas y, desde ese punto, busca su reconocimiento como sector históricamente

marginalizado y señala la transformación de esas dinámicas como un proceso necesario en el país (González, 2014, pp. 45-57).

En este sentido, la literatura neoindigenista, tanto en sus historias narradas como en sus discursos narrativos, alimenta a la par que utiliza un aparato filosófico complejo y situado al que autores como Esterman denominan Filosofía Andina (2009, pp. 68-73). Esta especificación es importante, ya que la interpretación de la literatura neoindigenista requiere el manejo de herramientas existenciales y teóricas propias; decodificar las novelas neodindigenistas – particularmente las de Arguedas – implica cierta cercanía con los pueblos indígenas y su cosmovisión, no únicamente una cercanía académica sino afectiva. Este enfoque guarda relación con aquello que la antropóloga peruana Marisol De la Cadena llama “apertura ontológica”, la cual consiste en aproximarse a los objetos de estudio – tal como una novela – reconociendo que estas elaboraciones forman parte de lo que los pueblos indígenas son, es decir, lo que hacen y defienden (2018, pp. 161-167). En la literatura neoindigenista encontramos, entonces, una representación más crítica y fluida de la existencia que se despliega en la disputa existencial y política entre las formas de vida de los pueblos indígenas y los procesos de expropiación, explotación y alienación que vivencian estas comunidades a partir de su inserción forzada en prácticas capitalistas y liberales.

Ahora, este diálogo entre pueblos indígenas y formas de producción capitalista está lleno de ruidos y matices. Como todo despliegue existencial, la transformación de los pueblos indígenas no permite la clara determinación de etapas ni la asignación de identidades estables, es más, como señala nuevamente Marisol de la Cadena (2015), los pueblos indígenas saben que su esencialización y exotización – tanto de ellos como de sus luchas – ha sido históricamente utilizada como herramienta de neutralización política y, por tanto, se resisten a ser etiquetados bajo categorías oficiales, tales como: indios, indígenas, mestizos, andinos, etc. Acaso la lucha de los pueblos indígenas frente al capitalismo y su racionalidad sea una lucha por la vida y la justicia social, ni identitaria ni de reivindicación ancestral. Desde el Feminismo de la Liberación Latinoamericano, se afirma que se trata de una resistencia erótica, es decir, una lucha por el goce vital

frente a un sistema patriarcal que insiste en someter la vida y el placer a través de la ofrenda de los cuerpos y los afectos a la maquinaria capitalista (AFYL Mujeres, 2023)².

Al respecto, me parece importante mencionar el trabajo de dos teóricas feministas que se han interesado en visibilizar las formas de vida de algunos pueblos indígenas de Latinoamérica como resistencia anticapitalista y alternativa política. Así pues, Silvia Federicci (2019) destaca la labor de las mujeres en México, Perú y Bolivia que, desde los años inmediatamente posteriores a la colonización y hasta la actualidad, defienden las tierras agrícolas de su inserción en la cadena de producción capitalista y continúan sembrándolas con fines de alimentación y supervivencia local. Esta labor, concluye Federicci, constituye una respuesta contundente frente a las demandas del capitalismo, ya que, por un lado, reafirma el principio de que la tierra y la vida no están en venta, y, por otro, encarna maneras de relacionarnos entre seres diversos más allá y fuera de la forma-mercancía, es decir, viéndonos a los ojos como seres cuyas vidas no pueden ser compradas ni vendidas sino al lado de los cuales compartimos una sola existencia relacional: la relacionalidad como vínculo emancipatorio de las lógicas capitalistas.

De manera similar, la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, a partir de su experiencia personal y política con los pueblos indígenas de su país, se aproxima a la epistemología ch'ixi y la presenta como una resistencia política frente a la epistemología occidental manifiesta en las prácticas violentas del capitalismo. En un mundo ch'ixi, concluye, las tensiones entre persona individual y comunidad no se resuelven a favor de la primera, sino que se vive en la contradicción procurando

² La asociación de Filosofía y Liberación (AFYL) Mujeres somos un grupo de compañeras de diversas territorialidades y disciplinas que, a lo largo de América Latina, vamos construyendo sentidos y teorizando juntas desde y con la escuela de pensamiento de la Filosofía de la Liberación. En el 2021, generamos encuentro y consensos en un seminario interno en el que analizamos la obra *Liberación de la Mujer y Erótica Latinoamericana* junto a su posterior edición-corrección *Para una erótica latinoamericana*, escritas ambas versiones por Enrique Dussel y publicadas en 1980 y 2007 respectivamente. Durante el 2022, organizamos un segundo seminario que nos permitió compartir nuestras reflexiones y fue retroalimentado por compañeras de diversas latitudes de América Latina. Fruto de las reflexiones colectivas que hemos compartido en estas sesiones, hemos elaborado el texto que aquí cito, el cual se encuentra en trabajo de publicación.

el cuidado entre seres diversos. Lo ch'ixi es un devenir, señala Rivera Cusicanqui, es un movimiento que busca superar la esquizofrenia colectiva de la autodeterminación, la soberanía y el desarrollismo, así pues, se reconoce al pasado en el presente, se entabla un diálogo con los muertos y se reconoce que la modernidad no es el único ni mejor horizonte posible para la humanidad, en suma, el diálogo y la constante modificación autocrítica caracterizan al mundo ch'ixi (2018).

Es importante identificar que en estas resistencias anticapitalistas de las que nos dan relato De la Cadena, Federicci y Rivera Cusicanqui – y a cuyo análisis pretendo acercarme a través de la literatura neoindigenista – encontramos una comprensión de la existencia y de la relación entre seres diversos en términos diferentes a aquellos que sustentan la racionalidad occidental y las formas de producción capitalista, y que es en esta reformulación donde radica el potencial político de las formas de vida de los pueblos indígenas para abrir fisuras en la estructura del poder hegemónico. Desde el sitio del poder – dígase Estado, mercado internacional, academia convencional, etc. – estas formas de existir y de reproducir la vida en comunidad y relación celebrativa con la naturaleza (Esterman, 2009, pp. 104-107) suelen ser reducidas a diferencias culturales sustentadas en “creencias” pre-modernas, sin embargo, como señala De la Cadena (2018), dicha reducción expresa la violencia de un conocimiento moderno que se niega a reconocer la dimensión existencial y política de formas de vida anticapitalista. Si, por ejemplo, tomamos como referencia a los grupos de mujeres que estudia Federicci, es importante reconocer que el cultivar la tierra para alimentar su comunidad en lugar de vender su territorio y su fuerza vital al capitalismo constituye una disputa por el poder y la reafirmación de despliegues existenciales que se resisten a ser cooptados por la racionalidad capitalista.

Para cerrar esta sección, anotaré algunas ideas clave respecto a las representaciones del ser en la literatura neoindigenista y en el existencialismo. Como he ido comentando, en el neoindigenismo, se habla de vida y existencia, pero no del ser como en el existencialismo; de hecho, tal como señala Estermann, la categoría más importante de la Filosofía Andina no es el ser sino la *relación*, la relación no solo con otros seres humanos sino también con seres no humanos, esa

red de nexos y vínculos que es la fuerza vital de todo lo que existe (2011, pp. 107-112). La comprensión de la existencia no consiste en un proceso de abstracción sino en el propio movimiento de la vida; esta renuncia a la categorización de las manifestaciones vitales va de la mano con una cosmovisión y una filosofía que no están centradas en el ser humano y en las que, por tanto, el ser humano no tiene el poder de darse a sí mismo el *ser* en total libertad, ni tampoco el de nombrarse a sí mismo como el *ser* y a los demás seres – humanos o no humanos – como el *otro*. En esta diferencia con el existencialismo, radica un importante potencial crítico sobre el cual ahondaré en los capítulos posteriores.

Al mismo tiempo, en la literatura neoindigenista y, por tanto, en la Filosofía Andina, la identidad no es una categoría importante, la identidad *per se* no existe. Como señala Rivera Cusicanqui, se trata más bien de un tejido de intercambios que es también un tejido femenino y un proceso de devenir. Estas lecturas acerca de la identidad en los pueblos indígenas latinoamericanos coinciden frecuentemente con las propuestas teóricas de Deleuze; así pues, la misma teórica boliviana afirma que la identidad indígena puede ser entendida como una estructura rizomática, multidualógica, a la vez interna y externa, de diversos sujetos individuales y colectivos que viven entre la autonomía y la resistencia (2018, p. 135). De manera similar, el español Pitarch respecto a los pueblos tzeltales concluye que “No es tanto que las categorías que ordenan el mundo ordinario aquí se confundan cuanto que las identidades fluctúan” (2013, p.20), “No es un desdoblamiento de lo Uno, es un redoblamiento de lo Otro. No es una reproducción de lo Mismo, es una repetición de lo Diferente. No es la emanación de un Yo, es la puesta en inmanencia de un siempre Otro o de un No Yo” (2013, p. 33).

La interpretación de la identidad como estructura rizomática en la que no existe una línea divisoria entre el adentro y el afuera, entre lo Uno y lo Otro sino una constante reproducción de lo diferente tiene eco en las representaciones existenciales de la literatura neoindigenista, ya que, en estas, no hallamos la construcción de una identidad estable, lo que se encuentra son despliegues existenciales que se resisten política y éticamente a la abstracción, que se niegan a *ser* y que se reconocen como flujos vitales relacionales. Sí, vitales y relacionales,

en el sentido de que están insertos en el ciclo de la reproducción de la vida que implica la relación entre seres humanos y no humanos, y en el que no existe ningún sitio de libertad ni poder absolutos. La belleza de estas representaciones se percibe en cómo se lucha por la existencia y la reproducción de la vida a la par que se combate el *ser* como categoría abstracta y como construcción hegemónica. Esta resistencia contrahegemónica y vitalista se alimenta de una herencia prehispánica, es cierto, y a la vez posee la actualidad de la lucha por la vida frente a la muerte que trae consigo el sistema de producción capitalista.

Ahora bien, el hecho de que la existencia en el neoindigenismo sea representada como un flujo vital relacional que combate el *ser* como categoría abstracta hegemónica no se contradice con que, en las novelas neoindigenistas, se perciba un fuerte interés por conocer y visibilizar dicha existencia. Es decir, en el neoindigenismo, se reflexiona acerca de quiénes son aquellos seres que viven entre la autonomía y la resistencia, y se busca comprender su existencia. Sin embargo, ese interés no se traduce como deseo de revelar los misterios del mundo a través del sitio de poder que el ser humano cree ocupar, sino más bien como un vivir en el misterio reconociendo aquello que De la Cadena llama el *exceso*, es decir, deteniéndose frente a aquello que nos asombra y nos perturba porque no lo comprendemos, pero no por ello negar su existencia o intentar categorizarla y dominarla; hasta el momento, señala De la Cadena, el conocimiento moderno no puede aceptar la soberanía epistémica, ontológica y política de los pueblos indígenas, sino que insiste en negar su diferencia existencial reduciéndola a manifestaciones culturales (2018, p. 173).

El conocer del neoindigenismo empata más bien con el verbo quechua *yachay*, el cual, como señala el antropólogo australiano Michael Taussig – luego de su trabajo con los pueblos indígenas de Bolivia y Perú –, no significa el conocimiento del mundo exterior a través del pensamiento interior, sino más bien el reconocimiento de los seres humanos y no humanos como reflejos sin fin de espejos de formas distintas. Saber es estar asociado con todo lo que lo rodea a uno, entrar en la tierra y ser parte de ella, concluye Taussig (2021, p. 212). Esta forma de entender el conocimiento implica una reformulación de la actividad del pensamiento,

la cual sería extraída del cerebro o de la mente – lugares del cuerpo que han sido convencionalmente reconocidos como el origen de la racionalidad humana – y repartida en todo el cuerpo que somos. Rivera Cusicanqui menciona que, en la Filosofía Chix'i, el término que se utiliza es *amuyt'aña*, un modo de pensar que no reside en la cabeza sino en el *chuyma*, es decir, las entrañas superiores: corazón, pulmones e hígado, de tal manera que el pensar sería entendido como la absorción y purificación que el cuerpo realiza en intercambio con el cosmos, y la respiración y el latido serían el ritmo de esta forma de pensar (2018, p. 121).

La reformulación del *ser* en términos de flujos vitales y relacionales resulta en muchos sentidos un camino escalofriante, puesto que implica el reconocimiento de la existencia de otros seres, humanos y no humanos, que tienen poder sobre nosotros pero que permanecen intraducibles y misteriosos. Existe un salto abismal entre el conocimiento que fabrica la racionalidad occidental y que se encarga de afirmar el poder del ser humano individual y su libertad absoluta, y el conocimiento como revelación de un máximo de *intencionalidad* en el mundo, tal como le denomina Viveiros de Castro (2010, p. 41). Esos otros seres con agencia y poder siempre estuvieron allí, sin embargo, nuestro velo nos ha impedido reconocerlos como tales, han permanecido como presencias fantasmagóricas resoplándonos detrás de la nuca; recorrer el velo es en efecto un gesto de osadía. Un gesto necesario e inminente para vivir en un caos-mundo, como lo llama el novelista martinico Édouard Glissant, que hace cada vez más evidente su dimensión cambiante y relacional (2002, p. 29).

Es interesante preguntarnos si en medio de la crisis existencial, política y ecológica de nuestros tiempos es posible no reconocernos como seres relacionales en un *caos-mundo*, y no renunciar al sitio de poder y libertad absoluta que tantos siglos nos ha servido como velo frente a una realidad voraz y como herramienta de dominación. Pienso que no es posible. Pienso que es necesario recorrer el velo. Sin embargo, la magia y el terror que trae consigo el recorrer el velo (Taussig, 1995) funcionan como arma de supervivencia y de transformación política. Nuevamente Glissant (2002, p. 41) concluye al respecto que la poética de la relación es mucho más apasionante que la poética del *ser*, de hecho, señala que la angustia creativa

frente al caos-mundo es lo contrario del pesimismo o de la desesperanza metafísicos surgidos del pensamiento del *ser*. Así pues, al hacer política desde la acción disruptiva que implica el choque entre mundos diversos del que nos habla Rancière (1996), hay que sumarle la aceptación de la magia y el terror que nos muestran esos otros mundos que fracturan el lugar de poder que el ser humano individual cree aun detentar.

Por último, quiero hacer explícito que, al hablar de existencialismo, neoindigenismo y de pueblos indígenas, paradójicamente, estoy recurriendo a aparatos teóricos y categorías abstractas, sin embargo, pienso que no es necesario excusarme de estar usándolas ni intentar deshacer la paradoja sino más bien hacer visible mi danza con aquellas. Al respecto, el trabajo de Michael Taussig y de Marisol de la Cadena ha sido muy inspirador, puesto que ambos antropólogos cuestionan la distancia entre quien investiga y aquello sobre lo que investiga, leerlos me permitió comprender que ambos son eslabones en esta red de fuerzas e intencionalidades que es el *caos-mundo*. Por supuesto, no son eslabones estables, ninguno posee poder para definir al otro, sino que están siempre danzando. Los puentes que se tejen en esa danza son múltiples, a veces está el terror, el asombro, la frustración, pero nunca la claridad, nunca la transparencia, sino el exceso (De la Cadena, 2018) y la opacidad (Glissant, 2002).

Para afirmar esto último, me basta con recordar el viaje que he emprendido desde que inicié esta investigación: las noches de pesadillas a causa del cuestionamiento de mi identidad y la sensación de la relatividad de mi existencia, los días de páginas en blanco y los de escritura frenética, la incredulidad en el orden del discurso occidental y las exigencias constantes por encajar en él. En ningún momento, he sentido que las categorías “ser”, “existencialismo”, “neoindigenismo” o “pueblos indígenas” se me hayan ofrecido como pozos de agua clara en los cuales sumergirme a través de la teoría, siempre han sido aguas turbias y turbulentas que me han robado el aliento. Esta investigación no ha exigido de mí solo disciplina y lucidez intelectual, es más, no ha exigido nada, pero sí ha trastocado todo; interpelar los regímenes de verdad imperantes a partir de su contraste con otros mundos y otras narraciones existenciales implica una crisis en los términos que la describe

Arturo Escobar, es decir, como la reconstrucción del nexo entre verdad y realidad, entre palabras y cosas, entre saber y ser (2007, p. 374).

1.2. La disputa por la verdad en las representaciones del ser

Como toda corriente de pensamiento, tanto el neoindigenismo como el existencialismo son construcciones discursivas imbricadas con regímenes políticos y económicos particulares; para comprender a profundidad las representaciones que proponen, es necesario un estudio – en términos de Foucault – arqueológico, que las historicice y las contextualice, es decir, un estudio que se esfuerce “(..) por reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías; según cuál espacio de orden en el saber se han constituido; sobre el fondo de qué *a priori* histórico y en qué elementos de positividad han podido aparecer las ideas, constituirse las ciencias, reflexionarse las experiencias en las filosofías, formarse las racionalidades para anularse y desvanecerse quizá pronto” (2020, p. 15). Las representaciones del existencialismo, específicamente de la literatura de Albert Camus y Jean Paul Sartre se encuentran insertas en el gran discurso de occidente, el cual lleva consigo las limitaciones propias de la racionalidad occidental, es decir, la elaboración de un conocimiento del mundo desde el sitio de un ser humano que cree tener poder absoluto sobre sí mismo y sobre los otros seres, un ser humano que además está pensado como individual y masculino.

Ahora, al decir esto último no pretendo desconocer el trabajo de las filósofas y literatas existencialistas, particularmente a una de las principales teóricas del existencialismo francés, Simone de Beauvoir, quien entabla un prolífico diálogo desde el feminismo con Camus y Sartre; sin embargo, ello no quita que el patriarcado – como modelo de organización política-económica y como sistema ideológico – esté presente en la literatura existencialista más convencional y escrita por hombres. Precisamente, con la publicación del Segundo Sexo en 1949, la filósofa francesa puntualiza que, al contrario de lo que sugiere Sartre en *El ser y la nada*, no todos los seres del mundo tienen el privilegio de ser valorados más allá de su *facticidad*, es decir, más allá de sus condiciones materiales y de su cuerpo; así

pues, los seres humanos que nacen con el aparato reproductivo de las hembras de su especie son llamados mujeres y empujados a no ser nada diferente de todo lo que socialmente se ha asociado a aquella determinación biológica: esposas, madres, amantes, enamoradas, cuidadoras de hombres y reproductoras de la especie toda su vida. Al contrario, los hombres están autorizados y tienen todas las condiciones favorables para trascender la *facticidad* de su cuerpo. En su obra literaria *La invitada* y, posteriormente, en su obra filosófica *El segundo sexo*, deja claro que su reflexión respecto al *ser* y el *otro* tiene raíces en su crítica a las bases patriarcales de la filosofía occidental. Así pues, una de las conclusiones más importantes de la filósofa francesa es que la mujer se determina como otro frente al ser del hombre, “Él es el sujeto, es el absoluto; ella es la Alteridad” (2021, p.18) concluye.

El pensamiento de Simone de Beauvoir y su poderosa afirmación respecto a que *mujer no se nace sino que se llega a serlo* continúa siendo, pese al paso de los años, fuente de inspiración para la teorización y la resistencia feminista contemporánea, de hecho, “biología no es destino” es uno de los principios feministas más vigentes en la actualidad. No obstante, hay en su formulación un aspecto que resulta problemático, ya que identifica la *facticidad* del ser – dentro de la cual se sugiere incluir la materialidad del cuerpo – con aquella circunstancia material que la libertad autónoma debería permitir trascender y que de no lograrse, como suele propiciarse en el caso de las mujeres, conduce a la degradación de la existencia, a la deshumanización en el terreno de los objetos (De Beauvoir, 2021, pp. 30-31), de los *en-sí* del mundo como los denomina Sartre (1984, pp. 588-550). Aunque Simone de Beauvoir observa claramente las desigualdades concretas que obstaculizan a las personas denominadas mujeres el ejercicio de su libertad más allá de sus circunstancias biológicas, una vez más minimiza el potencial transformador de los cuerpos, sexuados o no como hembras, que son capaces de superar su determinación biológica y social. La primacía otra vez le pertenece a la dimensión abstracta del *ser*, el terreno de la consciencia y la razón.

Para matizar ambas posturas, encontramos a Merleau-Ponty quien, según mi perspectiva, contribuye a difuminar la línea que separa al espíritu del cuerpo y a la

razón de la emoción según el dualismo cartesiano, el cual tan problemático resulta al momento de construir nuevas ontologías y epistemologías, y, por tanto, reconocer la dimensión política de los cuerpos y su potencial transformador. Así pues, Merleau-Ponty ofrece una interpretación del existencialismo que reta al pensamiento clásico y su manera de entender al mundo, ya que cuestiona la separación entre el sujeto y los objetos, entre los seres humanos y los seres no humanos. A partir de un análisis acerca de la experiencia, afirma que en el pensamiento moderno se abre una puerta para abandonar la idea del sujeto como un vehículo de razón o una consciencia frente al mundo que se apropia de los objetos, y empezar a reconocerlo como un espíritu encarnado, un *ser-en-el-mundo* (2012, p. 68) que solo accede a las cosas porque su cuerpo está como plantado en ellas (2020, p.29).

A estas críticas y matices al existencialismo de Sartre y Camus desde los propios teóricos franceses, se suma la del argelino Kamel Daoud y su reescritura de *El extranjero* de Camus, esta vez desde la perspectiva de Musa, nombre que le asigna al hombre árabe que Mersault asesina. En su libro, llamado *The Mersault Investigation* (2013), Daoud construye como narrador al hermano de Musa, Harun, quien narra su historia personal y la de su familia antes y después de la muerte de Musa. Daoud ingresa en el tejido discursivo de *El extranjero* y ofrece una lectura, como diría Benjamin, a contrapelo (2016, p. 68) tanto de la historia narrada como de la propuesta metafórica (Ricoeur, 2001). A través de Harun, Daoud hace visible que en la novela de Camus se reafirma el discurso occidental del *ser* y su *otro*: Mersault y el árabe. El árabe es un otro que no tiene nombre ni voz, que es relegado a ser la víctima del héroe existencialista, omitiendo además que ambos están unidos a través de una relación colonial. Así pues, la novela pone en juego las dos actividades representacionales de las que nos habla Mudimbe (1988, p. 22), por un lado, el orden epistemológico que integra procesos de identificación y diferenciación, y, por otro, la creación del *otro* como ser exótico culturalmente distante del *ser*.

Harun desprecia el hecho de que en la construcción de la crisis existencial de Mersault – generada por el silencio del mundo frente a las preguntas del ser

humano, es decir, por el absurdo – la vida y muerte de su hermano sea tan solo un elemento reflexivo acerca de la absurdidad de la vida y un recurso narrativo para Camus. Ahora, Harun se reconoce a sí mismo atravesado también por crisis existenciales, pero estas son descritas como enraizadas en las dificultades económicas y políticas de aquellos seres a quienes se les ha dicho que *no son*, que no encajan en el *ser* de occidente. A través de esta crítica, Daoud hace visible que no existe tal cosa como el *ser* sino los seres, todos diversos e importantes. La crítica hacia occidente radica en visibilizar cómo la vida de los otros, de quienes no encajan en el *ser*, es reducida a un recurso ontológico y narrativo para la construcción del *ser*; la vida de Musa no es valorada como un sitio de poder y autodeterminación, al contrario, se la llena de contenido desde la esencialización y la diferencia cultural, tal como ocurre en el caso de los pueblos indígenas.

No obstante, la crítica de Daoud también alcanza a la sección religiosa radical de su país e incluso a la lucha anticolonial. Así, el escritor argelino relata que Harun asesina a un hombre francés, pero, al haberlo hecho días después de la independencia, su asesinato no es validado por el discurso nacional, es más, se califica a Harun de cobarde por no haber participado de la lucha por la independencia contra Francia. Daoud sugiere que el islamismo y el movimiento independentista se presentan a sí mismos como contrahegemónicos en el sentido de antioccidentalistas y, sin embargo, terminan replicando los mismos mecanismos de negación y opresión de la diferencia. En suma, el conflicto existencial es reformulado por Daoud desde la alteridad y desde la inmanencia. Por estas razones, identifico puntos de encuentro con la literatura neindigenista. Ambas literaturas representan los conflictos existenciales de seres y pueblos que históricamente han sido oprimidos por diferentes instancias de poder, no solo desde las potencias occidentales colonizadoras sino desde la construcción del Estado-nación. Así pues, autores como Arguedas o Daoud hacen visible la imposibilidad de asir la existencia a través de categorías abstractas y de comprender la crisis existencial en términos unívocos.

Como ocurre en toda literatura, es una forma particular de ser humano la que se está construyendo y reforzando a través de las representaciones existencialistas

de Sartre y Camus; recordemos junto a Terry Eagleton que “(...) los discursos, los sistemas de signos y las prácticas relacionadas con el significado (...) producen efectos, modelan formas de conciencia e inconsciencia estrechamente relacionadas con el mantenimiento o la transformación de nuestros sistemas de poder existentes. De esta manera se hallan íntimamente relacionadas con lo que significa ser una persona” (1998, p. 128). A partir de ello, me pregunto en qué medida, en las representaciones existencialistas más convencionales – particularmente la literatura de Sartre y Camus, están presentes las intenciones y exclusiones de la racionalidad occidental y los modos de producción capitalista: la *libertad* y poder absolutos, la generización del *ser* como sujeto masculino, el individualismo posesivo, la relación con el *otro* como una relación de poder, la negación de la agencia de los seres no humanos y otros componentes del discurso occidental hegemónico que disuelven la comprensión de la existencia como un flujo vital relacional y las prácticas comunitarias de la vida (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 98).

Las palabras y las representaciones no son manifestación de un discurso, sino que son el propio discurso, del cual no está excluido el ser humano, es decir, lo que se entiende por “ser humano” es también una representación que se alimenta de y que termina por definir en gran medida la manera en que nos movemos en el mundo. Y viceversa, la forma en que entendemos el movimiento del mundo define el lugar que ocupa el ser humano a nivel discursivo, el cual, señala Foucault, a partir del pensamiento de los siglos XVII y XVIII de occidente, se identifica con una especie de derecho exclusivo para reconocer y sacar por completo a la luz las leyes que ordenan la naturaleza, ya que el ser humano aparece con su posición híbrida de objeto de saber y sujeto que conoce: soberano sumiso, espectador contemplado (2020, p. 324, 326). De allí que indagar la manera en que se construyen las representaciones del *ser*, particularmente del ser humano, sea una ventana para comprender las formas de existencia y los sentidos de vida predominantes y los excluidos del centro de poder.

Así pues, si las representaciones del *ser* en el existencialismo *están en lugar de* y a la vez *están por* una forma particular del *ser* (Hall, 1997, p. 3), cabe preguntarse qué otras formas de *ser* están quedando fuera, qué seres están siendo

invisibilizados o excluidos de la representación del *ser*. Esta pregunta define los marcos generales de mi investigación, intentemos entonces comprenderla con más profundidad. A través de categorías como el *exceso* del que nos habla Marisol de la Cadena (2018, p. 173) o métodos de análisis del discurso como elabora Foucault, se descubre el lugar de soberano concededor del orden de los seres que el conocimiento moderno le ha asignado al ser humano, de tal forma que termina por definir qué cosas y qué seres existen en el discurso, cuál es su rol y su valor; ahora, ingresar en las entrañas de este orden y de las representaciones implica identificar quién tiene el discurso y, más profundamente, quién detenta la palabra (Foucault, 2020, p. 317 - 319).

La identificación de quién tiene el discurso y quién detenta la palabra es una tarea imprescindible en mi trabajo, ya que permitirá contestar a la pregunta de qué otras formas de *ser* están quedando fuera, qué *seres* están siendo invisibilizados o excluidos de la representación del *ser* en el existencialismo de Sartre y Camus. Esta clasificación y jerarquización de los seres existe para favorecer los intereses de aquellos que detentan el poder hegemónico; no obstante, con la denominación “quién tiene el discurso y quién detenta la palabra” no estoy afirmando que exista un sujeto oculto por descubrir, un hacedor de artificios que debamos capturar para desenmarañar las trampas del discurso y enjuiciarlo; me refiero más bien a la necesidad de observar la construcción histórica de determinado orden y jerarquía de los seres, incluido el ser humano; orden que terminaría por dominar las relaciones entre seres individuales y colectivos a nivel global.

Mi interés específico no es tanto el *ser* que formula y construye el existencialismo de Sartre y Camus sino su *otro*, el cual abarca una amplia variedad de seres invisibilizados: una otra, unos otros y unas otras. Adentrarse en toda construcción discursiva implica conocer a su vez qué está quedando fuera del discurso. Intentar descubrir qué *otro* está quedando fuera del discurso del existencialismo significa reflexionar acerca de cómo se está construyendo este *otro* desde el lugar de la literatura; ya que el *ser* y el *otro* no son realidades presentes en el mundo para ser captadas por los sentidos y ordenadas por el conocimiento, sino que son conceptos creados y disputados. Me parece importante hacer esta

diferenciación para no incurrir en equivocaciones. Es decir, si bien los grupos humanos marginalizados y empobrecidos por el régimen económico e ideológico hegemónico existen en la realidad, en el sentido de que sus cuerpos y sus vidas son tangiblemente explotados y asesinados en el flujo constante del capital, ello evidentemente no implica que la etiqueta de los *otros* les pertenezca de suyo; al contrario, esta es la etiqueta que se les coloca a nivel discursivo para dar origen a una estructura de poder y mantener su *estatus quo*.

El trabajo de las filósofas y los filósofos de la Teoría Decolonial – dentro del cual podemos ubicar a las ya mencionadas Rivera Cusicanqui y Federicci – ha sido tenaz al afirmar que el discurso occidental que hizo posible la colonización de los pueblos originarios reposa sobre un esquema de centro y exterioridad, de ser y no-ser (Dussel, (1996, p. 61). Así pues, Arturo Escobar, analizando el orden del discurso de la modernidad en el caso específico de Latinoamérica, señala que ésta se construye a costa de la imagen del *otro*; produce unos modos permisibles de ser y pensar al tiempo que descalifica e incluso imposibilita otros (2007, p. 23). Esta exclusión deja fuera a los sujetos que le interesa al discurso de la modernidad excluir de la disputa por el poder o que, en efecto, nunca ha visibilizado como sujetos políticos con agencia.

En Latinoamérica, la imagen del *otro* ha recaído no únicamente pero sí mayoritariamente en los pueblos indígenas; ya a través de Marisol de la Cadena, observábamos cómo la construcción de los Estados-nación ha implicado la constante esencialización y exclusión de los pueblos indígenas del centro político y, a la par, la explotación de sus cuerpos y sus territorios, puesto que, como señala nuevamente Escobar, el orden del discurso enmarca a las personas en ciertas coordenadas de control, es decir, no solo disciplina a los individuos, sino que también transforma las condiciones en las cuales viven en un ambiente social normalizado y productivo, todo ello a fin de crear la modernidad (2007, p. 266). Así pues, como bien nos recuerda la literatura de autores como Daoud o Arguedas, el existencialismo – que en gran medida es parte del gran discurso de occidente – deja fuera de su campo de visibilidad a los dilemas existenciales de los pueblos que no

encajan en la representación hegemónica del *ser*, y de cuya lectura se obtienen críticas que fracturan las estructuras ideológicas del poder hegemónico.

Hasta el momento, he señalado que una de las literaturas que me interesa estudiar es la de Albert Camus y Jean Paul Sartre, particularmente sus representaciones del *ser*, y contrastarlas con la propuesta filosófica del neindigenismo de José María Arguedas, Alegría y Vallejo para comprender qué formas de *ser* se están dejando fuera de dicho discurso. Con este objetivo, intentaré rastrear el régimen de verdad del discurso existencialista, es decir, qué conjunto de creencias está adoptando como lo “verdadero”, cuál es su sistema de exclusión y cuáles son los imaginarios que está relegando al sitio de lo “falso”, lo “incorrecto”, lo “ilegítimo”, etc. (Foucault, 2005, p. 19) o, simplemente, “lo no visto”, “lo impensable”. Por esta razón es que he seleccionado el término “disputa por la verdad”; recordemos que “(...) el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (2005, p. 15). Así, en “aquello por lo que y por medio de lo cual se lucha” están incluidas categorías como “la verdad” y “el ser”, de allí que resulte pertinente abordar ambas reflexiones de manera paralela.

En este camino de investigación, recuperaré las conclusiones de un trabajo anterior³, en el cual me dediqué a analizar las representaciones del *ser* en la literatura neindigenista y a identificar el régimen de verdad presentes en estas. Me propongo, entonces, acercarme al discurso del existencialismo – su *ser*, su *otro* y su verdad – a partir de la comparación con la literatura neindigenista. ¿A qué se debe esta decisión? La razón por la cual he seleccionado el neindigenismo para contrastar al existencialismo es que, precisamente, las comunidades indígenas son, desde siempre, parte de aquellos *otros* y *otras* del discurso occidental y que, por tanto, quedan fuera de sus construcciones acerca de qué es el *ser* y qué es la *verdad*. Los imaginarios y las filosofías de estos pueblos quedan excluidos de las

³ Quiroz Tirado, A. (2020). Las representaciones del ser en la literatura neindigenista del Perú. Tesis para optar por el grado de maestra en Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Cuajimalpa.

representaciones del *ser* del existencialismo (Dussel, 1996, p. 26). Esta exclusión refuerza al discurso existencialista en términos de univocidad y legitimidad, sin embargo, implica una pérdida en la lucha por construir nuevas formas de comprender la existencia desde una perspectiva menos antropocentrista e individualista. Veamos a continuación algunas conclusiones acerca de las representaciones del *ser* en el neoindigenismo y su propuesta existencial.

Tanto en el universo diegético como en el discurso narrativo (Pimentel, 2009, pp. 11, 21, 22) de las novelas analizadas en mi trabajo anterior⁴, las preguntas ¿quién soy? y ¿quién soy en el mundo? se piensan y se resuelven desde una forma particular de entender dos categorías clave: *verdad* y *libertad*. Esta forma particular se deriva del lugar que ocupan y desde el cual actúan y se mueven los personajes de las novelas y también sus autores, es decir, de cómo entienden y construyen su *ser*. La especificidad de las novelas neoindigenistas se debe a que los lugares de enunciación y los movimientos se enmarcan en el contexto del contacto entre los modos de producción capitalista y las prácticas comunitarias, por un lado, y, por otro, entre la racionalidad occidental/instrumental y la racionalidad andina.

Tanto la formulación de las preguntas ¿quién soy? y ¿quién soy en el mundo? como las reflexiones que las circundan y que intentan responderlas implican una apertura hacia el mundo que no es únicamente racional sino además sensorial y afectiva, es decir, en los términos del *yachay* (Taussig, 2021, p. 212) y el *amuyt'aña* (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 121) que comenté en la sección anterior. Este descentramiento de la razón (al menos de la razón en términos occidentales) como la única vía para comprenderse a uno mismo y al mundo que lo rodea se presenta en los textos analizados como una puerta hacia la visibilización del dolor de otros seres y el reconocimiento de su diferencia. Desde esta perspectiva, el apuntado misticismo del pensamiento andino se hace presente en las representaciones literarias de manera más tangible, esto es, a través de nuevas formas de ser en

⁴ Fueron cinco las novelas analizadas: El Tungsteno (César Vallejo), El mundo es ancho y ajeno (Ciro Alegría), Los ríos profundos, Todas las sangres y Zorro de arriba y zorro de abajo (José María Arguedas).

aquel *todo* del que se forma parte y, por tanto, de relacionarse con otros seres – principio de *relacionalidad del todo* (Estermann, 2011, pp. 107-111).

Otro aspecto muy importante de las representaciones plasmadas en la literatura neoindigenista es la construcción de la *verdad* en colectividad. Así, se representa una comunidad que reflexiona en conjunto y que justifica sus acciones a partir del interés común. En este sentido, los pensamientos y las acciones de los personajes individuales más importantes de las novelas reflexionan, deciden y actúan desde la conciencia de ser un uno que pertenece a un todo y que, por tanto, es responsable de mantener el equilibrio de aquel todo. Es precisamente por esta conciencia de pertenencia a un todo – principio de *relacionalidad del todo* – que se busca la confirmación y protección de la vida humana y no humana. Como señala De la Cadena, la relación que existe entre los *runakuna* y los *tirakuna* no es la de gente por un lado y territorio por otro, no son separables; no hay gente separada venerando montañas, sino que son juntos (2018, p. 164).

Asimismo, concluí que, en la literatura neoindigenista, los márgenes de acción y los límites a la *libertad* que se consideran necesarios para la convivencia de seres con racionalidades diferentes y formas de vida diferentes están determinados por el contenido de la verdad en los términos planteados líneas arriba. Por ello, será ilegítimo todo acto que vulnere los valores comunitarios o el principio de *relacionalidad del todo*. Lo planteo en términos de verdad, ya que tanto lo comunitario – valores, formas de vida, intereses políticos, etc. – como el respeto hacia la *relacionalidad del todo* – respeto a la vida humana y no humana, equilibrio con el entorno, etc. – conforman aquello que le da sentido a la existencia, que dibuja el horizonte vital de los integrantes de una comunidad. Así, aunque una persona o sociedad no comparta aquel horizonte vital, no podrá sobrepasar los márgenes de acción expuestos justificándose en la *libertad*.

Planteada a grandes rasgos la manera en que se formulan y reflexionan las preguntas ¿quién soy? y ¿quién soy en el mundo? en las representaciones de la literatura neoindigenista, de la mano de la construcción de las categorías *verdad* y *libertad*, se observa que ambas se piensan y llenan de contenido a partir de una forma de ser en el mundo que se revela frente a la racionalidad

occidental/instrumental y las prácticas hegemónicas; racionalidad y prácticas que considero se hallan, de una u otra manera, presentes en el existencialismo – identificar la manera en que están presentes es uno de los objetivos que agotaré en el desarrollo de la investigación – . Es desde esta perspectiva que propongo una lectura crítica de la literatura existencialista y sus representaciones del *ser*, lo cual habilitará la reflexión acerca de qué sentido de vida es el que formula y piensa el existencialismo. La comparación de estas dos literaturas significa la comparación de dos discursos y de dos regímenes de verdad. Así pues, aquel conjunto de creencias que el existencialismo está presentando como lo “verdadero” será interpelado por la literatura neoindigenista, su propia construcción de la verdad, su forma de comprender el *ser* y los sentidos de vida que lo confirman.

Es importante apuntar que el orden de los seres que autoriza o excluye el ingreso en el universo del discurso influye en la relación sensible entre el ser humano y los demás seres del mundo. La representación de determinado ser que la sociedad y sus integrantes admiten como válida definirá la manera en que nos relacionaremos con aquel ser y, por tanto, la forma en que se lo moldea colectivamente. Ahora, si iluminamos a la representación desde la complejidad del principio de *relacionalidad del todo* de la Filosofía Andina (Estermann, 2011, pp. 107-111), es posible interpretar que las representaciones – las que encontramos en la literatura, por ejemplo – ingresan en las redes energéticas y en los tejidos de significado del mundo, y surten efectos hacia todas las direcciones involucradas en la elaboración de dichas representaciones. Así pues, las representaciones que se construyen acerca del *ser* y del *otro* funcionan como eslabones con poder y fuerza en aquel cosmos interrelacionado que es el mundo.

Me gusta formular este poder de la representación en términos de relación sensible y visibilidad, ya que, como señala Rancière, “Los enunciados políticos o literarios tienen efecto sobre lo real. Ellos definen modelos de palabra o de acción, pero también regímenes de intensidad sensible. Construyen mapas de lo visible, trayectorias entre lo visible y lo decible, relaciones entre modos de ser, modos del hacer y modos del decir” (2009, p. 49). Ahora, la intensidad sensible toca y transforma todos los seres y todos los cuerpos; es decir, al contrario de lo que

pretende el conocimiento moderno, es decir, que el ser humano tenga control sobre sí mismo y su entorno, el análisis de la representación nos muestra que el poder nunca es unilateral; la representación que el blanco construye acerca del indio y viceversa moldea tanto la relación entre ambos como a cada uno por separado. Las representaciones tienen un poder difuso y expansible, afectan tanto al *ser* como al *otro* que intenta dominar; he allí, nuevamente, una magia y un terror fascinantes.

1.3. El lugar del *otro* en la literatura neoindigenista y en la literatura existencialista

Planteada la comparación que realizaré y los motivos de mis elecciones, corresponde una clarificación de intereses e intenciones más profundas. No es ninguna novedad que toda literatura es contextual y responde a cierto régimen de verdad. Las representaciones del *ser* en el existencialismo, evidentemente, serán distintas a las del neoindigenismo en términos culturales, los cuales a su vez son una manifestación del contexto histórico y político. Ambas se derivan de diferentes mapas conceptuales y diferentes códigos compartidos, los cuales están culturalmente condicionados; “(...) pertenecer a una cultura es pertenecer, aproximadamente, al mismo universo conceptual y lingüístico; es saber cómo los conceptos y las ideas se traducen en diferentes lenguajes; es entender cómo el lenguaje refiere o hace referencia al mundo”, señala Hall (1997, p. 8).

Así pues, el existencialismo de Camus y Sartre nació en Francia aproximadamente entre 1930 y 1960, (...) en el contexto de una soledad esencial, en la que no existe otra respuesta posible que la de la decisión, la afirmación de un significado del que nada garantiza la objetividad (Murdoch, 2020, p. 18); mientras que la literatura neoindigenista de José María Arguedas, Vallejo y Alegría, aunque en los mismos años, nació en un espacio muy diferente, mi país, Perú, y tematiza la realidad de las comunidades indígenas en resistencia frente al capitalismo. Esta diferencia es una obviedad, pero no lo es el diálogo que se crea entre ambas literaturas para propiciar la visibilización de otras formas de existencia y otras verdades que contribuyan a imaginar un *ser* comunitario, un *cosmovivir* (De la

Cadena, 2015, p. 286), es decir, una comunidad posible entre seres humanos y no humanos diversos que lejos de requerir igualdad se inspira en la divergencia, reflexión que resulta particularmente necesaria e interesante en uno de los momentos más individualistas y de crisis ecológica más graves de la historia.

El existencialismo fue crítico en su momento con los pensamientos predominantes que lo vieron nacer, así pues, la intención de comprender la existencia y el *ser* de manera más concreta, aterrizada en la experiencia de habitar el mundo, escapando de las categorías idealistas y las reducciones científicas, parecía ser la manera más acertada de acercarse al mundo y al ser humano (Merleau-Ponty, 2012). Al mismo tiempo, el hecho de haber nacido en el contexto de la guerra y la destrucción entre naciones y seres humanos contribuyó a reformular la relación entre seres diversos en términos menos soberanos, es decir, reconociendo que "(...) mi consciencia no es soberana del mundo puesto que existo junto a otras subjetividades que ponen entre dicho mi fantasía de supremacía" (2022, p. 139). Al mismo tiempo, tanto Sartre como Camus se manifestaron políticamente acerca de la violencia que ejercían los regímenes dictatoriales y coloniales, haciendo evidente la necesidad de una filosofía comprometida con formas menos violentas de relacionarnos entre seres diferentes. Mi crítica hacia el existencialismo no busca negar estas contribuciones y complejidades, más bien, intenta radicalizar la interpretación de la existencia desde otros aparatos reflexivos.

Así, pienso que aun cuando el existencialismo ve más allá de los asideros de pensamientos dominantes y cuestiona al ser humano acerca de su sentido de vida en relación con el *otro*, las representaciones del *ser* que tematiza no escapan de las limitaciones propias del discurso occidental, particularmente de las ataduras que impone el comprender el *ser* en términos unívocos, desconociendo las muchas formas de *ser* en el mundo que se formulan desde otros espacios y tiempos. No es esta una crítica a las limitaciones que toda contextualización impone, me parece poco útil redundar en explicar por qué las representaciones del *ser* en el existencialismo divergen de otras en atención a su contexto, más bien me interesa hurgar en mi objeto de estudio y contrastarlo con las conclusiones ya citadas (Quiroz, 2020) a fin de reflexionar una forma de comprender la existencia y el mundo

más compleja e inclusiva en términos discursivos y también ontológicos y epistemológicos. A partir de aquí, puntualizaré algunos aspectos clave para los capítulos siguientes.

El *otro* en la literatura neoindigenista, en principio, no es únicamente un otro humano y, además, este *otro* posee capacidad transformadora del ser individual y colectivo, tiene una entidad y una potencia que no pueden ser ignoradas al interior de la comunidad. Tomar en cuenta al *otro* en los procesos de reflexión y de acción que ejecutan tanto el ser individual como el colectivo es incuestionable, diríase inevitable, puesto que no puedo ignorar aquello que forma parte de mí. Tal como se condensa en el principio de *relacionalidad del todo* de la Filosofía Andina, el uno es parte del todo y el todo es parte del uno, no existe una línea evidente que polarice sujeto y comunidad, ser humano y cosmos. El personaje más importante de las novelas neoindigenistas no es un ser único, no existe tal como un héroe existencialista, sino una comunidad de seres humanos y no humanos, ese cosmos interrelacionado o relacionalidad cósmica (Esterman, 2011, p. 157) o *pacha* (Ayay Chilón, 2018, p. 49) que mencioné en la primera sección de este capítulo. De allí que, en las historias narradas por las novelas neoindigenistas, la *libertad* individual no es un argumento posible ni suficiente para justificar un acto que vulnere los valores comunitarios o el principio de *relacionalidad*.

El análisis de la literatura neoindigenista en mi investigación precedente (Quiroz, 2020) puso sobre la mesa la reflexión acerca del sentido de la vida y su relación con la categoría *verdad*. Me explico, en las novelas neoindigenistas, la *verdad* se identifica con el conjunto de pensamientos, sensaciones y acciones que nos dan sentido de vida, que confirman nuestra manera particular de sentir y comprender la existencia. Así, en estas historias, el sentido de vida es construido y actualizado por los personajes individuales y colectivos otorgándole un lugar y un valor al *otro* humano y no humano, no solo a sus intereses sino también a su fuerza. La comunidad sabe que los intereses del *otro* son los propios, ya que ambos son parte del mismo todo. Este reconocimiento del *otro* no es una dádiva o una prerrogativa del ser individual, es un mandato existencial que se desprende del reconocimiento del sitio que se ocupa en el mundo y de la *relacionalidad del todo*.

Así pues, cuando hablo de reconocimiento del *otro* no me estoy refiriendo a aquel juego epistemológico de occidente que consiste en la objetivación de todo aquello que el *ser* soberano cree fuera de sí mismo (Viveiros de Castro, 2010, p. 41); y cuando hablo de construcción de la *verdad* tampoco me estoy refiriendo a la elaboración de conocimiento moderno como herramienta de dominación del cosmos y negación de su magia (De la Cadena, 2018). Al contrario, pienso el reconocimiento del *otro* en el sentido de revelación de su existencia como una parte de mí, y la construcción de la verdad como revelación de ese máximo de *intencionalidad* en el mundo del que nos habla Viveiros de Castro (2010, p. 41), como interpretación del lenguaje simbólico del cosmos, para lo cual es necesario una sensibilidad particular (Pato Pantoja, 2015, 162).

Como señala Pato Pantoja en su análisis de la literatura neindigenista peruana, pareciera que el punto de la sensibilidad andina radica en la comprensión de la conexión de las diferentes entidades del mundo, de allí que sea necesario aprender a vivir en equilibrio o, como se afirma en quechua, estar *chawpi*, es decir, tener seguridad a nivel cósmico, seguridad que se logra cuando los polos complementarios dentro de cada ser logran encontrar un equilibrio (2015, pp. 164-180). Construir la *verdad* significa saber estar en el mundo y leer su lenguaje, reconocer su cuerpo y mi cuerpo como conectados a través de la práctica mimética (Taussig, 2022, p.14), para ello es necesaria una apertura sensorial y afectiva hacia la existencia.

La pregunta que surge, en este debate particular, es si el reconocimiento del *otro* puede derivarse de una apertura sensorial y afectiva también en sociedades modernas occidentales. Me pregunto ello no porque piense que exista una sola forma de ser moderno y de habitar la ciudad moderna o porque niegue la agencia del ser humano para romper las estructuras de sentido hegemónicas, sino porque la subjetividad que promueven los lugares de mercantilización de la existencia suele estar más cercana al individualismo que al reconocimiento del *otro* y la importancia de su vida; como señala Buck-Morss (2004), las sociedades occidentales modeladas por el capitalismo son espacios que anestesian nuestros sentidos y obstaculizan la conexión sensible con todo lo que nos rodea. Por ello, es interesante

rastrear cómo en las novelas existencialistas se representa la interacción con el *otro* y en qué términos, y qué lugar ocupa este *otro* en la construcción de los sentidos de vida.

Llegado este punto, es importante reflexionar acerca de la temporalidad de la problemática propuesta a fin de guiar a los lectores y lectoras en la construcción del argumento del presente texto. Este trabajo se ubica en la tercera década del siglo XXI, los cuestionamientos e intereses que me definen como su autora nacen de un contexto diferente al de los años en que nacieron las novelas neoindigenistas y existencialistas que analizaré. Esta distancia temporal determina una lectura del pasado desde los ejes temáticos contemporáneos, una relectura de dos de las literaturas más importantes del siglo XX desde perspectivas presentes. He insistido en esta revisión precisamente porque pienso que el lugar que ocupa el *otro* en la construcción de la *verdad* y los límites de la *libertad* no ha avanzado en términos de su reconocimiento sino lo contrario: cada vez parece más difícil formular un sentido de vida en consonancia con nuestra pertenencia a un ser colectivo, cada vez parece más profundo el sepultamiento del *otro*.

Me parece útil volver a la literatura existencialista porque juega un rol importante en el trazado de los temas que llenan de contenido y guían el debate acerca del sentido de la vida y el posicionamiento político desde la segunda mitad del siglo XX, en cuya formulación existe un reconocimiento particular acerca del *otro*. Pienso que la manera en que esta literatura aborda aquella problemática es, precisamente, a partir de la reflexión sobre la *verdad* y la *libertad*, dos categorías que también fueron un eje temático en el análisis de la literatura neoindigenista de mi trabajo precedente y que me permitieron acercarme a la comprensión de otras formas de ser en el mundo y del régimen de *verdad* que sostiene y alimenta dichas construcciones; de allí que en esta ocasión me interese interpelar el particular entendimiento de ambos conceptos en el campo del existencialismo desde la propuesta filosófica de la literatura neoindigenista.

En los capítulos que siguen, intentaré desentrañar la propuesta filosófica que construyen Sartre y Camus en sus novelas tomando como preguntas guía las siguientes: ¿qué manifestaciones del ser son las que están observando para escribir

su literatura?, ¿qué sujeto está presente en su reflexión sobre la existencia humana? y ¿cómo se está describiendo la relación con el *otro*? Exponer el porqué de estas preguntas es avanzar en sus respuestas; por ello, es importante explicitar que mis preguntas buscan hacer una lectura crítica de la novela de Sartre a partir de las reflexiones que tomo de la Teoría Decolonial, el Feminismo de la Liberación y la Filosofía Andina. De manera simplificada, se puede señalar que las dos primeras evidencian la existencia de un sujeto absoluto en la base de la construcción filosófica en occidente, para lo cual hacen énfasis en los binomios occidental/no occidental y civilizado/bárbaro que validan a dicho sujeto absoluto y, a la vez, nos revelan que se trata de un sujeto varón. Por su parte, la Filosofía Andina nos propone formas de comprender la existencia que retan la concepción individualista y antropocentrista del pensamiento occidental, ello a partir de reflexionar formas comunitarias y relacionales de ser en el mundo.

La Teoría Decolonial trabajada por autores interesados en las resistencias comunitarias frente al capitalismo es de gran ayuda para toda la investigación, ya que contribuye a identificar en las representaciones existencialistas el reflejo del discurso occidental que ha persistido en organizar las diversas expresiones vitales según las categorías Oriente- Occidente, primitivo-civilizado, mágico / mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno (Quijano, 2014, p. 789), a la vez que apuntala la necesidad de persistir en la crítica materialista de este discurso, es decir, en la visibilización de las desigualdades que promueve el capitalismo a fin de sostener la dialéctica de la dependencia económica entre las potencias occidentales y los países latinoamericanos (Marini, 1973), lógica que se torna evidente en la relación que sostienen el Estado-Nación y el mercado internacional con las comunidades indígenas.

No obstante, es imprescindible matizar las contribuciones de los textos decoloniales a fin de no caer en el error de esencializar al *otro* como lo opuesto del *ser* occidental y sepultar su potencia debajo de las etiquetas que el discurso hegemónico le asigna para construirlo y encasillarlo, aun cuando a veces desde la propuesta latinoamericana se las adopte como componente identitario a fin de reivindicar su diferencia. Al contrario, me parece más sugerente intentar criticar la

construcción del *ser* en el discurso occidental hegemónico teniendo como horizonte nuevas formas de comprender la existencia que escapen a las propias categorías del *ser* y del *otro*, sin embargo, esta es una tarea compleja a la que intentaré aproximarme en los capítulos posteriores.

A su vez, resulta particularmente útil el aparato categórico de la Feminismo de la Liberación Latinoamericano, corriente de pensamiento que conjuga crítica poscolonial y feminismo, y que ha apuntado que la ontología que funda y fundamenta la totalidad del mundo patriarcal reúne el *ego cogito* de Descartes y el *ego conquiro* de Cortés, y que éste último no puede entenderse sin el *ego fálico* del patriarcado de la civilización occidental a la que ambos pertenecen (AFYL Mujeres, 2022). Estos son aspectos que tendré en cuenta al analizar mi objeto de estudio e intentar comprender de qué sujeto nos están hablando Sartre y Camus, y el sitio de enunciación desde el cual formulan los dilemas existenciales que conforman la trama de sus novelas.

También del Feminismo de la Liberación Latinoamericano, estoy tomando el método analéctico, el cual implica elaborar una reflexión que interpele las bases ontológicas de la filosofía occidental desde una exterioridad creadora, es decir, desde la potencia que otorga el no identificarme con el sujeto absoluto que está en la base del sistema patriarcal y la filosofía hegemónica, una potencia que nace de pertenecer a los grupos conformados por mujeres latinoamericanas creando de forma autónoma, reflexionando desde nuestras historias de vida y nuestros cuerpos, desde las expresiones vitales que somos y para las cuales *el ser* de la ontología totalizadora de occidente no es el interlocutor.

Así pues, uno de los objetivos más importantes del Feminismo de la Liberación que estamos elaborando en Latinoamérica es reflexionar y teorizar rebelándonos frente a los paradigmas filosóficos y los lineamientos académicos de occidente (Curiel, 2010, pp. 75-76), lo cual en el caso particular de esta investigación significa comprender y criticar *el ser* que sostiene el discurso del existencialismo a partir del contraste y diálogo con las formas de existencia de las comunidades indígenas o del feminismo comunitario, pero no pretendiendo que estas expresiones vitales ingresen a la ontología totalizadora de occidente, sino con el objetivo de

cuestionar y destruir las esencias totalizadoras que solo han traído dominación entre seres y devastación de la vida en sus múltiples expresiones. Asimismo, una de las máximas éticas de estos espacios es pensar la vida y la defensa de la misma en términos colectivos, descentrándonos de los intereses individuales para comprender y sentir los de las demás compañeras; este compromiso expresa a su vez un esfuerzo por fracturar el individualismo que se valida y reproduce en el pensamiento occidental.

La interpelación de la ontología totalizadora de occidente a través del método analéctico parte del reconocimiento de las condiciones materiales y existenciales de mi acercamiento al objeto de estudio, las cuales, como ya señalé en el párrafo anterior, han gestado mi interés en hacer una lectura crítica de la ontología totalizadora de la filosofía occidental y del existencialismo. No obstante, es importante señalar que el reconocimiento de dichas condiciones no debe redundar en un acto de autorreferencialidad sino en uno de autorreflexión, es decir, siguiendo la distinción que propone Aroch Fugellie entre ambos ejercicios (2015, p. 25), el reconocimiento del sitio de enunciación no debe conducir a la autovalidación del propio discurso a partir de la experiencia personal de la autora, sino al cuestionamiento de la relación entre el sujeto que escribe y el objeto sobre el cual escribe, ambos históricamente situados gestando una perspectiva particular del objeto sobre el cual se está reflexionando, para cuya lectura el sujeto no se presenta a sí mismo como transparente y exento de velos culturales, sino al contrario, los reconoce y problematiza.

Es importante resaltar que esta investigación está también inserta en un discurso, el de la academia latinoamericana del siglo XXI que busca pensar formas menos individualistas de organización social, conservando la crítica marxista al modo de producción capitalista y al modelo político neoliberal, y tomando para ello las herramientas teóricas construidas por la Teoría Decolonial, la Filosofía Andina y el Feminismo de la Liberación, y observando las dinámicas de los movimientos sociales contemporáneos. Estos factores determinan mi comprensión acerca de la existencia y el orden del mundo, así como mi esfuerzo por fracturar los márgenes de las representaciones existencialistas del *ser*. Negar estos límites implicaría, en

palabras de Althusser, estar inmersa en la ideología (2019, p. 142). A su vez, admitir estas determinaciones es parte de la adopción consciente de una postura política comprometida con sus objetivos a través de la elaboración académica; decisión que tiene sentido únicamente si se muestra segura de su manifestación actual, aunque no por ello esté cerrada a interpelaciones y a la transformación en el tiempo.

Por último, en esta sección, quiero aproximar brevemente el contenido de los siguientes capítulos. El segundo capítulo está dedicado a la novela *Los caminos de la libertad* de Jean Paul Sartre y el tercero a la novela *La peste* de Albert Camus. El objetivo de analizar estas novelas es reflexionar una serie de preguntas que me permitan identificar elementos clave del discurso narrativo con los cuales debatir desde los aparatos críticos ya mencionados. Así pues, mi alusión al contexto histórico particular de los autores y a sus datos biográficos obedecen a este único interés; no es mi objetivo sumergirme a profundidad en la obra filosófica y literaria de estos escritores, sino obtener categorías de análisis. He creído necesario dedicar a ambas novelas un amplio desarrollo que deje ver las constantes vueltas de página, mis idas y regresos en el texto, y la búsqueda constante por interpretar el discurso narrativo, a partir de lo que llamaría intuiciones teóricas. En la sección conclusiva de cada capítulo, explico los puntos críticos que retomaré en el cuarto capítulo de la investigación, donde busco trabajar ya de manera concreta con elementos específicos de las novelas analizadas.

Los Caminos de la Libertad: el ser-en-guerra y la relación con el otro

En el análisis introductorio, mencioné que, en los capítulos dedicados al análisis específico de textos literarios, tomaría como preguntas guía las siguientes: ¿qué manifestaciones del ser son las que están observando para escribir la novela?, ¿qué sujeto está presente en la reflexión sobre la existencia humana? y ¿cómo se está describiendo la relación con el *otro*? En este segundo capítulo, aterrizaré esas preguntas en la novela *Los caminos de la libertad*, libro que Jean Paul Sartre empezó a escribir en 1939 y que fue publicado en 1945, esto es, durante los años de la Segunda Guerra Mundial.⁵ Este dato contextual permite comprender la importancia de la novela en el rastreo de la estructura discursiva del existencialismo que se estaba escribiendo en ese momento histórico y su propuesta filosófica acerca de las categorías que son el eje de esta investigación: el *ser*, la *verdad* y la *libertad*.

La reflexión acerca del *ser* no puede entenderse sin el *otro*. En el existencialismo, el problema del *otro* es uno de los temas más importantes y complejos; particularmente la obra sartreana sufre continuos cataclismos y transformaciones a la luz y sombra de esta categoría. A la par de la revisión teórica de Husserl, Hegel y Heidegger – por mencionar los más resaltantes –, está la reformulación de la relación *ser* y *otro* en el contexto bélico mundial que Sartre experimentó en carne propia, y, al mismo tiempo, está la vinculación de Sartre con los movimientos revolucionarios que sacudían al mundo en ese momento; en ambos

⁵ *Los caminos de la libertad* es una novela que comprende tres tomos publicados de manera independiente: *La edad de la razón*, *El aplazamiento* y *La muerte del alma*; sin embargo, en *Les temps modernes*, se publicaron dos capítulos del que debería ser el cuarto tomo de la saga, llamado *La última oportunidad*, el cual aparentemente no fue terminado por Sartre o al menos no se publicó. En esta investigación, he analizado únicamente los tomos que se encuentran completos.

Como resultado de mi investigación, las fechas 1939 y 1945 son las dos únicas certeras que he logrado identificar, sin mayor detalle al respecto. La primera fecha la menciona el propio Sartre en su *Diarios de guerra*, de los cuales se entiende que, en setiembre de 1939, ya estaba escribiendo el primer tomo, *La edad de la razón*, y, la segunda fecha, es señalada por la casa editorial Gallimard como la primera publicación con el título *Los caminos de la libertad*. (https://www.unilib.com/buscar/libros_publicado_desde_1944_publicado_hasta_1947_ordenado_por_precio-mas-alto?autor=Sartre&rows=250)

escenarios, estaba la semilla de la presencia del *otro* como una fuerza que interpela y mueve al *ser* a redefinir su libertad y su compromiso político (Cohen-Solal, 2005). Elaboraré en la primera parte de este capítulo un breve repaso sobre los diálogos acerca de la otredad que resultan útiles para interpretar la novela de Sartre.

Savignano, estudioso de la relación *ser-otro* en la obra de Sartre, señala que no existe una conclusión muy clara respecto a si fue Sartre o De Beauvoir quien introdujo con mayor especificidad la reflexión acerca de qué le ocurre al *ser* frente a la consciencia del *otro*, en efecto, es complejo trazar líneas tajantes entre ambos personajes, dado que su unión no fue solo intelectual sino también afectiva; en numerosas entrevistas, los dos filósofos afirmaban haber construido su obra en constante diálogo y crítica mutua. Observar la retroalimentación entre ambos pensadores resulta útil para rastrear el origen del problema del *otro* en el existencialismo en la obra de Sartre (2022, p. 136).

El intercambio epistolar entre ambos filósofos, añade Savignano, permite concluir que fue De Beauvoir quien le enseñó a su compañero la importancia de la filosofía de Hegel acerca de la consciencia de sí y la lucha por el reconocimiento. En una carta del 14 de julio de 1940, De Beauvoir le comenta a Sartre que acaba de descubrir una frase en la *Fenomenología del Espíritu* que resulta perfecta para el epígrafe de su novela *La invitada* (2022, p. 137). La frase es la siguiente: “Cada consciencia persigue la muerte de la otra”, de hecho, esta cita de Hegel recuerda mucho a la interpretación que elabora Sartre de la relación con el *otro* en términos de conflicto y dominación (Sartre, 1984, p. 384), sobre la cual volveré más adelante; sin embargo, de momento diré que la puerta más importante que abre Sartre a través de Hegel es la dependencia que existe entre la consciencia de sí y el *otro* (Savignano, 2022, p. 147); en *El ser y la nada*, Sartre afirma que “(...) la intuición genial de Hegel consiste en hacerme depender del otro en mi ser. Yo soy – dice – un ser para sí que no es para sí sino por medio del otro (1984, p, 266).

En efecto, en la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel afirma que “Una autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia. (...) El yo es el nosotros y el nosotros el yo. (...) La autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es *en sí y para sí* para otra autoconciencia; es decir, sólo lo es en cuanto

se la reconoce" (1973, p. 113). En el existencialismo es clara la presencia de esta relación dialéctica entre el *yo* y el *otro* que Hegel elaboró para explicar cómo se construye la consciencia de sí (Herder). Resulta interesante que Merleau-Ponty llegue a afirmar que de alguna manera Hegel fue existencialista, ya que, para él, el ser humano no es de entrada el juego de una consciencia que posee nítidamente sus propios pensamientos, sino una vida dada a ella misma que trata de entenderse ella misma. Toda la *Fenomenología del Espíritu* describe este esfuerzo que hace el ser humano para dominarse: parte de una certeza subjetiva que lo mueve a actuar de tal forma que el proyecto se convierta en una "verdad" objetiva y así sucesivamente vive arrojándose a nuevos proyectos, concluye Merleau-Ponty (2012, p. 54).

Ahora, antes de conocer a Hegel, Sartre había explorado la relación con el *otro* en la fenomenología de Husserl, de ésta, Sartre rescata la afirmación de que la experiencia se interpreta a la luz del concepto del *otro* (Sartre, 1984, p. 262), es decir, empieza a entender al *otro* más allá de su presencia como objeto material del mundo y empieza a identificarlo como una fuente trascendental de la cual emergen sentidos del mundo que ingresan en la experiencia individual (Savignano, 2022, p. 144). Sartre conservará este legado de su maestro, el cual se hará visible en su obra filosófica, no obstante, posteriormente Sartre acusa a Husserl de idealista y le reprocha su énfasis en el ser del fenómeno, el cual afirma que obstaculiza el trabajo filosófico sobre el fenómeno del ser; de allí que en *El ser y la nada*, Sartre intente más bien elaborar una ontología fenomenológica (Vinolo, 2022, p. 244), en la cual el conocimiento no es la medida del *ser* y el *otro* existe independientemente de la experiencia y el conocimiento del sujeto.

Así pues, Sartre afirma que la teoría de Husserl no le resulta tan distante de la de Kant, en la medida que ha conservado el mismo sujeto trascendental y se ha limitado a explorar la relación con el *otro* en términos de paralelismo entre los "ego" empíricos, cuando el verdadero problema radica en la relación entre sujetos trascendentales más allá de la experiencia. Sartre concluye que, al haber reducido el ser a una serie de significaciones, el único nexo que Husserl ha podido establecer entre un ser y otro es el del conocimiento, y, por tanto, no ha podido evitar el

solipsismo de Kant (Sartre, 1984, pp. 263-264). Al respecto, Savignano concluye que Sartre se diferencia de Husserl en el sentido que no entiende al *otro* solo como aquello que enriquece la experiencia trascendental de un ser, sino como un elemento desintegrador de la experiencia del mundo de aquel ser (2022, p. 144).

A través de Hegel, Sartre creía haber resuelto el solipsismo de la teoría de Husserl; “al pasar de Husserl a Hegel hemos realizado un progreso inmenso”, concluía el filósofo francés (1984, p. 266). Sin embargo, inmediatamente después de reconocerle a Hegel el mérito de captar en el seno mismo de la conciencia el nexo fundamental y trascendente con el *otro*, empieza a identificar en la obra del filósofo alemán un problema similar al que observaba en Husserl, es decir, la formulación del problema ontológico de la relación entre conciencias en términos de conocimiento, toda vez que el gran motor de la lucha de conciencias es el esfuerzo de cada una para transformar su certeza de sí en verdad; así pues, para alcanzar dicha verdad, mi conciencia debe hacerse objeto para el *otro* y la del *otro* debe ser objeto para mí. Hegel concluye que si hay un Yo para el cual el *otro* es objeto, se debe a que hay *otro* para quien el Yo es objeto, y dicha formulación le parece a Sartre una vez más limitada por el idealismo (1984, p. 267).

Ni Husserl ni Hegel han logrado salvar la interpretación del *ser* del solipsismo, el primero mide al ser por el conocimiento y el segundo identifica el conocimiento con el ser, señala Sartre⁶. Para salir del escollo del solipsismo, es necesario identificar la relación con el otro como una relación de ser a ser, no de conocimiento a conocimiento, concluye (Sartre, 1984, p. 273). Siguiendo este camino, Sartre ingresa con Heidegger a explorar la relación *ser-otro* en un sentido de codependencia existencial. Me explico, el *ser-con* otros (Mitsein), según Heidegger, es un modo existencial necesario para comprender el quién del *ser-ahí* (Dasein); este *ser-con* otros no debe entenderse en el sentido de un ser solo que comparte el

⁶ Veamos al respecto una cita de Husserl: La realidad en sentido estricto tanto la de la cosa tomada en su singularidad como la del mundo entero, carece esencialmente (en nuestro riguroso sentido) de independencia. No es algo absoluto que se vincule secundariamente a algo distinto, sino que en sentido absoluto no es, literalmente, nada, no tiene literalmente, una esencia absoluta, tiene la esencia de algo que por principio es sólo intencional, sólo para la conciencia, algo representable o que aparece por o para una conciencia (Ibid.: §50: 115).

mundo con otros similares a él, sino que esos otros son más bien aquellos de los cuales regularmente no se distingue uno mismo; el *con* del *ser con* hay que entenderlo existencialmente y no categorialmente, es decir, el mundo es ya siempre aquel que comparto con los otros, el mundo del *ser-ahí* es un mundo del *con*; el *ser en* es el *ser con* concluye el filósofo alemán (Heidegger, 2018, pp. 132-135).

Heidegger le sirve a Sartre para elaborar una lectura de la relación *ser-otro* que no está mediada por el conocimiento como en la filosofía idealista de Husserl y Hegel, sino que incumbe al modo de habitar el mundo según las claves del cuidado y sus modalidades de la ocupación y la solicitud. La formulación de un *ser-para* otro en términos de encuentro con el *otro* o del *otro* conmigo pasa a ser más bien un *ser-junto-al* otro (Savignano, 2022, p. 154). No obstante, ocurre aquí un deslinde particularmente importante con la filosofía de Heidegger, toda vez que, para Sartre, Heidegger en su intento por hacer salir a la realidad humana de su soledad formula una relación de dependencia ontológica entre yo y el *otro*, cuando en realidad, la existencia del *otro* es un hecho contingente e irreductible; uno se encuentra con el *otro* y no lo constituye, concluye Sartre (1984, p. 278).

La lectura crítica de Husserl, Hegel y Heidegger le permiten a Sartre elaborar su propia interpretación acerca de la relación *ser-otro*. Como introducción a su filosofía acerca de la existencia del *otro*, Sartre menciona cuatro condiciones necesarias y suficientes que debe reunir una teoría que busque superar la acusación de solipsismo que pesaba sobre las teorías de la intersubjetividad. Primero, no es necesario aportar pruebas de la existencia del *otro*, el *otro* existe y resulta inútil conjeturar acerca de ello; segundo, el cogito de la existencia ajena se confunde con mi propio cogito, en lo más profundo de mí mismo debo encontrar no razones para creer en el *otro*, sino al *otro* mismo como no siendo yo, la inmanencia absoluta nos lanza a la trascendencia absoluta; tercero, el cogito no revela un *objeto otro*, toda vez que el *otro* no es una representación, su existencia le interesa concreta y ópticamente al *ser* en las circunstancias empíricas de la facticidad; y cuarto, el *otro* debe aparecer al cogito como no siendo yo, en el sentido de una negación interna, lo cual significa conexión sintética y activa de dos términos, cada uno de los cuales se constituye negándose del otro (1984, pp. 279-281).

Sobre estas cuatro condiciones, Sartre elabora en *El ser y la nada* su propia teoría acerca de la existencia del *otro*, la cual exploraré en el análisis de la novela *Los caminos de la libertad*. Sin embargo, del extenso desarrollo elaborado por Sartre, me parece importante recuperar algunas anotaciones clave que resultarán útiles para el resto de este capítulo. Así pues, para Sartre:

- ❖ La relación originaria entre el *otro* y yo no es solo una verdad ausente apuntada a través de la presencia concreta de un objeto en mi universo; es también una relación concreta y cotidiana de la que hago la experiencia en todo momento, pues en todo momento el prójimo me mira (1984, p. 285).
- ❖ La conciencia tiene al yo directamente por objeto. La conciencia irreflexiva, en cambio, no capta la persona directamente y como su objeto: la persona es presente a la conciencia en tanto que es objeto para otro (1984, p. 288)
- ❖ El otro me mira y quedo despojado de mi trascendencia. El otro como mirada no es sino eso: trascendencia trascendida. Sin embargo, no debe entenderse que el otro nos es dado como objeto. La objetivación del otro sería el hundimiento de su ser-mirada (1984, pp. 290, 291, 296).
- ❖ Por la mirada, experimento al otro como sujeto libre y consciente que hace que haya un mundo al temporalizarse hacia sus propias posibilidades. Y la presencia sin intermediario de ese sujeto es la condición necesaria de todo pensamiento que intente formar sobre mí mismo. El otro es ese yo mismo del que nada me separa, nada absolutamente excepto su pura y total libertad, es decir, esa intermediación de sí mismo que solo él ha de ser por y para sí (1984, p. 299).
- ❖ La existencia de los otros no es una consecuencia que se pueda derivar del para-sí. Es un acontecimiento primero, ciertamente, pero de orden metafísico, es decir, que depende de la contingencia del ser (1984, p. 324).

- ❖ La pluralidad de conciencias es una facticidad irreductible, hemos encontrado la contingencia fundamental y no podemos responder sino con un “es así” (1984, p. 328).

Respecto a esta reflexión que elabora Sartre sobre la existencia del *otro*, Savignano concluye que ésta recibe un tratamiento peyorativo en *El ser y la nada*, puesto que lo hace en términos de alienación frente a la presencia del otro y a través de su mirada; sin embargo, ello no desmerita que el encuentro con la mirada del otro formule un proceso de desoberanización de la conciencia, es decir, cuestiona la ilusoria soberanía de la propia conciencia como fundamento del sentido del ser y de los valores del mundo; el teórico argentino señala que, en Sartre, la presencia del *otro* es una ocasión para que yo reconozca mi finitud y la injustificabilidad de mi existencia, es más, no solo revela mi facticidad sino que la constituye al concederme una dimensión de ser cósmica y establecer límites de mi campo de acción (2022, pp. 284-285).

Posteriormente a la publicación de *El ser y la nada*, Sartre elabora más textos teóricos y literarios que profundizan en la relación con el *otro*. De hecho, el mismo Savignano señala que en *El idiota de la familia* (1972), *Crítica de la razón dialéctica* (1985) y *Cuadernos por una moral* (1983), coloca mayor énfasis en la dimensión ética y política del tema, sin embargo, en este capítulo, he privilegiado la lectura de *El ser y la nada* por ser el texto teórico más cercano a la escritura y publicación de *Los caminos de la libertad*. Este momento de la escritura de Sartre es el que más me interesa, ya que considero que la citada novela recoge el encuentro entre la reflexión acerca del *otro* y la reflexión acerca de la *libertad*, en un contexto histórico paralelo e inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial.

La estudiosa de Sartre, Cohen-Solal señala que, en mayo de 1945, el filósofo ingresa a París y se encuentra con un país en crisis que está saldando deudas políticas que adquirió durante la guerra; es en ese escenario de cataclismos de sentido y tensión política que los escritores, entre ellos Sartre, asumen un papel relevante en la lectura y teorización de la realidad social y política que estaba atravesando no solo Francia sino todo el mundo, en ocasiones encumbrados como

héroes y en otras utilizados como chivos expiatorios. Así, en setiembre del mismo año, Sartre publica los dos primeros tomos de la novela que analizaré, respecto a la cual afirma que su objetivo es precisamente escribir un libro acerca de la libertad, en el cual ofrece a Mateo Delarue – el protagonista – como el hombre emblemático de la posguerra (2005, p. 60).

La misma Cohen-Solal nos describe la cercanía de Sartre con los movimientos revolucionarios en Europa, principalmente de Rusia, entre 1945 y 1952; no obstante, también registra la vinculación de Sartre con el pensamiento revolucionario en otras partes del mundo, principalmente en África y América Latina – es conocido su encuentro con el Che Guevara en 1960 (2005). Esta vinculación lo lleva a cuestionar los fundamentos individualistas y racistas del pensamiento occidental hegemónico. Así pues, dentro del complejo tratamiento que recibe el otro en la literatura existencialista, hay un aspecto que resulta especialmente interesante para esta investigación. Me refiero a la construcción consciente de un sentido de vida comprometido políticamente del que nos habla Sartre, según el cual cada ser humano posee responsabilidad total sobre su existencia, sin embargo, ello no debe entenderse como una responsabilidad únicamente consigo mismo sino también – y primordialmente – con los otros seres humanos (2004, p. 33).

A este compromiso, Sartre le añade un matiz crítico de la violencia colonial que se evidencia en el prólogo que elabora para Fanon en *Los condenados de la tierra* (1961). En este texto, Sartre habla de la responsabilidad que asumen los individuos consigo mismos y con los otros en su misma condición – en este caso, pueblos africanos de las colonias de Europa – para organizarse colectivamente y enfrentar al poder colonizador; además, enfatiza la violencia de los colonizadores al construir a los colonizados como seres no humanos e inferiores. “(...) ustedes nos han convertido en monstruos, su humanismo pretende que seamos universales y sus prácticas racistas nos particularizan” (1983, p. iv), señala Sartre emulando el manifiesto de los pueblos africanos y caribeños.

El filósofo estudioso de Sartre, Pablo Feinman, señala que este prólogo resultó revolucionario y repulsivo para Occidente, ya que se trataba de un europeo lanzándoles a otros europeos la verdad escandalosa de que ya no eran los sujetos

de la historia, este descentramiento del sujeto de Europa y del lugar en el cual lo había colocado Descartes fue un paso fundamental en la historia de la filosofía (2016, p. 47). Feinman nos recuerda que, en dicho sentido, Sartre va un paso más allá de Hegel, para quien la Europa moderna cristiana nada tenía que aprender de otras culturas, puesto que tiene un principio en sí misma y en su propia realización (Dussel, 1994, p. 19), idea de la que en algún sentido también comulgaba Heidegger, quien, en un curso de lógica que dictó en 1934 afirmó que los negros no tienen historia (Feinman, 2016, p. 47).

Este breve repaso teórico acerca de la otredad en la obra de Sartre ha servido además para identificar que, en efecto, está pensando la existencia en términos menos individualistas e hilvana incluso una crítica anticolonial a las teorías precedentes acerca de la existencia del *otro*. A partir de la desoberanización de la que nos habla Savignano, Sartre elabora importantes críticas hacia las teorías de la intersubjetividad idealistas y materialistas. De hecho, se afirma que Sartre a través de la literatura denuncia el desgaste de la tradición occidental, una tradición que, contraria a los deseos del Iluminismo, culmina en guerra. En Sartre, se halla un diagnóstico de lo que Levinas denomina totalidad, concepto que domina la filosofía occidental, especialmente en su línea ontológica (Aguirre García, p. 229). Sin embargo, pienso que, del contraste con el neindigenismo, se obtienen críticas aún más radicales hacia la soberanía y la libertad que el sujeto occidental afirma poseer. Pasaré ahora al análisis concreto de la novela.

Los caminos de la libertad inicia narrando historias paralelas en la Francia anterior al inicio de la Segunda Guerra Mundial, dentro de las cuales destaca el personaje de Mateo Delarue, profesor de filosofía con inclinación socialista que no tiene ningún interés en participar de la guerra e incluso la teme, pero termina asimilándose a un pelotón. Mateo pertenece al grupo de gente que Sartre observaba y, además, le interesaba observar en ese momento histórico: hombres que fueron asimilados como soldados, mujeres y niños que perdieron a integrantes de su familia, abuelos veteranos que observaron a sus nietos tomar su lugar en las filas militares, intelectuales y trabajadores indiferentes, enfermos que fueron movilizados, pacifistas, socialistas, capitalistas, en suma, personas afectadas por la

guerra de una u otra forma, y que construyeron nuevos significados y sentidos de vida a partir de la guerra.

No es ninguna novedad decir que la guerra modifica las vidas y las narrativas de muchas personas y pueblos; lo interesante es observar cómo en la novela analizada se articulan los elementos intervinientes en esta afectación. Para ello, conviene empezar analizando un pequeño pero importante elemento: en la novela, no se describe ninguna historia personal en la que alguien haya salido totalmente ileso de la guerra, todos son afectados. Además, todas las historias son personales, no se describen a nivel colectivo a título de, por ejemplo, “el pueblo francés”. Pienso que el objetivo de presentar la guerra como un evento histórico que inevitablemente afecta a todos los personajes a título individual es demostrar la necesidad de una decisión personal frente a aquella. Dado que no podemos eludir la guerra, hay que decidir, es lo que sugiere Sartre. Así descrito el panorama, hipotetizo que el público al que se dirige Sartre es el de los indecisos políticos o de los temerosos que se rehúsan a adoptar una postura, y que piensan que su indecisión los mantiene a salvo de responsabilidad consigo mismos y con los otros que los rodean; en este grupo podemos ubicar a Mateo Delarue.

El marco histórico de *Los caminos de la libertad* permite comprender que la indecisión de los personajes es también la imagen de la disputa por el poder entre los gobiernos de derecha como Alemania y los de izquierda como Rusia, ya que en la trama de la novela el autor sitúa al sujeto sartreano en el siguiente dilema: por un lado, está la seductora pero alienante vida burguesa y, por otro lado, la solidaria pero utópica vida socialista. Al no decidir, “(...) se encuentran suspendidos en el medio, vacíos y solitarios, condenados a la frustración perpetua” (Murdoch, 2020, p. 86), de allí que otra de las características fundamentales de los personajes sartreanos sea la soledad. La vida trágica de los personajes de la novela parece derivarse de lo ineludible de su libertad y, a la vez, de su estado de abandono, diríase de orfandad, puesto que nada ni nadie vendrá a rescatarlos de sus propias decisiones.

No es una sorpresa que la descripción de la condición humana se formule en términos de indecisión y ambigüedad en un momento histórico en que las

seguridades ontológicas derivadas de la religión, la razón, el estado, la ciencia, etc. son puestas en duda por las personas que conforman los pueblos y que sufren en carne propia el horror de la guerra. Ahora, aunque este ambiente de hostilidad y confusión en el que se mueven los personajes es una de las características principales de la novela, al contrario de los protagonistas de las novelas de Dostoievski o de Kafka, Sartre construye un sujeto que no se resigna a las fuerzas demoniacas ni a la pesadilla absurda, sino que halla en esa negativa frente a la ambigüedad la única resistencia posible (Murdoch, 2020, p. 38). La connotación de la guerra como evento histórico de una violencia y de una visibilidad públicamente reconocidas le da a Sartre el material necesario para hablarnos de un sujeto que no debe – pero principalmente que no puede – ser un sujeto sometido al devenir histórico, al contrario, el contexto exige compromiso político y posicionamiento ético individual y colectivo.

Indefectiblemente, cualquiera sea la actitud frente a la guerra, este sujeto se confrontará con el poder bélico y económico, con los intereses políticos de las grandes potencias mundiales de ese momento. Es un compromiso que no posee garantías, que no es aliviado por la esperanza de victoria, ya que no hay victoria posible ni apuesta segura, la guerra causa muerte y dolor independientemente de quién gane o pierda. Los estados-nación en disputa, la religión desprestigiada por la ciencia y, a su vez, la ciencia que se ha convertido en herramienta de guerra ya no ofrecen ningún espacio seguro para el sujeto y los pueblos. En este escenario de ambigüedad, la única apropiación posible parece ser la decisión individual; si hay alguna certidumbre en medio del derrumbe de los asideros de sentido predominantes, acaso sea la propia existencia.

En este contexto, la pregunta que surge es ¿podemos no decidir? Sartre contesta que no, que incluso si nos quedamos sentados en casa a esperar la muerte, ya hay una decisión y es justamente la decisión de no decidir (1984, pp. 470-471). Así pues, cuando señalo que el sujeto literario de Sartre no puede ser llevado por la historia, me estoy refiriendo a que en *Los caminos de la libertad* se sugiere que incluso la “inacción” o la obediencia de un mandato gubernamental o social es una decisión. No es posible no decidir la actitud frente a la guerra, puesto

que no somos objetos llevados por la historia, hacemos nuestra historia y hacemos nuestra vida, somos existiendo, somos el vacío que constantemente llenamos con nuestros actos, las decisiones que tomamos desde la libertad que somos constituye nuestra existencia, a esta forma de ser en el mundo, exclusiva de los seres humanos, Sartre la llama ser *para-sí* (1984, pp. 107-136).

Ahora bien, este conjunto de decisiones y acciones no otorgan un contenido fijo al ser humano como si se tratase de un vaso que llenamos de agua, de hecho, el ser humano o ser *para-sí* es incontenible e indefinible, los únicos seres con bordes y contenidos fijos son los objetos, los seres *en-sí*, estos seres no pueden mantener relación alguna con el afuera y el *otro*, son indefinidamente sí mismos y se agotan siéndolo (Sartre, 1984, pp. 32-36). Si, de “mala fe” (Sartre, 1984, p.83), negamos nuestra libertad y, aparentemente, nos asumimos determinados por las decisiones y actos de otros, es decir, nos comportamos como seres *en-sí*, el costo será mucho más alto, ya que se produce una disonancia entre la naturaleza proyectiva y libre del ser *para-sí* y los actos que realiza – sean ejecutivos u omisivos –, a los que intenta calificar de impuestos e ineludibles; es decir, inevitablemente, la libertad como condena del ser *para-sí* se hará sentir (1984, p. 466).

La resignación a la absurdidad no es un camino para el sujeto sartreano, puesto que el escenario político demanda decisión y responsabilidad individuales. En caso de no asumir estas cargas, lo único que quedará será una caída irrefrenable en el abismo construido por aquellos otros que decidieron y definieron los acontecimientos bélicos. Tiene sentido afirmar que Sartre apuesta por un sujeto que ingresa en la disputa por el poder, que se mancha las manos con la sangre de sus vencidos y admite sus “crímenes”, ya que esa sangre simboliza su libertad, tal como Hugo al asesinar a Hoederer en su obra de teatro *Las manos sucias*, publicada en 1948. Ahora, vale recordar que este mensaje lo dirige Sartre como un llamado a ocupar el lugar de la resistencia antifascista y, posteriormente, adquirirá un tono antiimperialista. En todo caso, de lo estudiado, no podría afirmarse que la filosofía sartreana peca de nacionalista, acaso sí de heroica.

La formulación de la novela sugiere que la batalla existencial se libra en una dolorosa soledad, aun cuando el compromiso sea político, es decir, inspirado por y

atento a las vidas de los otros; todo acto en favor de los otros tiene el tinte de abandono heroico de sí mismo, de sacrificio doloroso y nulificante de la propia individualidad. Pese a que el mundo para Sartre no es algo lejano del ser humano, no es una exterioridad en la que el sujeto se inserta, sino que no hay otra forma de entrar en contacto con el mundo que *ser-en-el-mundo* (1984, p. 345), el mundo sí reviste características de hostilidad y amenaza, las mismas que rodean y afectan las relaciones entre seres humanos.⁷

Estos párrafos iniciales han sido elaborados con la finalidad de contextualizar las preguntas que guiarán el capítulo; para ello, he elaborado una breve descripción del escenario político y filosófico que vio nacer *Los caminos de la libertad*. A continuación, iniciaré con el análisis de los tres tomos completos que constituyen la novela. He optado por seguir la estructura propuesta por Sartre en la publicación del libro, es decir, cada sección corresponde a un tomo. Pienso que la obra filosófica y literaria de Sartre es sumamente pedagógica y, por ello, resulta claro que cada tomo de la novela analiza un tema diferente y obedece a un objetivo particular, de allí que haya decidido conservar esta estructura.

2.1. La edad de la razón: el ser *para-sí* y la *mirada*

El primer tomo de *Los caminos de la libertad* recibe el nombre de *La edad de la razón*, frase que alude a la tradición racionalista que nace en el siglo XVIII – el llamado Siglo de las luces o de la Ilustración – y que continúa definiendo el pensamiento occidental durante la segunda mitad del siglo XIX. La crítica de Sartre a esta tradición linda con la reacción de filósofos como Adorno y Horkheimer frente

⁷ Sartre toma de Heidegger la noción de *ser-en-el-mundo* para construir su categoría *ser para-sí*. Al respecto, el filósofo alemán señala que el *ser-en-el-mundo* es un existencial del Dasein o *ser-ahí*, es decir, una expresión de su condición ontológica, la cual no se corresponde con una esencia previa sino con su existencia en proceso, y esta última solo es posible cuando el ser humano vive y experimenta el mundo. Ahora, para Heidegger no debemos entender el mundo como un espacio fuera del ser ni el *ser-en-el-mundo* como una relación entre dos entes, el ser humano y el mundo. El Dasein es *en-el-mundo* no como un libro está encima de una mesa, no como un objeto que está dentro de otro, sino como una consciencia que experimenta y crea, como un ser que está existiendo y apropiándose de los entes que lo rodean. (Heidegger, 2018, pp. 65-75)

al escenario que vio surgir la Segunda Guerra Mundial. En 1944, estos teóricos alemanes afirmaban que la tradición racionalista del siglo XVIII y mediados del XIX había conducido al olvido del ser, a la determinación del ser humano como cosa, como elemento estadístico, como éxito o fracaso (Adorno y Horkheimer, 2018. p. 81), en su objetivo de desmitificar y dominar las cosas del mundo a través de la abstracción distante y la sumisión de la vida al formalismo lógico (2018, pp. 68, 79).

En este contexto, la novela de Sartre nace de y da paso a reflexiones acerca del sujeto occidental inserto en prácticas que niegan la vida como libertad y diferencia. Así pues, una característica común a dos de las novelas más importantes de Sartre: *La náusea* (1938) y *Los caminos de la libertad* (1945), es la crítica a la alienación que sufre la vida en las prácticas burguesas, ya que propician la petrificación del ser humano en una existencia más cercana al *en-sí* que al *para-sí* o, como diría Heidegger, en el “estado de caído” (195, p. 195). En ambos textos, se describen estilos de vida orientados hacia el consumo y el confort, los cuales reducen al mínimo la posibilidad de *reflexión* crítica y del surgimiento de la *angustia*. Sin *reflexión* y sin *angustia*, el compromiso ético y político con la vida propia y la de otros nunca llega a interpelar a los personajes, quienes más bien se dedican a caminar por las rutas trazadas por la ideología y el poder hegemónico, formas de vida que Heidegger describe como el Dasman o el Uno.⁸

Tanto Heidegger como Sartre describen formas de vida o modos de ser que conducen al *aplanamiento* de las posibilidades del ser (Heidegger, 2018, p. 144) o, en el caso de Sartre, alejan al ser del reconocimiento de su condición ontológica: *el para-sí* (1984, p. 122), pese a ser formas que el sujeto ha escogido libremente. La normalización de las prácticas cotidianas como las únicas posibles sumerge a los seres humanos en una suerte de automatismo acrítico e irresponsable consigo mismos y con los demás. Para la filosofía existencialista, no hay posibilidad de

⁸ Heidegger define al Dasman o Uno como aquel que es en y por todas partes, de tal manera que siempre se ha escurrido ya de donde quiera que el “ser-ahí” urge a tomar una decisión. Pero por simular el “uno” todo juzgar y decidir, le quita al “ser-ahí” del caso la responsabilidad (Heidegger, 2018, p. 144).

existencia auténtica o propia si no se quitan de en medio los encubrimientos y oscurecimientos que desfiguran el mundo (Heidegger, 2018, p. 146).

Esta interpretación de la existencia pertenece a un contexto específico y con intenciones particulares; la mencionada existencia auténtica no es entonces un lugar transparente sino una construcción útil para validar y reafirmar el discurso existencialista. Siguiendo a Foucault y su crítica a la racionalidad occidental que impone medidas y etiquetas a los seres y a sus manifestaciones vitales, lo cual deja al ser humano sepultado debajo de sus dobles: un ser vivo, un instrumento de producción, un vehículo para palabras que existen previamente a él (2020, p. 327), me pregunto cuál es el doble del ser humano que subyace al existencialismo y que se evidencia en la novela que estoy analizando. A qué lógicas y objetivos obedece tal concepción del *ser* y de la existencia.

Dicho esto, empecemos a adentrarnos en la historia narrada en este primer tomo de la novela. El relato empieza describiendo a Mateo Delarue y su relación con Marcela, mujer con la que hace aproximadamente ocho años mantiene una relación de pareja semiclandestina. En las primeras páginas de la novela, Sartre se ocupa de describir a Mateo a través de su relación con Marcela; veamos un diálogo entre ambos:

- Conocerme no me interesa tanto – dijo sencillamente.
- Lo sé – dijo Marcela –, pero eso no es un objetivo, es un medio. Es para **liberarte de ti mismo**.⁹ Mirarte, juzgarte; ésa es tu actitud preferida. Cuando te miras, te figuras que no eres tú lo que miras; que tú no eres nada. **En el fondo, tu ideal es ése: no ser nada**.¹⁰ (1970, p. 17)

⁹ De aquí en adelante, todas las negritas en las citas textuales son mías.

¹⁰ En el libro original, esta última oración es “(...) Au fond, c’est ça ton idéal: n’être rien” (Sartre, 1945, p. 405). Se observa que el vocablo francés es “le rien”, el cual equivale a la negación que en español utilizamos para decir, por ejemplo, “no hay nada en esa habitación”. En cambio, la categoría filosófica “la nada” equivale a “le néant”, de allí que el título original de *El ser y la nada* sea *L’être et le néant*.

Sartre está construyendo a Mateo como un personaje con exceso de razón. La supuesta lucidez de Mateo es, en realidad, un intento por no reconocerse como un ser libre, por negar su condición de ser que carece de determinaciones previas y que construye su ser a través de su existencia misma. Marcela le señala a Mateo que tiene terror de engañarse a sí mismo y ese terror nos recuerda la náusea que siente Roquentin ante la contingencia y la impenetrabilidad del mundo de los objetos (Murdoch, 2020, p. 75), el cual, por contraste, le refleja la *nada* de su ser *para-sí*. Mateo no puede tolerar una vida sin justificaciones, no quiere admitir la ficcionalidad de sus motivaciones, y con ficcionalidad me refiero a que carecen de estatus de correcto o incorrecto, de verdad o mentira.

Mateo se rehúsa a aceptar que el ser simplemente es. Para adormecer esta condición ontológica de su ser libre, Mateo intenta moldear su ser desde fuera ["mirarte, juzgarte, esa es tu actitud preferida", le dice Marcela] como si fuese barro en manos de un alfarero, su ideal es juzgarse a sí mismo adoptando sobre sí el punto de vista del otro (Sartre, 1984, p. 551), pero, en realidad, para el existencialismo, es imposible tal desdoblamiento de la existencia. Somos autoras de nuestra vida en la medida que la vivimos, no en la medida que desempeñamos un personaje del guion que escribe nuestra razón.

La actitud de Mateo coincide con la *mala fe* (Sartre, 1984, pp. 81-104), es decir, con la actitud de quien intenta ajustar su vida a etiquetas previas, esto es, comportarse como el ser buen hombre, el ser responsable, el ser socialista, etc. de tal manera que se genere la apariencia de que sus decisiones y sus comportamientos están justificados por aquella etiqueta del ser y no por su libertad. Al mismo tiempo, para aliviar su terror, Mateo recurre a Marcela, quien al observarlo desde fuera ["su testigo, su juez", la llama] lo hace sentir más cercano a la facticidad de los *en-sí* que a la proyectividad de los *para-sí*, puesto que la *mirada* de Marcela lo coloca en el lugar de aquel que es visto por otro. Recordemos que, para Sartre, los otros seres humanos, o conciencias, con los que compartimos el mundo son los únicos que pueden colocarnos en el lugar del *objeto* captado por la conciencia reflexiva y lo hacen a través de *la mirada* (1984, pp. 281-290).

Veamos ahora una cita que nos ayudará a complejizar esta importante categoría del existencialismo: la mirada. Para ello, es necesario describir con más detalle uno de los principales ejes narrativos de la novela: el embarazo de Marcela. Sartre nos relata que, aparentemente, el futuro bebé no es deseado por ninguno de sus progenitores, sin embargo, es Mateo quien asume toda la dirección en la toma de decisiones y acciones para que Marcela se practique un aborto: buscar un médico clandestino y conseguir el dinero. A lo largo de este primer tomo de la novela, Mateo emprende una angustiante travesía por agenciarse del dinero, la cual inicia al momento en que sale de casa de Marcela y empieza a visitar amigos y conocidos que le presten el monto que necesita. Al separarse de su pareja, Mateo reflexiona así:

(...) Marcela no lo miraba ya, ya no tenía que darle cuenta de sus miradas. Oculta por sus ropas oscuras y por la noche, su carne culpable se sentía al abrigo, volvía a recobrar poco a poco su tibieza y su inocencia, comenzaba a expandirse bajo las telas, la alcuza, traer la alcuza pasado mañana, ¿cómo voy a hacer para acordarme? Estaba solo. Y se detuvo tras pasado: eso no era cierto, no estaba solo. **Marcela no lo había soltado, pensaba en él** (...) La conciencia de Marcela había quedado allá, llena de desgracias y de gritos, y Mateo no la había dejado: él también estaba allá, en la habitación rosada, desnudo y sin defensa ante esa pesada transparencia, más molesta que una mirada (1970, p. 23)

La alusión a la carne de Mateo es un elemento importante, ya que, una vez más, es el recurso que utiliza el personaje para sentir su facticidad, aquella que se contrapone al vacío de su libertad. En otras palabras, el ser contingente de su carne lo hace olvidar por un momento su ser libre, el *algo* del cuerpo oculta la *nada* de su ser. Sin embargo, en cuanto Mateo empieza a sentirse aliviado, aparece otra vez la mirada de Marcela y lo atormenta. ¿Por qué ocurre esto? La mirada de Marcela tiene este efecto sobre Mateo debido a que la relación entre dos conciencias es recíproca, es decir, “el ser-visto-por-otro es la verdad de ver-al-otro” (Sartre, 1984, p. 285), esta revelación mutua de conciencias le muestra a Mateo su condición de

ser *para-sí*, de ser que es lo que no es y no es lo que es (1984, p. 92), ese vacío que Mateo llena con su existencia, con sus decisiones y sus acciones, y que nunca llega a ser una totalidad, una completitud, un *en-sí*, sino que vive siempre proyectado, a la zaga de sí mismo (Sartre, 1984, p. 504).

Y es que, efectivamente, para el existencialismo, es a través de la mirada del otro que nos descubrimos como seres-en-el-mundo-con otros, como conciencias irreflexivas y reflexivas que conviven con otras conciencias igual de libres. Un objeto, un *en-sí*, no puede identificar las miradas de los otros sobre sí, los únicos que identificamos *la mirada* somos los seres humanos. Así pues, Sartre señala que “(...) la conciencia reflexiva tiene el yo directamente por objeto. La conciencia irreflexiva, en cambio, no capta la persona directamente y como su objeto: la persona es presente a la conciencia en tanto que es objeto para otro” (1984, p. 288). En este contexto, cuando Mateo recuerda a Marcela, la recuerda no como un otro-objeto sino como un otro-sujeto que espera y exige algo de él. Este descubrimiento es doloroso: la existencia de Marcela, incluso cuando ya no está con ella ni lo está mirando, le recuerda que no existe solo, que esa otra, Marcela, puede afectarlo y puede ser afectada por él. La soledad es anhelada y deseada; al contrario, la libertad y la responsabilidad con el otro son cargas ineludibles, vienen desde afuera y perturban la existencia individual de Mateo.

Pasemos ahora a otro componente narrativo que, siguiendo la misma línea, nos permite analizar en qué sentido se está formulando la relación con *el otro*: el aborto. Frente al embarazo de Marcela, Mateo se descubre a sí mismo en una doble faceta: por un lado, un hombre intelectual y políticamente comprometido, y, por otro, un hombre moralmente incorrecto que quiere forzar a su pareja a abortar. Ese ser aún no nacido le recuerda su doble faceta y su única existencia, su imagen atraviesa todas las dimensiones de los roles que Mateo intenta desempeñar. Ese feto en desarrollo en el vientre de Marcela es una vida que simplemente es: sangre circulando, células multiplicándose vertiginosamente, carne en crecimiento.

Esa vida al margen de la moral y los condicionamientos de lo humano hace más tormentosa su batalla por mantenerse en el rol del hombre serio (Sartre, 1984, p. 603), pero también en el rol del hombre incoherente: ya ni siquiera puede jugar a

ser el hombre cínico. La *mirada* de los otros lo desnudan, lo desvisten de ropajes frente a los demás y frente a sí mismo. Así desnudo, Mateo se topa de frente con sus contradicciones y ambivalencias, y, peor aún, con su libertad. En este contexto, Sartre parece sugerir que el aborto de un feto es el aborto de un proyecto, de un futuro, temporalidad que evoca el ser proyectivo de los seres humanos (1984, pp. 155-161). Una libertad matando otra libertad, una posibilidad aniquilando otra posibilidad. La muerte del feto es una manera en que Mateo se autodestruye, desea apagar la conciencia de ese futuro ser humano como una forma simbólica de apagar su propia conciencia, la cual encuentra insoportable.

Comentaré ahora a otro de los personajes principales de la novela: Daniel, con el objetivo compararlo con Mateo. Daniel es un hombre burgués atormentado por una homosexualidad que mantiene en secreto; por las noches, visita clubes nocturnos donde puede tener encuentros sexuales con jóvenes, casi adolescentes, a cambio de dinero. Ese es su dilema. Daniel se atormenta por no poder ser lo que no es o, mejor dicho, no querer ser algo diferente a lo que es. Intenta jugar a ser el hombre malvado, pero no quiere serlo; le resulta doloroso ser condenado por su homosexualidad, pero no desea ser algo diferente o, al menos, no lo desea en el sentido existencialista, ya que, si lo deseara, lo haría. Daniel hace lo que ha elegido hacer. Recordemos que el ser no tiene una esencia previa, sino que se da su ser en la existencia (Heidegger, 2018, p. 55).

El reproche que Daniel se hace a sí mismo se desprende del juicio social por su orientación sexual, piensa que debería sentir desprecio y asco por sí mismo, pero no lo hace. Sus deseos y sus comportamientos sexuales están conciliados, más bien el inconveniente se halla en la conciencia reflexiva sobre sí mismo, es decir, la condena social de su homosexualismo le hace pensar que debería sentirse un monstruo, pero no se siente así, salvo cuando se “desdobla” y se juzga desde fuera o a través de la *mirada* de los otros. Así pues, Sartre describe al “uno” que Daniel es existiendo y a la conducta de *mala fe* de quien intenta huir de ese “uno” para observarse desde fuera, tal como hace Mateo para evadir su libertad. Daniel se arroja a lo que libremente desea: sus prácticas homosexuales y su ocultamiento, pero no puede tolerar las consecuencias de sus decisiones libres, no quiere

“mancharse las manos”. “(...) Los pederastas que se jactan o que se exhiben, o simplemente que consienten ...están muertos; se han matado a fuerza de sentir vergüenza. Y no quiero esa clase de muerte” (1970, p. 310), admitirá Daniel.

La participación más importante de Daniel en la historia narrada y en el discurso narrativo se da cuando establece una amistad clandestina con Marcela, quien confía totalmente en él y lo llama “Arcángel”, pese a que la amistad que ofrece Daniel no es honesta. Sin saberlo, Mateo ha recurrido a Daniel para conseguir el dinero que necesita, pero aquel se lo ha negado. Conmocionado por la noticia del embarazo y posible aborto de Marcela, Daniel elucubra escenarios en los que pueda conducir a Mateo – por quien siente un gran desprecio – a una desesperación aún mayor. Así pues, al principio, Daniel sugiere que, al no poder pagar el aborto, Mateo tendrá que casarse con Marcela y que ello sería un acto de libertad.

Resulta importante observar que Daniel le llama “acto de libertad” incluso a aquellas decisiones que no se corresponden con lo que queremos. La libertad precede a cualquier decisión, de hecho, la libertad es lo único que no podemos decidir, ya que simplemente somos libres, esa es nuestra condición existencial como seres humanos (Sartre, 1984, p. 466). Daniel lo sabe, sabe que mantener su homosexualidad en la clandestinidad es una decisión libre, aunque pueda ocasionarle congoja. De igual forma, él sabe que Mateo odia la idea de casarse con Marcela y tener un hijo con ella, y le complace imaginarlo decidiendo ese rumbo, ya que así ambos estarían en el mismo plano de dolor y tormento. En un segundo momento, Daniel piensa la posibilidad de prestarle el dinero a Mateo para que éste se confronte con su libertad y, en un tercer momento, su resolución es casarse con Marcela y asumir la paternidad del futuro niño, luego de confesarle a Mateo su homosexualidad. Esta es, de hecho, la última sección de la novela.

La sección culmina con la imagen de Daniel frente a Mateo, cada uno envidiando el camino de la libertad del otro. Daniel envidia que Mateo haya decidido mancharse las manos antes que hacer algo que no quería (casarse con Marcela), mientras que Mateo envidia la decisión de Daniel de arrojarse a un futuro de displacer. Ninguno de los dos es precisamente un héroe existencialista, pero Mateo está aún más lejos, pues se rehúsa a reconocer que todos nuestros actos nos

conforman, que no hay actos que podamos desconocer, dado que todas las decisiones son libres, las que confrontan los problemas y las que huyen. “Elección y conciencia son una y la misma cosa” (1984, p.487) diría Sartre.

Esta última es una conclusión relevante de la comparación. Daniel es un personaje descrito con poca simpatía por Sartre, hasta parece buscar que el lector lo desprecie por cruel y manipulador. Sin embargo, Sartre ha colocado en él uno de los atributos más importantes del héroe existencialista: la coherencia, la responsabilidad con las consecuencias de sus actos, como si eso bastara para colocarlo “por encima” de Mateo. Aparentemente, no existen decisiones correctas ni incorrectas, sin embargo, cuando Mateo decide libremente evadir su responsabilidad y su cuidado por Marcela se sitúa por debajo de Daniel en un sentido moral.

Daniel, en efecto, se casará con Marcela solo para reafirmar su decisión de mantener oculta su homosexualidad y no mancharse las manos, salvo frente a sí mismo que “se ha aceptado demasiado, que se conoce hasta en lo más íntimo” (1970, p. 310), tal como afirma en un diálogo con Mateo. En algún sentido, Daniel es coherente con su voluntad de evitar la vergüenza frente al otro. No es por empatía con Marcela que decide casarse con ella. Ahora, hay otro fragmento que complejiza la tesis que voy hilvanando: pertenece a la parte de la novela en que Daniel se ofrece a interceder por Marcela ante Mateo para convencerlo de casarse con ella, ya que ella le ha confesado a Daniel que desea tener al bebé:

- ¿Y si yo mismo le hablara a Mateo?

Una piedad enorme y lodosa lo había invadido. No sentía ninguna simpatía por Marcela, y sentía profundo **asco de sí mismo**, pero la piedad estaba allí, irresistible. Hubiera hecho cualquier cosa con tal de liberarse de ella. Marcela levantó la cabeza, parecía que lo creía loco.

(...) Daniel miraba con avidez sus hombros y su cuello. Esa **obstinación tonta lo irritaba y quería quebrarla**. Estaba poseído por un deseo enorme y torpe: **violar esa conciencia, hundirse con ella en la humildad**. Pero aquello no era sadismo: era algo más húmedo y más vacilante, **más carnal**. Era bondad. (1970, p. 166)

Esta cita empieza a revelar el lado más interesante de la fórmula sartreana del *ser-para-otro* en esta investigación. Ya había analizado la lógica de reciprocidad en que un ser se relaciona con otro: “el ser-visto-por-otro es la verdad de ver-al-otro” (Sartre, 1984, p. 285); Daniel también lo sabe y experimenta; constantemente, se ve confrontado e implicado por las miradas de aquellos otros que son sus potenciales jueces, que le recuerdan su secreto y lo mantienen al borde la vergüenza, los otros son el interlocutor omnipresente de toda su vida. Mediante su decisión de ocultar su homosexualidad, Daniel cree salvaguardar parte de sí mismo de la *mirada* de los otros y evadir la dolorosa condena social.

Sin embargo, ¿qué ocurre cuando la *mirada* de Marcela no cae sobre Daniel para juzgarlo sino para pedir ayuda, para ofrecer ternura y gratitud? Daniel se siente descolocado, su entrenamiento evasor de la *mirada* de los otros no le sirve para nada. Daniel siente asco de sí mismo por haber perdido el control que cree tener sobre sí. Marcela lo conmueve y esa afectación le resta poder, le revela el horror de su relación de reciprocidad con los otros. Siendo más exacta con la terminología sartreana, diría que Sartre escoge el adjetivo **carnal** para describir la sensación de Daniel cuando su cuerpo-en-situación experimenta su alienación en favor de Marcela (Sartre, 1984, p. 386). La descripción de la relación con el otro en términos de alienación es uno de los aspectos más importantes de este tomo de la novela.

La alienación es la sensación que Daniel rechaza, ese vaciamiento de su ser individual a causa de la presencia de Marcela como un ser *para-sí*, un ser que le revela que puede afectarlo y ser afectado por él. El compartir con Marcela un mismo espacio y un mismo estado, el sentirse vinculado a ella a través de la piedad y la humildad le resta a Daniel el poder que él creía absoluto, ese poder que él llama libertad. El descubrimiento del otro como un ser vulnerable y con agencia es un componente que irrumpe en el espacio seguro que Daniel ha construido sobre la coherencia entre sus decisiones y sus acciones. Es interesante observar que, a la par, el único momento en que Mateo afirma ser libre y feliz ocurre cuando trasgrede la moral conservadora de la época y no se siente responsable de nada ni de nadie, ni siquiera de sí mismo (1970, pp. 200-206).

2.2. El aplazamiento: la guerra como acontecimiento y como decisión

Esta segunda parte de la novela está escrita en un tono muy íntimo, muchos de sus fragmentos recuerdan a los diarios de guerra que escribió Sartre entre setiembre de 1939 y junio de 1940, y que fueron publicados póstumamente en 1983 y 1995 en Francia bajo el nombre *Diarios de la guerra tonta*.¹¹ En estos diarios, Sartre narra su experiencia como soldado en el batallón auxiliar a donde fue destinado, debido a su miopía, y donde cumplió una labor secundaria en el área de mediciones meteorológicas.¹² La lectura de este tomo de la novela es un poco accidentada, ello se debe, en principio, a la técnica narrativa – sobre la cual comentaré en los siguientes párrafos –, pero, principalmente, a los saltos que da Sartre entre propuesta teórica y diario de confesión¹³.

¹¹ Para más información, consultar el artículo escrito por Enric Gonzáles y publicado en el periódico español El país, de fecha 03 de febrero de 1995. Disponible en https://elpais.com/diario/1995/02/04/cultura/791852401_850215.html

¹² Este dato es importante analizarlo a la luz de la siguiente línea del tiempo, aunque, claramente, el año de publicación no siempre coincide con el tiempo de elaboración de un texto. En 1938, se publica *La náusea*, libro que le concede a Sartre cierto reconocimiento en el campo literario; entre 1939 y 1940, estaba escribiendo de manera paralela sus *Diarios de la guerra tonta* y los primeros capítulos de *Los caminos de la libertad*; en 1943, se publica *El ser y la nada*, su texto de mayor relevancia en el campo filosófico. Desconozco la fecha en que Sartre concluyó la escritura de *Los caminos de la libertad*, sin embargo, de la lectura se evidencia su madurez teórica y, al mismo tiempo, nunca deja de escucharse la voz de aquel Sartre más joven que experimentó en carne propia la crisis de los años de guerra y que se encontraba en honesto conflicto consigo mismo y con su entorno para definir su posición en aquel escenario.

¹³ Adjunto aquí unos breves fragmentos (correspondientes al veintisiete de setiembre y al dos de octubre de 1939) de los diarios de guerra que iluminan la interpretación de esta segunda parte:

La guerra es una manera de existir para el mundo, y para mí, que estoy en el mundo, mi **destino individual** comienza a partir de ahí: dicho de otro modo, la guerra no entra en mi destino como la enfermedad, el matrimonio o la muerte. Al contrario, es **mi destino el que nace de la guerra**. No se distingue de otros en que contendría la guerra y otros en que no: por el contrario, **yo soy-para-la-guerra en la medida que yo soy hombre. No hay ya diferencia entre “ser hombre” y “estar en guerra”**. (p.97)

Esta división no busca reconocer un carácter textual por encima del otro ni separarlos tajantemente, sino evidenciar que el existencialismo de esta novela radica en gran medida en el reconocimiento del carácter humano de la guerra. Es decir, en los sentimientos de confusión, rabia, desencanto, tristeza y miedo que se desatan en el contexto bélico, específicamente en los años 1939 y 1940 en que se dieron los primeros movimientos políticos y militares que anunciaban las dimensiones que alcanzaría el conflicto armado. No sorprende, entonces, que los personajes hayan sido contruidos por Sartre desde su propio lugar como partícipe de la guerra y que, en los monólogos, diálogos y pensamientos narrados, se perciba un espacio ambiguo iluminado por escasas ventanas de claridad, como si se tratase del propio Sartre definiendo su actitud frente a la guerra y teorizando a partir de la misma.

En sus diarios, Sartre describe la guerra como una presencia híbrida, es decir, por un lado, como un suceso real y palpable en el sentido que ha transformado radicalmente su *ser-en-el-mundo*, es más, se declara afectado por la “terrible realidad de destrucción” de la guerra (p. 105), pero, a la vez, la define como un fantasma (p. 90), ya que la vive en aislamiento y no se encuentra en el combate cuerpo a cuerpo. En este contexto, la novela pasa a ser una expresión de este sentimiento ambiguo entre la frustración y la justificación, entre el reconocimiento de su condición (de Sartre) y la asunción de una postura ética. En todo caso, conviene recordar que *Los caminos de la libertad* es la creación del *ser-en-guerra* que era Sartre en ese momento lidiando como un mundo en guerra, y justamente de allí se deriva su brillo, su poder y también su oscuridad.

Pasemos ahora al texto de la novela. Esta segunda parte tiene una estructura particular, comprende ocho subsecciones dedicadas al lapso entre el veintitrés y el

(...), las circunstancias de esta guerra y mi destino militar me obligan a hablar aquí únicamente de mí mismo. Todo lo que sé de esta guerra lo aprendo de oídas. Considerando las cosas desde el exterior, este diario es un diario de nada. Un **hombre aislado**, separado de los suyos, pasa días enteramente vacíos en unas aldeas alsacianas. No sabe cuándo concluirá este exilio. Evidentemente aquí no hay tema para observaciones edificantes de ningún tipo. Si estuviera en la línea de Maginot¹³, sería muy distinto. (p.99)

treinta de setiembre de 1938, una sección para cada uno de los días, con excepción de la penúltima sección que relata la noche del veintinueve al treinta de setiembre. La selección de estas fechas se debe a que el veintinueve de setiembre, Alemania, Italia, Gran Bretaña y Francia firman el Pacto de Munich que obliga a la República Checoslovaca a ceder a la Alemania nazi los Sudetes, incluyendo las posiciones de defensa militar clave de Checoslovaquia. En cada una de estas secciones, Sartre narra de forma paralela y entrelazada las vidas cotidianas de personajes de la primera parte de la novela y también de personajes totalmente nuevos para el lector, incluidas figuras políticas claves de la Segunda Guerra Mundial como Chamberlain y Hitler.

El estilo narrativo de toda esta segunda parte de la novela consiste en relatar episodios de vida cotidianos en el contexto de un mundo en guerra a través de breves narraciones de diversos personajes en diferentes espacios, separadas únicamente por comas; en un solo párrafo, Sartre presenta descripciones y acciones que corresponden a diversos personajes pero no siempre de manera lineal, su agrupación es aleatoria, y corresponde al lector interpretar qué predicado y qué descripción corresponden a qué sujeto. Esto hace que la velocidad y el ritmo de la lectura sean vertiginosos. El énfasis está puesto en narrar la guerra no solo como un acontecimiento histórico que llega a la vida de las personas y los pueblos sino como una guerra ocurriendo, una guerra que ingresa en la cotidianidad de todos y todas para transformarlos.

Es en este sentido que Sartre describe el momento que, históricamente, es identificado como clave para el inicio de la Segunda Guerra Mundial: el día veintitrés de setiembre de 1938 en que Hitler toma conocimiento de que el gobierno checoslovaco dirigido por Benes decretó la movilización general para contener el pedido de autonomía de los Sudetes (población alemana en Checoslovaquia) y decidió la invasión de Checoslovaquia. A través de la metáfora de “abrir los brazos y soltar una pila de platos”, Sartre describe la decisión de Hitler de iniciar la guerra e incluso la denomina “momento histórico”; si bien no está narrado el proceso deliberativo de Hitler o del partido nazi, se entiende claramente que existe un momento, un instante, en el que la guerra se decide, se **hace**, en contraste con la

idea abstracta de una guerra que simplemente llega para devastar el mundo. Veamos otra cita en relación a este punto:

Gómez [un jefe administrativo del ejército] no ve mucho más que yo, se debate contra los invisibles, y dejó de envidiarlo. ¿Qué es lo que ve? Paredes, un teléfono sobre su escritorio, la cara de un oficial de órdenes. Él **hace** la guerra pero no la ve. Pero entonces, para eso, en cuanto hacerla la hacemos todos: yo levanto la mano, muevo este cigarro y hago la guerra; Sarah maldice la locura de los hombres, estrecha a Pablo entre sus brazos: hace la guerra. Odette hace la guerra cuando envuelve en papel unos sándwiches de jamón. La guerra se apodera de todo, lo recoge todo, no deja que se pierda nada, ni un pensamiento, ni un gesto y nadie puede verla, ni siquiera Hitler. Nadie. Repitió: nadie y de golpe la entrevió. Era un cuerpo extraño, verdaderamente impensable. (1970, p. 265)

A partir de esta última cita, hay una importante especificación que hacer. Cuando en el párrafo anterior señalo que la guerra es narrada como algo que **se hace**, es necesario extraer esta afirmación del campo sintáctico de lo neutral, es decir, del **se** que impide la identificación del sujeto o sujetos que llevan a cabo la acción de la guerra y, más bien, dotar de especificidad al sujeto de la oración. Así pues, mediante la descripción de las vidas cotidianas de diversas personas durante los días previos a la firma del pacto de Munich, lo que hace Sartre es, precisamente, conjugar el verbo y mostrarnos las personas que **hacen** la guerra. Esta elección tiene mucho de existencialista, ya que, como veíamos en Heidegger, solo las decisiones y acciones justificadas en la norma acrítica de lo Uno o Dasman pueden leerse en códigos neutros, al contrario, cuando la existencia se despliega desde el reconocimiento de la condición ontológica del ser-ahí, las oraciones tienen sujeto y verbo conjugado (2018, p. 144).

Ahora, en los mencionados diarios de guerra, el propio Sartre señala que es necesario diferenciar entre *estar en la guerra* y *hacer la guerra*; lo primero es inevitable, afirma, ya que se trata de una modificación del mundo y del *ser-en-el-*

mundo; lo segundo, en cambio, quizás pueda ser evitable, señala (p. 97). No obstante, párrafos después, Sartre termina concluyendo que todos hacemos la guerra de una u otra forma, pues todos cumplimos un rol en dicho escenario, incluso el desertor. “Cualquiera que no se deje agitar por el malestar y la incertidumbre, sino que incorpore la guerra a su realidad humana, hace la guerra. (..) Toda conducta coherente y libremente concertada frente a la guerra es un “hacer la guerra”. (pp. 97-98), concluye.

Con base en lo revisado hasta el momento, es posible ir comprendiendo el retrato que elabora Sartre de la guerra en esta segunda parte de la novela. Así pues, la guerra no es descrita como un suceso que llega a instalarse en las vidas de los pueblos y las personas, sino como un acto libremente decidido y ejecutado por responsables políticos directos, personas identificables a quienes en sus diarios incluso llama criminales, pero también, y esto es lo más importante, una vez desatada la guerra, todos **hacemos la guerra**, ya sea a través de actos u omisiones.¹⁴No hay manera de permanecer al margen de la guerra, ya que es una situación que reformula la manera en que somos en el mundo. Algo interesante de la técnica narrativa de Sartre es que, a lo largo de toda esta segunda parte, reúne en un solo párrafo a personas comunes con dirigentes políticos, a quienes describe en su cotidianidad y en su proceso de toma de decisiones respecto a la guerra. La prosa sartreana causa, entonces, la sensación de un equiparador: recordemos que, para Sartre, todo ser humano es para-la-guerra en la medida que es ser humano (p.97).

Llegado este punto, resulta necesario ahondar en la siguiente pregunta: ¿cómo hacen la guerra estas personas comunes descritas por Sartre?, y con comunes me refiero a aquellas que no deciden el inicio de la guerra. Pues bien, para responder, extraeré dos de las historias narradas paralelamente por Sartre: la de Mateo y la de Felipe. En esta segunda parte de la novela, el personaje de Mateo sufre un cambio, de ser un hombre esquivo a las consecuencias de sus decisiones

¹⁴ “Creo que ahora comienzo a comprender: la naturaleza de la guerra es ser odiosa y **los hombres que la desencadenan son criminales**. (...) En suma, el cambio de mis opiniones es éste: tomaba la guerra por un desorden inhumano que se abatía sobre el hombre; en la actualidad, entiendo que es una situación odiable pero ordenada y humana, que constituye uno de los modos de *ser-en-el-mundo* del hombre.” (Sartre, año, pp. 108-109)

pasa a adoptar una actitud estoica frente a la guerra. Así pues, Mateo ha logrado salir del agujero donde se escondió para huir de su responsabilidad con Marcela, pero ha construido un nuevo escondite de sí mismo; el entender a la guerra como una enfermedad significa una nueva evasión de su ser libre, específicamente, del *ser-en-guerra* que es en ese momento particular. La lectura de los diarios de Sartre me lleva a sospechar que Mateo es el personaje inspirado en el Sartre de los inicios de la guerra, así, por ejemplo, en sus anotaciones del 14 de setiembre de 1939 aceptará haberse alistado “estoicamente”, desprendiéndose de todo lo que formaba su vida pasada y aceptando un futuro sin posibilidades (p. 85).

Mateo sigue el mismo camino reflexivo de Sartre y hacia el final de esta parte de la novela, siente la clásica angustia de los personajes sartreanos al saberse libres, veamos un fragmento:

En medio del Pont-Neuf se detuvo y se echó a reír: qué lejos he buscado esta libertad y estaba tan cercana que no podía verla, que no puedo tocarla, no era más que yo mismo. **Yo soy mi libertad** (...) Ya nada era suyo, la guerra labraba la tierra, pero eso no era ya su guerra. Estaba solo en ese puente, solo en el mundo y nadie podría darle órdenes. **Soy libre para nada**, pensó con cansancio. (...) Partir, quedarse, huir: no eran esos actos los que pondrían en juego su libertad. Y, sin embargo, **era menester arriesgarla**. (pp. 294-296)

En estas citas, se aprecia que Mateo acepta con resignación y con cierta maravilla que le corresponde hacerse a sí mismo, que no es un objeto sólido de bordes definidos sino una nada, un ser existiendo sin mayor determinación que su propia libertad. La vida como una responsabilidad individual se le revela a Mateo al momento de definir si va o no a prestar servicios como soldado, ya que finalmente ha comprendido que la guerra ha transformado su mundo, ha recodificado la manera en que se relaciona con todo lo que lo rodea y, desde esa perspectiva, es ineludible. Ahora bien, cuando se apunta que sea para partir a la guerra o sea para quedarse en París, “era necesario arriesgar la libertad”, aparentemente, se sugiere que no hay decisión correcta o incorrecta. Sin embargo, en la novela no encontramos ningún

personaje que haya decidido permanecer inerme frente a la guerra y que sea reconocido como alguien valeroso. Así pues, una vez más, la acción política de resistencia frente al poder hegemónico se delinea como la reacción que Sartre privilegia moralmente.

Siguiendo esta línea de análisis, encontramos a Felipe, el hijastro de un dirigente militar del ejército francés que se autodenomina pacifista y que decide eludir el alistamiento obligatorio, pero, lo que transmite con mayor fuerza la novela es que se trata de un joven asustadizo que le teme al dolor y a la muerte, suya y de los demás. Felipe es un personaje interesante; en la novela se le reconoce cierta astucia, pero, al mismo tiempo, se lo regresa constantemente al lugar del cobarde. En el primer sentido, Felipe representa una de las críticas más importantes que Sartre formula a lo largo de sus diarios: la obediencia a la norma de la guerra. Veamos una cita al respecto:

Felipe pensó: **“Los llevan al matadero y no se dan cuenta.** Toman la guerra como una enfermedad. La guerra no es una enfermedad, pensó con intención. Es un mal insoportable porque los hombres se la producen a los hombres” (1970, p. 212)

Felipe, al contrario del primer Mateo, reconoce bien que la guerra no es una enfermedad que ingresa en Francia y en su gente, sino que son las personas quienes hacen la guerra. Peor aún, lo que atormenta a Felipe es pensar que las personas de a pie que hacen la guerra ni siquiera la desean, sino que se adhieren acríticamente a las exigencias gubernamentales para participar de ella. Claro que Sartre se ocupa de desidealizar la imagen que Felipe tiene de la guerra al confrontarlo con personajes que realmente desean participar como soldados, incluso cuando eso signifique perder su vida. Así pues, este personaje es retratado por Sartre como un romántico, un idealista de la guerra y de la paz que, pese a su inteligencia y sensibilidad para comprender parcialmente la complejidad de la situación, no es capaz de reconocer ni vencer su miedo a la muerte, lo cual ocasiona que su rebeldía se vea reducida a un intento mediocre por evitar su exposición

individual en la guerra, pero sin llevar a cabo ninguna acción política de alcance social.

Hay un factor común a estos dos personajes: ninguno es descrito por Sartre como militante de la guerra, ninguno de ellos desea participar de la guerra y accionar políticamente en ella, ya sea a través de su discurso o en el cuerpo a cuerpo. Y, sin embargo, la respuesta inmediata de ambos frente a la guerra es vivirla como un acontecimiento histórico aplastante y avasallador, con la fuerza suficiente para nulificar sus voluntades, a pesar del malestar que genera. Incluso después de haberse identificado como seres libres, ninguno de estos personajes emprende un proyecto de resistencia frente a la guerra que sea narrado por Sartre con una trascendencia mayor al estoicismo, las lamentaciones o a la rabia; así, por ejemplo, el personaje de Felipe termina ocupando el lugar del niño temeroso y berrinchudo (1970, p. 298) que reduce su rebeldía a falsificar una identificación para no alistarse como soldado.

En este sentido, regresando a la pregunta ¿cómo hacen la guerra estas personas descritas por Sartre?, la respuesta que arroja la novela tiene que ver más con omisiones y actitudes de indiferencia que con acciones, pero, principalmente con el temor de los personajes, un temor que los conduce a acatar la norma de la guerra. Al respecto, nos resulta útil la diferencia que realiza Heidegger entre el temor y la angustia: el *ante qué* del temor, es decir, aquello que nos infunde temor, es siempre un ente intramundano nocivo, mientras que el *ante qué* de la *angustia* es el ser-el-mundo en cuanto tal (2018, p. 206). Traída esta referencia, resulta más correcto decir que lo que invade a los personajes es, al principio, el temor a una guerra que perciben como una enfermedad que los invade desde fuera y, posteriormente, la angustia frente a sí mismos, frente a lo que Sartre llama su *ser-en-guerra* y que podemos entender como un ser condenado a ser libre y a adoptar una postura frente al ineludible mundo-en-guerra que ha reformulado su manera de ser y de relacionarse con los otros seres del mundo.

Finalmente, quisiera mencionar también a Daniel, personaje que presenté en el primer tomo de la novela y que continúa desempeñando un rol importante en esta segunda parte. Para este entonces, está casado con Marcela y su vida, como de

costumbre, es un infierno. El teatro que ha diseñado junto a su esposa y futuro hijo no es suficiente para contener el dolor que le causa no tener la valentía para aceptar quién es frente a los otros y asumir las consecuencias de su libertad. Al contrario de Mateo y de Felipe, Daniel en ningún momento se siente interpelado por la idea de participar en la guerra, más bien la guerra representa para él una salida a su tormento. “Si pudiera haber guerra (...) ¡Dios mío, con tal de que haya guerra!” (1970, p. 41) piensa Daniel cuando reflexiona su vida cotidiana, pero tal razonamiento es falaz, ya que no es posible huir de quien se es, menos aún en la guerra que transforma al ser humano en un ser-para-la-guerra.

En este contexto de temor, angustia y obediencia, la novela parece estar a la espera de una actitud de valentía, de un personaje que tenga la osadía de ser diferente, de romper la moralidad cotidiana que excluye la angustia (Sartre, 1984, p. 73) y desobedecer la norma de la guerra, la cual, en ese momento histórico, se corresponde con el Uno y el Dasman que describe Heidegger, quien además señala que la forma de recuperar al *ser-ahí* de esa *caída* en el mundo de la norma es el develamiento de las posibilidades de vida propia (o auténtica) a través de la *angustia* (2018, p. 211). De allí que, en sus diarios, Sartre termine concluyendo que, en la encrucijada, entre el rechazo estoico de todas las nociones morales que había llegado a apreciar y la autenticidad, ha privilegiado la segunda. Veamos unas citas textuales al respecto (correspondiente al 6 de octubre de 1939):

Un truco frustrado: si me lamento de la guerra, todo ese tiempo de movilización está perdido. El único modo de evitar este pensamiento insostenible (para mí) de tiempo perdido es ver en la guerra una **posibilidad de progreso**. De intentar, por consiguiente, vivirla con **autenticidad**. Toda mi actitud sería, pues, una defensa y ese ser-para-la guerra sería inventado por las necesidades de la causa. Lo que no quiere decir, por otra parte, que sea un pensamiento falso. (p. 111)

Esta cita ofrece un buen cierre a esta sección del capítulo, ya que, en su sutileza, reúne los elementos teóricos que he analizado. Así pues, Sartre describe esa necesidad de tejer nuevos sentidos de vida que posibiliten la existencia en un

escenario de terror y ambigüedad, como es el mundo de la guerra, e, inmediatamente después, añade que, precisamente, esos nuevos tejidos son herramientas que elaboramos para poder lidiar con la adversidad, son, entonces, creaciones humanas que ya no reposan en ninguna determinación absoluta. El mundo en guerra propicia el encuentro del ser humano consigo mismo, sin velos y sin sombras, es la idea subyacente a esta segunda parte de la novela.

Ahora bien, pienso que la idea de un encuentro del ser humano consigo mismo en un espacio neutro, libre de velos y sombras es una ficción; las barreras que entorpecen el despertar existencialista del que nos hablan Sartre y Heidegger no se sostienen únicamente sobre las prácticas capitalistas de confort y consumo, ni solo sobre la obediencia a la norma de la guerra, sino que también surgen de la idealización del proyecto personal de vida. En el caso de la novela, este idealismo está presente en la imagen del héroe existencialista que quiebra la norma de la guerra, se reconoce como ser libre y arriesga su libertad en un proyecto que confirma su ser *para-sí*.

Historias como las de Mateo o de Felipe pueden ser leídas como una lucha consigo mismos para hallar un sentido de vida en medio de la guerra; este sentido de vida, como hemos venido adelantando, lo ubica Sartre en la acción política de resistencia frente al poder hegemónico. El mismo deseo que transmite Sartre en sus diarios de desobedecer los mandatos morales de la guerra y asumir con autenticidad su ser *para-sí* están presentes en la novela, a manera de un anhelo constante del nacimiento de un héroe que aún no llega, que está temblando al borde de un abismo que aún no se anima a saltar.

2.3. La muerte en el alma: la libertad del *ser siendo*

Antes de iniciar con el análisis, ofreceré un breve contexto de la historia que narra esta tercera parte de la novela. Nos encontramos ya en la derrota de Francia a manos del ejército alemán, el relato transcurre entre el 15 y el 20 de junio de 1940 aproximadamente. Un grupo de soldados, donde están Mateo, Brunet y Schneider – dos compañeros franceses del partido comunista – acaban de recibir la noticia de la caída de París y están a la expectativa de la próxima llegada de los alemanes. En

la novela, se narran estos días de espera en que los soldados franceses no saben si los asesinarán o si los capturarán. Un hecho importante es que estos soldados no llegaron a participar en ningún combate, la caída de Francia los encontró antes de que pudiesen enfrentarse cuerpo a cuerpo con algún soldado alemán, circunstancia que coincide con la propia situación de Sartre.

En la primera sección de este tercer tomo, Sartre retoma el conflicto de Mateo quien, pese a haber pasado ya por la *angustia* y haberse reconocido como un ser libre, no decide arriesgar su libertad en ningún proyecto y, más bien, se pierde una y otra vez en el intento de observarse y juzgarse a sí mismo desde fuera. El único momento en que Mateo renuncia a este desdoblamiento del ser y es narrado como un *ser siendo* es el de su muerte. El personaje principal de los dos primeros tomos de la novela termina muriendo en combate, disparando contra unos soldados alemanes que llegaban a apresarlos; Sartre narra que cada disparo representa para Mateo un proyecto en el que decidió no arriesgar su libertad, su última frase es “El mundo saltará en pedazos y yo con él” (1970, p. 192). Este desenlace nos presenta el *ser-en-guerra* de un Mateo acrítico frente a la guerra, y que únicamente aprovecha el escenario para abandonarse al odio y la muerte, pero no dirigidos contra el partido nazi o los alemanes sino contra sí mismo.

Esta última reflexión me conduce inevitablemente Mbembe y su teoría acerca de la Necropolítica. Mbembe analiza la racionalidad presente en los asesinatos que ocurren en la guerra, y señala que son una expresión de los imaginarios propios de la soberanía que caracterizan a la modernidad, una en la que el *otro* es una amenaza para mi vida. El sujeto moderno, añade Mbembe, es uno que intenta demostrar su soberanía a través de la lucha a muerte, este sujeto no solo está encarnado en Mateo sino también en las naciones que hacen la guerra (2011, pp. 24-38). El Estado francés que reclutó a Mateo le ordena asesinar y, a la vez, racionaliza el asesinato, afirmando que obedece a un fin trascendente: la nación, la libertad, la lucha antifascista; Mateo no entiende ni desea la guerra, se odia a sí mismo por estar allí, sin embargo, termina encarnando lógicas similares a las del Estado. Francia versus Alemania, Mateo frente a soldados alemanes, ambos en una

lucha de soberanías, descubriendo en el *otro* a un enemigo que aniquilar para confirmarse a sí mismos.

Asimismo, Mbembe critica a Heidegger cuando reflexiona acerca de la guerra y la muerte. El filósofo africano parte de afirmar que, para Heidegger, el ser para la muerte humano es la condición de toda verdadera libertad o, en otras palabras, soy libre de vivir mi propia vida únicamente porque soy libre de morir mi propia muerte. Sin embargo, cuando un soldado de guerra se enfrenta a otro a muerte, lo único que queda es carne y sangre inertes, pura aniquilación y pura nada, puro exceso y escándalo, concluye Mbembe citando a Bataille (2011, pp. 70-72). Así pues, en la novela de Sartre, también se observa que la muerte de Mateo no confirma ningún valor trascendente ni la apropiación de su ser a través del suicidio/asesinato que es el enfrentamiento cuerpo a cuerpo en el campo de batalla.

Paso ahora a la segunda sección de este tercer tomo, la cual nos relata, principalmente, las historias de Brunet y Schneider. A través de esta narración, Sartre desnuda con menos pudor – aunque sin descuidar los posibles flancos de crítica – su comprensión del *ser*, la *verdad* y la *libertad*. Si utilizo el verbo “desnudar” para describir la labor literaria de Sartre es porque, en efecto, la historia continúa transmitiendo el esfuerzo intelectual y afectivo del autor por comprender la existencia humana – suya y de los demás – en un contexto de incertidumbre y violencia y, en esa medida, no deja de tener ese tono confesional que también se percibe en los diarios de guerra que he citado y que retomaré en esta sección.

Empecemos, entonces, por comentar que Sartre se ocupa con gran énfasis de describir la *inhospitalidad*, para decirlo en términos heideggerianos, del mundo que rodea a los personajes (Heidegger, 2018, p. 301). Sartre relata la confusión y el dolor que genera a los personajes el pasar de un mundo que, pese a sus dificultades, ya entendían y al que estaban acoplados, a otro – el mundo en guerra – que ha reformulado sus formas de vida y sus tejidos de significado, lo cual los coloca en un estado de *angustia*. Esta transición, además, la describe Sartre como una caída de la frágil guarida que se habían confeccionado los pueblos europeos – franceses principalmente – para reponerse de la Primera Guerra Mundial hacia un abismo mucho más profundo. En este contexto, la Segunda Guerra Mundial

significaría la destrucción del porvenir más cálido con el que soñaban las personas que fueron golpeadas por la violencia de la primera guerra. No sorprende, entonces, que el ambiente sea descrito por Sartre con profundo desencanto y decepción a causa de un “futuro mejor” que nunca llegó.

Ahora, si bien esta es la lectura del escenario histórico que más evidente resulta en la novela, la interpretación de la historia narrada y del discurso narrativo a la luz de los diarios de guerra permite identificar hilos más sutiles del tejido.¹⁵ La actitud frente a la guerra que más le interesa reflexionar a la novela es, como adelanté en la sección anterior, la rebeldía. Y con rebeldía me refiero a una actitud que, al contrario de aquella que dominó los años posteriores a la Primera Guerra Mundial, ya no busca un espacio de hospitalidad donde acomodarse y seguir los mandatos del Uno o del Dasman, sino que se enfrenta a la *angustia* de su ser libre y, desde allí, construye respuestas.

El *ser-en-guerra* que privilegia Sartre en la novela es un ser rebelde y transgresor de lo que he estado llamando la norma de la guerra. Pues bien, el desarrollo y los matices de esta transgresión constituyen uno de los temas principales de la tercera parte de la novela. Veamos una cita al respecto, la cual corresponde a un personaje clave que surge en las últimas páginas de la novela, un soldado – el tipógrafo – que se encuentra entre los hombres franceses capturados por los alemanes:

¹⁵ Veamos una cita al respecto, la cual corresponde al diario del tres de octubre donde Sartre describe su relación con la guerra en su adolescencia y juventud: (...) mi primera reacción contra «la» guerra no se distingue de mi reacción contra la moral de los adultos. No se parece en nada al horror de quienes han vivido el más nimio de sus episodios. Y como esos adultos que hablaban de la guerra eran a fin de cuentas quienes la habían hecho, enseguida he sentido horror ante los antiguos combatientes. Me irritaban porque se pretendía que tenían derechos sobre mí. Era una combinación de aburrimiento, de deberes, de virtudes pomposas y retóricas de las que me quería librar. Salir de la guerra era salir de la falsa virtud, exactamente como se sale de la religión o del puritanismo protestante cuando se pierde la fe. (p. 104)

El tipógrafo se siente confundido y dice, como para excusarse: “Yo no necesito gran cosa ni ella tampoco. Tres sillas y un catre”. Sonríe al vacío y añade: “Sin esta guerra habríamos sido felices”. Brunet se impacienta y mira al tipógrafo sin simpatía; en este rostro al que la delgadez hace demasiado expresivo, se lee un **apetito glotón de felicidad**. Suavemente, Brunet dice: “Esta guerra no ha sido un azar. Y tú sabes que no se puede vivir feliz bajo un régimen de opresión”. El tipógrafo replica: “¡Oh! **Ya me hubiera hecho mi rinconcito**”. (1970, 285)

Esta cita ilumina un lugar que se había mantenido oscuro en las secciones anteriores; es decir, hasta el momento, he analizado historias como las de Mateo y Felipe que, pese a reconocerse como seres libres, en ningún momento se apoderan éticamente del proyecto que ellos son ni comprometen su libertad con la resistencia frente a la guerra; sus actitudes encajan más bien en el temor o la indiferencia y, de esa manera, son descritos como personajes que nunca llegan a rebelarse frente a la norma de la guerra a través de la acción política.

Sin embargo, en esta tercera parte, la rebeldía se percibe en la defensa del “afuera de la guerra”; así pues, como vemos en la cita, Sartre describe constantemente los recuerdos de los soldados y su añoranza de un mundo sin guerra en el que podían disfrutar las pequeñas actividades cotidianas: comer, dormir, pasear, amar; un tiempo/espacio en el que no tenían que disparar en contra de nadie en nombre de un país o un partido. La imagen de un futuro donde ya no puedan disfrutar de esos placeres es lo que más atormenta a los soldados que acaban de ser capturados por el ejército alemán. Reconocer este deseo no parece ser una tarea fácil para Sartre, ya que, en su diario del nueve de octubre de 1939, afirma lo siguiente:

[...] Lo que más me desagradaba de esta guerra es el aislamiento sin soledad, que, por otro lado, creo que es, según yo lo veo, el estado del obrero en la fábrica; lo cual me lleva a concluir que hay en mí una **repugnancia burguesa**. Tener una «querencia» o desear poseer una para fundar sobre

ella mi libertad es lo que queda en mí del sentimiento burgués de propiedad.
Me hacen falta algunos metros cuadrados para ser libre y para ser yo mismo.
(p. 113)

A partir de esta cita, es posible concluir que el reproche que Brunet le hace al tipógrafo en el fragmento de la novela es un reflejo de la autocrítica que Sartre dirige hacia lo que él llama su repugnancia burguesa. En la novela, se percibe tensión entre el deseo de permanecer en la resistencia frente al nazismo y el deseo individual de no pertenecer a ninguna guerra, incluso si esa guerra se está librando en nombre del bien común y en contra del fascismo. Así formulado este conflicto, pareciera que la participación en el bando de la resistencia es otra forma de acatar la norma de la guerra y someterse al deber moral de la Francia de ese entonces. Brunet es el personaje que encarna este dilema.

Brunet es presentado por el autor como un sujeto que, al contrario de Mateo y Daniel, sí tuvo la valentía para adherirse al Partido Comunista y sumarse a las filas del ejército para enfrentarse a los alemanes, todo ello lo ha hecho con pasión y convicción, ni por temor ni por indiferencia, sino arriesgando su libertad y asumiendo las consecuencias de sus decisiones. Pese a ello, es un personaje que no termina por conquistar el título de héroe existencialista. ¿Por qué? Pues bien, Brunet vive en el mundo de las ideas, en el dominio de sí mismo a través de la razón, similar a Mateo, pero con mayor osadía y consciencia social. Brunet decide no ceder a la fatiga y al hambre de su cuerpo para permanecer hasta el final en su resistencia antifascista, pero, principalmente para resguardar el sentido de vida en el que ha arriesgado su libertad.

Schneider, en cambio, aunque también es presentado por Sartre como un personaje reflexivo, tiene matices, por ejemplo, cuando Brunet le pregunta por qué está en el tren junto a todos ellos y no ha huido, Schneider le contesta “porque no quería quedarme solo” (1970, p. 264), esta es una confesión que Brunet jamás haría, él ha apostado todas sus fichas a la resistencia antifascista, desertar de esa lucha o restarle valor moral equivale a reencontrarse con *la nada* en la que no existen caminos correctos o incorrectos sino únicamente un ser haciéndose

libremente a sí mismo. El temor a ese vacío y a esa ausencia de justificaciones es lo que motiva a Brunet a resistir con tanto ahínco y a sentir desprecio por el tipógrafo que solamente quiere huir de la guerra y ser feliz. Pero, justamente, si esas son las motivaciones de la resistencia de Brunet, no le sirve a Sartre como héroe existencialista, pues implica la adopción de un nuevo deber moral que hace las veces de obstáculo entre el ser y su libertad.

Volvamos ahora al personaje del tipógrafo, quien admite que a él no le importa servir en la guerra y que lo único que anhela es volver a su hogar con su esposa; al contrario de Brunet que entiende la guerra como fuente de deberes morales y sentidos de vida, el tipógrafo identifica a la guerra como un dolor, como un obstáculo entre él y su felicidad, su rebeldía – como ya mencionamos – consiste en desear estar “afuera de la guerra”. Hasta cierto punto, el tipógrafo encarna la crítica al idealismo de la guerra, es decir, al discurso según el cual la defensa del *ser francés* o *ser antifascista* justifica el entregarse al combate en desmedro de los deseos y los afectos, como si desear la felicidad y el placer fuesen una elección inmoral. Sin embargo, al mismo tiempo, el tipógrafo representa un imposible: el “afuera de la guerra”.

Estar afuera es imposible, puesto que la guerra ha reformulado la relación entre el ser y el mundo. Toda persona *está en y hace* la guerra por su condición de ser humano. Esta afirmación va de la mano con la aproximación hacia la *verdad* que presenta esta tercera parte del libro: la *verdad* es la guerra, es decir, el mundo en guerra y el *ser-en-guerra*. No hay forma de escapar de esa verdad aplastante y omnipresente que es “(...) la sangre, el odio, el fracaso, la muerte” (Sartre, 1970, p. 30). La visión de un horizonte no gobernado por las lógicas de la guerra es el anhelo más profundo de los personajes, sin embargo, no por ello es posible cerrar los ojos frente a un presente en guerra. Construir un futuro sin guerra es, precisamente, una acción de todos y todas, la transformación del mundo en guerra hacia uno sin ella exige que cada ser *para-sí* proyecte libremente su ser en ese sentido, es decir, la acción política de resistencia y liberación.

El análisis del desenlace concreto de la novela aporta a las ideas que he compartido. Lo narraré brevemente: el ejército alemán tiene prisioneros a los

soldados franceses entre los que se encuentran Brunet, Schneider y el tipógrafo. Los ha mantenido cautivos por aproximadamente cinco días y los hombres se preguntan cuál será su destino, si permanecerán como prisioneros en esos campos u otros, si serán enviados de vuelta a Paris o si serán asesinados. Al quinto día, empiezan a llegar trenes para trasladarlos hacia un paradero que desconocen, nadie se los ha informado. Aparentemente, la imagen de un tren que se lleva a estos hombres a lo largo del espacio contrasta con la de un ser *para-sí* que se mueve libremente y se hace a sí mismo. Sin embargo, esta metáfora también intenta mostrar que incluso este *ser-en-guerra* que es llevado a la fuerza a un destino que desconoce sigue siendo libre.

El momento cúspide de esta reflexión llega cuando el tipógrafo, al enterarse de que son llevados a campos de trabajo forzado, se arroja del tren en movimiento, pese a que Brunet intenta detenerlo. “(...) Hele ahí de pie, completamente negro, libre...” narra Sartre respecto al tipógrafo (1970, p. 291). Frente a la imagen del prófugo que acaba de ser asesinado por los alemanes a pesar de que ya no estaba huyendo e intentaba volver al tren, Sartre narra la siguiente reacción:

Brunet se deja caer sobre Schneider y dice con los dientes apretados: “Han visto muy bien que iba a subir, lo han matado por puro placer”. El cadáver está allí, a veinte metros, ya una simple cosa, libre. (...) Hay veinte hombres inclinados. Brunet ve veinte pares de ojos saturados de instintos de muerte. “¡No salten, muchachos, los matarán a todos!”, grita (...) Schneider se levanta también. **Se agarran por la cintura y, con el brazo libre, se sujetan a los extremos de la puerta. “¡No pasarán!”**. Brunet ve todo este odio, su odio, su instrumento, y tiene miedo. (...) Los franceses y los alemanes se miran: es la guerra. **Es la guerra por primera vez desde setiembre de 1939.** (1970, p. 292)

Para reflexionar el contenido de esta cita, partiré de recordar el primer momento de rebeldía del tipógrafo: cuando admite frente a Brunet que lo que desea es desertar de la guerra y volver a casa. A ello, se suma un segundo y un tercer momento de rebeldía, el segundo consiste en haberse arrojado del tren y el tercero en querer

volver a subir al sentirse amenazado por los fusiles alemanes. La capacidad de abstracción de Brunet no alcanza a entender frente a qué se está rebelando el tipógrafo y es que, en realidad, no hay ninguna norma que el tipógrafo haya identificado como el enemigo a derrotar, el tipógrafo simplemente es: si odia la guerra, lo expresa; si tiene miedo, huye; si teme morir, se esconde. El tipógrafo de Sartre no convierte la guerra en una norma a derrotar, ya que, si le concede ese lugar, todo su ser empieza a configurarse en esos códigos, como si se tratase de un reflejo en el espejo, y queda sepultado debajo de deberes morales y sentidos de vida abstractos.

En este contexto, se asoma en el desenlace del libro la ya expuesta comprensión sartreana del ser como existencia y, justamente, se trata de una existencia libre de las determinaciones de la consciencia reflexiva. Una existencia que se siente en el cuerpo, que es a veces miedo, a veces goce, a veces tristeza. Una existencia en movimiento que no puede ser etiquetada ni clasificada y que, por ello, a Brunet, convencido de la defensa de la causa comunista, le cuesta tanto comprender. Observados desde el sitio del tipógrafo, los motivos de Mateo, Brunet y Schneider para participar en la guerra funcionan como velos que evitan el encuentro del ser consigo mismo y su libertad, son ideológicos en el sentido de haber sido arrebatados del orden moral del momento histórico, la fuerza de sus brazos conteniendo a los soldados franceses representa las cadenas que impone la consciencia reflexiva al ser. En este contexto, cuando Brunet dice “Es la guerra por primera vez desde setiembre de 1939”, se está refiriendo a que la guerra comienza cuando el *ser-en-guerra siendo* lucha para defender su existencia, su *siendo*, y no un ideal, combate no en nombre de un partido ni de un país sino en nombre propio, desde esa absoluta libertad que es el ser *para-sí*.

En este escenario, me pregunto dónde queda la importancia de crear un sentido de vida, el heroísmo y la puesta en riesgo de la libertad en la acción política de los que nos habla Sartre en sus diarios y en la novela. ¿Existe o no una contradicción entre la comprensión del ser como existencia y el compromiso político del *ser-en-guerra*? La novela nos invita a reflexionar sobre las tensiones presentes

en la construcción de una postura frente a la guerra; para abordar este tema, seguiré la ruta que sugiere el título de este tercer tomo: *La muerte del alma*.

Me explico, la muerte y la vida son un tema central en el libro, ya que los personajes que se sienten amenazados por la muerte, principalmente los soldados, descubren que si están vivos es porque desean estarlo. Esto pareciera una obviedad, pero tiene una importancia fundamental en el discurso narrativo del libro, puesto que desear estar vivo significa arriesgar la libertad para proteger la vida, no un ideal ni un sentido de vida, sino la vida misma. No obstante, esa aparente claridad es irrumpida por una definición de muerte en la novela que dista de la muerte biológica y se acerca más a una muerte espiritual, de allí que Sartre haya escogido la expresión “la muerte en el alma”.

La muerte en el alma es presentada por el autor como la caída de todo sentido de vida, de toda fuerza propulsora de la existencia y del movimiento del ser. Pareciera que un ser humano sin pasión ya no es ser humano, ¿significa acaso esto una nueva exaltación de las determinaciones de la conciencia reflexiva en desmedro de la nada del ser *para-sí*?, ¿significa aceptar la necesidad de un ideal para que la vida tenga sentido? Pienso que esa no es la resolución que sugiere la novela; de hecho, las personas que Schneider describe como muertas en vida son las mismas que, en el desenlace del libro, enfrentan a los alemanes con todo lo que son, no importa ya si tienen o no miedo, si los conduce o no un ideal, lo fundamental es que están arriesgando la libertad que son en el cuerpo a cuerpo con los alemanes.

No son, entonces, soldados dirigidos por una conciencia reflexiva frente a la guerra, son seres humanos siendo seres en guerra. En este contexto, pienso que la expresión “la muerte en el alma” conduce a otras reflexiones. Así, por ejemplo, Sartre presenta a un Mateo que empieza a morir cuando ya no encuentra nada lo suficientemente valioso como para arriesgar su libertad y, desde ese sitio, le es posible asesinar a un hombre a sangre fría, actúa para expresar su ser libre individual y nada más, ya no importa a quién y cómo afectan sus acciones a los otros.

La absoluta relativización de los valores del mundo conduce a la invisibilización de las vidas de los otros y ese parece ser el principal riesgo del vivir

sin ningún compromiso ético con nada ni nadie. La acción política, entonces, pasa a ser una expresión del ser *para-sí* – o diría Heidegger, un existenciario del ser-ahí (2018, p. 152)– y no una cárcel del mismo, es decir, no se trata de entender a la acción política como determinación de la existencia a través de la consciencia reflexiva sino como resistencia frente a todo aquello que amenace con exterminar el ser *siendo*. En este sentido, la *libertad* en la novela no equivale al dominio del sí mismo por medio de la adhesión al idealismo de la guerra que justificaría la muerte en nombre de Francia, del comunismo o del antifascismo, sino, justamente lo contrario, la *libertad* radicaría en la rebeldía frente a cualquiera de esas cárceles del ser.

2.4. Conclusiones: el *ser-para-la-guerra* y el *otro*

Al inicio de este capítulo, mencioné que mi interés principal en analizar *Los caminos de la libertad* es hacer una lectura crítica del discurso presente en la novela, particularmente del sujeto que se encuentra a su base. En este sentido, hay una pregunta que requiere más atención y que enfatizaré en esta sección, me estoy refiriendo al lugar que ocupa *el otro* en la novela analizada y pienso hacerlo a través de la siguiente pregunta: ¿cómo reformula la guerra la relación entre el ser y *el otro* según la historia narrada y el discurso narrativo de la novela?, ¿cómo se relaciona con *el otro* el *ser-para-la-guerra* que nos describe Sartre en su novela? Asimismo, en esta sección intentaré puntualizar aspectos críticos de las representaciones del ser y del *otro* a partir de su contraste con el neoindigenismo, cuyo análisis detallado corresponde al cuarto capítulo de la investigación.

El primer tomo de la novela, *La edad de la razón*, nos ofreció las primeras pistas acerca de cómo está formulada en el libro la relación con *el otro*. Así pues, se observó que el sujeto de la novela analizada considera al *otro* en su toma de decisiones y en el impacto de sus acciones, pero siempre dentro de los marcos de su existencia proyectiva, recordemos, por ejemplo, que Mateo es libre de decidir si abandonar o no a Marcela, si forzarla o no a abortar. Marcela es una presencia ineludible e incómoda, pero que no determina a Mateo a actuar en ningún sentido específico, ya que, finalmente, está fuera de él, es un *otro*. El precio de no valorar

los intereses de Marcela en sus decisiones y acciones es únicamente el reproche moral. En este sentido, la vida y los intereses del *otro* están en el lugar de *algo* que puede o no ser considerado por el sujeto que se construye en la novela. Al respecto, hay una cita de *El ser y la nada* que me parece sumamente importante recuperar:

Todo lo que vale para mí vale para el prójimo. Mientras yo intento liberarme del dominio del prójimo, el prójimo intenta liberarse del mío; mientras procuro someter al prójimo, el prójimo procura someterme. No se trata en modo alguno de relaciones unilaterales con un objeto-en-sí, sino de relaciones recíprocas e inestables. Las descripciones que siguen han de ser enfocadas, pues, según la perspectiva del conflicto. El conflicto es el sentido originario del ser-para-otro. (1984, p. 384)

Entiendo que la cita de Sartre ilustra la afirmación de un *otro* que existe a la par del *ser*, no es un elemento de su conciencia ni una representación a la que accede a través del conocimiento, es un *otro* de carne y hueso, un *para-sí*. No obstante, también es cierto que en la novela la relación con *el otro* suele ser formulada en términos de oposición y conflicto: Mateo frente a Marcela y Daniel, Daniel frente a la sociedad, etcétera. A pesar de que es el *otro* quien le muestra al sujeto, a través de la *mirada*, que no es la única conciencia que habita el mundo, sino que su *ser-en-el-mundo* es un ser con y para los otros, *el otro* es descrito como un enemigo.¹⁶ No sorprende que tal sea la concepción del *otro* al que dio origen un contexto de guerra, el cual, como ya he señalado, reformuló las maneras en que el ser se relacionaba consigo mismo, con los otros y con el mundo, ya que, en términos sartreanos, se trata de un *ser-para-la-guerra* lidiando con la ambigüedad y la violencia, con el riesgo de ser aniquilado por el *otro*.

Ahora, si volvemos al caso de Marcela y Mateo, veremos que, si bien Marcela no es presentada como el enemigo, sí es aquella persona que Mateo debería valorar

¹⁶ En la versión original, Sartre utiliza el vocablo francés "*autrui*", el cual es traducido como "el prójimo" por Juan Valmar en la edición de Losada que estoy utilizando. Sin embargo, la categoría filosófica que mejor traslada al español el significado que le concede Sartre es "el otro".

y respetar si su decisión fuese adoptar dicha postura ética de cuidado con *el otro*. Como, finalmente, Mateo decide eludir dicho compromiso ético y evadir sus responsabilidades, la culpa y la vergüenza lo perseguirán hasta su muerte. Ahora, situada ya en los dos siguientes tomos de la novela, *El aplazamiento* y *La muerte en el alma*, donde se narran acontecimientos directamente vinculados a la guerra, me pregunto si esta forma de relacionarse con el *otro* sufre alguna reinterpretación. En principio, pienso que existe un vacío al respecto y esa omisión ya nos dice algo importante, así pues, las historias más relevantes que narra Sartre en estas dos secciones son individuales. Se trata, entonces, de exponer la aventura personal de cada persona frente a la amenaza y la violencia de la guerra, soldados principalmente, tales como Brunet o Schneider.

No existe, pues, un relato acerca de cómo los soldados se relacionan unos con otros para lidiar con el terror que infunde la posibilidad de morir en combate, o cómo hilvanan sus historias para enfrentar el miedo y la desesperanza al saber que Francia ha sido derrotada o que los alemanes los apresarán. La forma más notoria en que se hace presente la relación entre los soldados es al momento de describir el dolor que los hermana y el deber moral que se desprende de la norma de la guerra. Pienso que, en gran medida, la omisión de un relato que vincule deliberadamente las historias individuales de los soldados que protagonizan estas dos partes de la novela, se debe a que Sartre identifica lo colectivo con lo opresivo en la medida que conlleva la construcción de deberes morales y el aplanamiento del ser individual, así pues, en sus diarios de guerra, afirma que “La guerra es una especie de socialismo. Reduce la propiedad individual del hombre [*sic.*] a nada y la reemplaza por la propiedad colectiva” (p. 87).

En contraposición, sí existe una clara preocupación por dar origen a un héroe existencialista, un héroe que nunca llega, lo cual también es sintomático de que el *ser siendo* no encaja en ninguna clasificación, ni siquiera en la del héroe que tanto agradecería al idealismo de la novela. En la vida que desborda las determinaciones discursivas, las historias son fluidas y fragmentadas, no existen héroes, solo personas existiendo, solo *seres siendo*. Sumadas las reflexiones presentadas hasta aquí, la pregunta que surge es la siguiente: ¿es la libertad individual el único

fundamento del compromiso político con el *otro*?, ¿esta consideración del *otro* se deriva siempre de una decisión individual o de un compromiso político? Para intentar responderla, me serviré de la categoría sartreana del *mundo-en-guerra*.

El *mundo-en-guerra* nos muestra que el sujeto no es independiente ni autónomo, sino que es afectado por el mundo, pero, a través de su acción política, también puede afectarlo y transformarlo. Muestra de ello es el desenlace de la novela, momento único en el que aparecen fuerzas de resistencia hermanadas de los franceses para resistir la violencia de los alemanes y viceversa, pero, como concluí en la sección correspondiente, esta acción política colectiva no se ejecuta en los términos de la conciencia reflexiva y el dominio del sí mismo, sino que surge como expresión vital indeterminada, como fuerza en movimiento que busca permanecer en la existencia. Así, esta acción política es una expresión del ser *para-sí* y no una cárcel del mismo, es decir, no es una determinación de la existencia a través de la conciencia reflexiva sino un acto de resistencia frente a todo aquello que amenace con exterminar el *ser siendo*.

Para complejizar estas reflexiones, recurriré al discurso narrativo del neoindigenismo; tomaré con dicho objetivo dos novelas que analicé en una investigación anterior (Quiroz, 2020): *El mundo es ancho y ajeno* de Ciro Alegría y *Todas las sangres* de José María Arguedas. En ambas, se narra la historia de pueblos indígenas en resistencia frente al poder de los hacendados y de las empresas trasnacionales que despojan a la comunidad de sus territorios y esclavizan sus cuerpos para convertirlos en obreros; en ambas novelas, ocurren movilizaciones indígenas, represiones y disputas por el poder que conducen a la muerte de varios seres, entre indígenas y no indígenas, humanos y no humanos. Estos dos textos relatan una versión particular del *mundo-en-guerra* en Latinoamérica y particularmente en Perú: la histórica disputa por el territorio y las formas de vida entre comunidades indígenas y sistemas de producción capitalista.

En estas novelas, también existe un escenario de violencia entre seres humanos y aniquilación de la vida, no obstante, la disputa por el poder en estas novelas requiere iluminar al *otro* en un sentido diferente al que formula Sartre. Me explico, cualquier *otro*, sea hacendado, empresario o comunero, podría identificarse

con el ser *para-sí* de Sartre, en el sentido de que es un sujeto individual existiendo y moviéndose en el mundo a través de sus decisiones libres, sin embargo, ese *otro* es solo uno de los componentes de la relación que hace posible la existencia en la comunidad. Recordemos que, en la introducción de esta investigación, señalé que, en la Filosofía Andina, la categoría primordial para interpretar la existencia no es el *ser* sino la *relación*, la *relación* no solo con otros seres humanos sino también con seres no humanos, esa red de nexos y vínculos que es la fuerza vital de todo lo que existe (Esterman, 2011, pp. 107-112).

Así pues, la lucha que entablan los comuneros de las novelas neoindigenistas para resistir la violencia de hacendados y empresarios es siempre una lucha en plural. El cuidado de la vida del *otro* es el cuidado de mi propia vida, pues ambos formamos parte del mismo todo, esta es una condición existencial o existenciaría, recuperando a Heidegger, y no solo un posicionamiento moral; esta interpretación de mi propia existencia como indesligable de la del *otro* es aquello que en Filosofía Andina recibe el nombre de principio de *relacionalidad del todo* (Esterman, 2011, p. 157). La relacionalidad que vincula a los comuneros se extiende también hacia los seres no humanos, los cuales juegan un importante rol en los textos de Alegría y Arguedas.

El cuidado de los *tirakuna* – cerros, ríos, piedras, animales, etc. – es imprescindible para la permanencia en la vida, no en el sentido de seres humanos protegiendo sus recursos naturales sino en el sentido de condición existencial, es decir, que los comuneros o *runakuna* son inseparables de los *tirakuna* o seres de la tierra, *runakuna* y *tirakuna* son juntos (De la Cadena, 2018, p. 164), de allí que los comuneros se rehúsen a explotar los cerros y contaminar los ríos hasta extinguirlos con el único objetivo de extraer minerales que serán insertos como capital al flujo de comercio nacional e internacional; los comuneros no solo tienen un vínculo de cuidado con los *tirakuna* sino también un vínculo afectivo y existencial, destruirlos pone en riesgo su propia existencia.

Surge aquí otra reflexión importante, el principio de *relacionalidad del todo* guía la reproducción de la vida en términos generales y está presente en todas las disputas por el poder que existen en determinado momento histórico; no es un

principio cuyos efectos se activen a partir de una decisión individual o colectiva, de hecho, no es una elaboración de la consciencia humana, es el movimiento del cosmos. Así, los hacendados y empresarios que en las novelas neoindigenistas son presentados como los oponentes de la comunidad, en el sentido que buscan despojarla de su territorio y someter sus cuerpos, también son unos otros que forman parte de las relaciones vitales que sostienen el mundo. Por ello, al ejercer violencia sobre la comunidad, el territorio o los comuneros, la violencia se les regresa a través de catástrofes no humanas – sequías, deslizamientos, terremotos – o movilizaciones indígenas.

A partir del interesante análisis que elabora Pato Pantoja acerca del discurso de la Pachamama en la literatura peruana, identifiqué que Alegría y Arguedas describen los efectos de la violencia de hacendados y empresarios sobre la comunidad en los términos del desequilibrio del *todo* o inseguridad cósmica (2015, pp. 180-183). La violencia enferma al cosmos y, por tanto, todos los seres que lo conforman y sostienen también se enferman. A través de una apertura afectiva particular, una sensibilidad que permite el descentramiento del ser individual y su vinculación con el cosmos, el *todo* o la *pachamama*, los comuneros pueden leer los síntomas de la enfermedad que los está lacerando, es una enfermedad que no solo se manifiesta en el malestar de sus cuerpos y sus corazones, sino también en el paisaje.¹⁷

Esta reflexión acerca del vínculo que existe entre seres diversos, incluso entre seres humanos y no humanos, me regresa a otro extremo del discurso narrativo en la novela sartreana. Mencioné líneas arriba que en *Los caminos de la libertad* no existe un relato acerca de cómo los soldados se relacionan unos con otros para lidiar con el terror que infunde la posibilidad de morir en combate. Pues bien, la descripción de la sensibilidad andina en el neoindigenismo como comprensión de la conexión entre las diferentes entidades del mundo (Pato Pantoja,

¹⁷ En *El mundo es ancho y ajeno* de Ciro Alegría, el personaje principal, Rosendo Maqui, apertura la novela con un grito de alarma: ¡Desgracia!, exclama Rosendo al ver una culebra que cruzó ágil “(...) como una negra flecha disparada por la fatalidad” (1941, p. 7). Esta imagen anuncia la violencia que está a pocos días de azotar la comunidad de Rumi. Alegría se está refiriendo al abuso de los hacendados y la llegada de los empresarios al pueblo para despojar y someter a los comuneros.

2015, p. 164) está iluminado la pregunta acerca de cómo lograr un vínculo sensorial y afectivo entre cuerpos diferentes. Esta sensibilidad permite identificar que la enfermedad del cosmos, el desequilibrio del *todo*, no es algo que ocurra fuera de mí, sino que me ocurre a mí al ser yo parte de dicho cosmos y de su red de conexiones. El síntoma de enfermedad que percibo en el *otro* me dice algo acerca de mí misma y mi propia enfermedad.

La filósofa Susan Buck-Morss, en su ensayo acerca de estética y anestésica en la obra de Benjamin, relata la experiencia del médico de campaña Sir Charles Bell en la batalla de Waterloo y su impresión frente al tortuoso dolor de los heridos de guerra. Para describir aquella impresión, Charles Bell utiliza la expresión exceso de sentimiento, Buck-Morss se detiene en ella y la interpreta no como sentimentalismo sino como un exceso de agudeza perceptiva, una suerte de conocimiento material que escapa al control de la voluntad consciente o el intelecto (2005, p. 186). En un abordaje distinto – pero similar en algún sentido –, la antropóloga peruana Marisol de la Cadena también utiliza la palabra *exceso* para describir su experiencia con chamanes cuzqueños que le relatan sus dinámicas económicas y afectivas con los *tirakuna*.

De la Cadena cita a Guha para conceptualizar el *exceso* “(...) as that which is beyond ‘the limit’ or the first thing outside which there is nothing to be found and the first thing inside which everything is to be found” (2015, p. 275). En el caso específico de los chamanes cuzqueños con quienes De la Cadena trabaja, Mariano y Nazario Turpo, aquel *nothing to be found* puede entenderse como algo que no es accesible a través de la cultura o el conocimiento de la naturaleza; el límite, añade, es ontológico y establecerlo puede ser una práctica político-epistémica con el poder de cancelar la realidad de todo aquello que está más allá del límite (2015, p. 275). De la Cadena inicia su libro *Earth Beings* comentando que, en muchos momentos de su investigación, tuvo que detenerse frente al *exceso*, y aceptar que las expresiones y narrativas existenciales de los chamanes – principalmente su relación con los *tirakuna* – le eran inaccesibles a través de las herramientas intelectuales que ella manejaba, sin embargo, no por ello dejó de sentir su poder y reconocer sus efectos en sí misma y en la investigación.

Identifico una relación importante entre la sensibilidad andina presente en el neoindigenismo y el *exceso*, ambos hablan acerca de una vinculación entre seres diversos, humanos y no humanos, que no nace de la conciencia reflexiva ni del intelecto, sino que se siente en el cuerpo como una fuerza inevitable. Sobre esta reflexión volveré en los capítulos conclusivos de la investigación, sin embargo, como anotación previa en este capítulo, me parece importante resaltar que la acción política formulada como expresión del ser *para-sí* y no como determinación de la existencia a través de la conciencia reflexiva se complejiza cuando la leemos desde la perspectiva del neoindigenismo. La apertura sensorial y afectiva hacia el cosmos habilita formas de vinculación que resuenan con la propuesta sartreana acerca de una acción política coherente con la dimensión ontológica del ser *para-sí*. Es interesante que en este punto el neoindigenismo ilumine y complejice espacios oscuros del discurso existencialista, y que aquello sea posible gracias a una forma diferente de entender la existencia, ya no desde la perspectiva del *ser* sino de la *relación*.

En las secciones precedentes, recogí la crítica de Mbembe a Heidegger y su concepción acerca del ser para la muerte. Mbembe en su análisis de la violencia que se vive en la guerra – extrapolándola a la violencia de los estados esclavista y los regímenes contemporáneos capitalistas – concluía que matar a otro en la guerra es una manifestación de la violencia como fin en sí mismo, se expresa como pura aniquilación y pura nada, exceso y escándalo (2011, p. 72). A partir del concepto de *necropolítica* y *necrocapitalismo* de Mbembe, la teórica feminista mexicana Sayak Valencia (2010) elabora un segundo concepto: *capitalismo gore*. La muerte y el dolor en el *capitalismo gore* se ofrecen como show comerciable; los cuerpos de las mujeres abusadas sexualmente, asesinadas, cercenadas, etc. son el espectáculo donde se disputa el poder entre sujetos del capitalismo: Estado, narcotraficantes, sicarios, medios de comunicación, etc.

De hecho, el Feminismo Latinoamericano ha elaborado una profunda reflexión acerca de cómo vincular mi cuerpo con el cuerpo de las otras mujeres, a fin de lograr la liberación conjunta. Así pues, la también mexicana Sara Uribe se pregunta cómo crear un vínculo entre el cuerpo de la mujer espectadora y el cuerpo

de la mujer asesinada en el escenario de *capitalismo gore*, y, precisamente, se contesta que para lograr ese vínculo y pensar el cuerpo de las otras mujeres como cuerpos que me/nos conciernen es necesario entender a la otra como parte de una misma, a su cuerpo como una extensión del propio, lo cual fisura la línea que la epistemología occidental ha colocado entre seres diversos y cuerpos diferentes (2019, p. 204). Así, si bien Heidegger menciona que la comprensión del dolor y la muerte no es plena, ya que siempre la entendemos a través del otro, el tren crítico que tejen Mbembe, Valencia y Uribe sugiere que sí es posible que el descubrimiento del dolor y la muerte del *otro* me causen esa angustia que Heidegger reserva para el descubrimiento de la propia muerte.

Hasta aquí, las críticas formuladas a las representaciones del *ser* y del *otro* en la novela satreana coinciden en gran parte con la acusación de solipsismo que hasta la actualidad recae sobre las teorías de la intersubjetividad, pese a los esfuerzos de Sartre por resolver dicha crítica (Aguirre, 2013). No obstante, pienso que no se trata de armar una competencia para identificar cuál filosofía es menos individualista, no identifico ningún provecho en entablar dicha contienda. De hecho, tampoco es tal el objetivo de comparar existencialismo e indigenismo. Más bien, en principio me interesa el discurso del existencialismo precisamente por el tratamiento complejo y crítico que elabora acerca del *ser* y de la relación con el *otro*, el cual recoge reflexiones importantes acerca de la necesidad de entendernos como seres que viven constantemente interpelados y afectados por los otros.

Alves afirma que existe una confusión primordial respecto a qué estamos entendiendo por crítica de solipsismo a la filosofía de Sartre. Hay que tener en cuenta, agrega Alves, que Sartre no tiene por objeto indagar o probar la existencia de otros, de hecho, el *otro* no es para la fenomenología una tesis a demostrar sino un sentido a describir. Más bien, Sartre reflexiona sobre el sentido de la experiencia de la intersubjetividad y sobre el sentido de la experiencia de una comunidad de sujetos, independientemente de cualquier cuestión fáctica que sea determinada por la posición previa de una existencia actual. La crítica de solipsismo tiene más sentido cuando recae en cómo la relación con el *otro* a través de su *mirada*, que me

descubre como objeto para su conciencia, determina una forma particular de comportarme con aquel *otro* (2012, p. 17).

Esta formulación de la relación con el otro, concluye Alves, amenaza con hacer del ego, más que un yo solipsista, un yo que hace caer las relaciones intersubjetivas en un sombrío cuidado obsesivo consigo mismo, lo cual obstaculiza la posibilidad de lazos de socialización y de entendimiento del mundo a través de una categoría plural, es decir, a través de un nosotros. Consecuente con su crítica al *ser-con* otros (Mitsein) heideggeriano, Sartre dirá que el “nosotros” o es un nosotros-objeto, por tanto, una formación sólo visible desde el exterior, o, cuando se trata del nosotros-sujeto, será un fenómeno puramente psicológico sin consistencia ontológica (Alves, 2012, pp. 18-21). Una pregunta que he intentado formular y pensar en esta última sección es cómo se reformula esta reflexión acerca de la responsabilidad con el *otro* si empezamos a colocar en el centro no al *ser* sino a la *relación*, tal como la entiende la Filosofía Andina.

Al mismo tiempo, la elaboración de este capítulo me ha llevado a cuestionar qué puede ocurrirle a la relación con el *otro* cuando teorizamos acerca de ella, ya que, finalmente, los otros preexisten a cualquier filosofía que teorice acerca del ser y la existencia. Así como el ser humano ha sido secuestrado de la vida como cuerpo y potencia para ser construido como objeto de conocimiento y dominación (Foucault, 2020, p. 327), la relación con *el otro* también ha sido desligada de la relacionalidad de fuerzas para ser estudiada y etiquetada a nivel abstracto. Nuevamente, se manifiesta aquí aquel juego epistemológico de occidente llamado objetivación (Viveiros de Castro, 2010, p. 41), el cual resulta problemático incluso desde la propia perspectiva existencialista, ya que, tal como señala Sartre, no es posible que el ser humano se coloque al mismo tiempo como observador y como agente de la experiencia sin que ello signifique una pérdida del sentido existencial del ser.

En el momento en que la conciencia intenta aprehender la experiencia se convierte en conciencia reflexiva y su relación pasa a ser de sujeto/objeto. ¿Por qué, entonces, intentamos gobernar la relación con *el otro* y encajarla en uno u otro sistema moral? La respuesta cambia según los intereses que persigue cada discurso, incluido el existencialismo. Sin embargo, también es cierto que, al igual

que ocurre con el *ser*, no podemos renunciar a la reflexión acerca de la relación con *el otro*, frente a lo cual, me pregunto ¿en qué términos debemos reflexionar esta relación con el otro para que no resulte negadora de la existencia de los seres y su relacionalidad vital?

Esta no es una pregunta que pueda resolver ahora mismo, sin embargo, el camino recorrido hasta hoy me lleva a pensar que, al contrario de las representaciones que ofrece la novela, la forma en que un *ser-en-el-mundo* se relaciona con el *otro* no siempre es en términos del conflicto u oposición. Así pues, aunque Sartre dice “Capto la mirada del otro en el propio seno de mi acto, como solidificación y alienación de mis propias posibilidades” (1984, p. 291), es importante pensar la relación con *el otro* de una manera que, precisamente, reconozca al otro como una diferencia y no como el riesgo de alienación, como una posibilidad de liberación conjunta y no solo como límite a mi libertad individual. Recordemos que ya la Filosofía de la Liberación ha criticado esta idea de otredad que construye la Filosofía occidental, y ha señalado que la “Alienación no es determinación por pluralización, sino que es no respetar al otro como objeto y totalizarlo en mi mundo, totalizarlo en lo mismo” (Dussel, 1995, p. 170).

A la par, la Filosofía Andina ha hecho visible la importancia del principio de la *relacionalidad del todo*, el cual está presente en los procesos de resistencia de las comunidades indígenas frente al despojo y la explotación del sistema de producción capitalista, luchas que actualizan la interpretación del mencionado principio vital. De hecho, no podemos negar ni dominar esa relación con el *otro* desde un sitio individual, la crisis ecológica es una clara muestra de ello. Al contrario de la falsa idea de poder y soberanía que guió la elaboración de la filosófica occidental predominante, las crisis vitales de los últimos años nos han demostrado que no existe tal como poder absoluto o libertad individual. Acaso el único poder posible sea plural, no mi propia existencia sino la relación.

En este contexto, pienso que el análisis de la novela esboza un camino para reflexionar la relación entre seres diferentes compartiendo un mismo tiempo/espacio, más allá de su codificación como *el ser* y *el otro*. Así pues, si intentamos responder el anterior cuestionamiento acerca de si es la libertad

individual el único fundamento del compromiso político con el *otro*, la respuesta que empieza a esbozarse es que la relación con *el otro* está formulada ya en el mundo más allá y mucho antes de nuestra libertad, y *el otro* es una fuerza que nos afecta independientemente de una decisión individual; la valoración de ese *otro* no es únicamente un posicionamiento moral frente al *otro*, cuidar la vida del *otro* es cuidar la mía.

La Peste: el dilema del héroe existencialista y la resistencia colectiva

La novela que constituye el objeto de estudio en este tercer capítulo es *La peste*, escrita por Albert Camus y publicada en 1947. Antes de adentrarme en el texto de esta novela, voy a retomar las reflexiones y conclusiones del capítulo precedente. En la sección anterior, dedicada a *Los caminos de la libertad* del filósofo francés Sartre, mis preguntas guía fueron: ¿qué manifestaciones del *ser* son las que está observando Sartre para escribir su novela?, ¿qué sujeto está presente en su reflexión sobre la existencia humana? y ¿cómo se está describiendo la relación con el *otro*? Recuperaré ahora las conclusiones que resultan útiles para continuar tejiendo esta investigación.

Señalé que, en *Los caminos de la libertad*, al igual que en *El ser y la nada*, resulta claro el objetivo de Sartre por resolver la crítica de solipsismo a las teorías de la intersubjetividad, objetivo que, a decir de Sartre, ni Husserl ni Hegel lograron, puesto que el primero mide al *ser* por el conocimiento y el segundo identifica el conocimiento con el *ser*, cuando lo necesario es identificar la relación con el *otro* como una relación de ser a ser, no de conocimiento a conocimiento (Sartre, 1984, p. 273). En la novela analizada, en efecto, hay un reconocimiento del *otro* como un *para-sí* que existe independientemente de mi consciencia, no obstante, la relación con aquel *otro* es presentada en términos de conflicto, dominación y oposición, el *otro* es un afuera del *ser* que busca hacerlo objeto de las mismas intenciones que el *ser* tiene respecto a aquel (Sartre, 1984, p. 384).

En dicho contexto, la novela sugiere que si el *ser* toma en cuenta la vida e intereses del *otro* al momento de decidir y actuar lo hace desde su libertad individual y su acción tiene el tinte de abandono heroico de sí mismo, de sacrificio doloroso y nulificante de la propia individualidad. Merleau-Ponty, en su análisis de la obra sartreana, afirma que Sartre escribe en un momento histórico en el que se plantea el caso límite del *otro*, no solo por la amenaza de aniquilación de mi existencia en manos del *otro* como veíamos en el capítulo precedente, sino también en términos políticos organizacionales. Es decir, en la Francia de 1945, resultó evidente la necesidad de camaradería entre grupos políticos para enfrentar la guerra, nada

podría lograrse sin la contribución del Partido Comunista. A decir de Merleau-Ponty, esto planteó el problema de la coexistencia (2012, pp. 36-37).

En este escenario, continúa explicando Merleau-Ponty, si bien Sartre nunca fue marxista, puesto que para Marx hay causas que actúan sobre la conciencia, mientras que para Sartre la conciencia es completa y absoluta libertad, el *no-ser* que soy (el *para-sí*) carga con la responsabilidad de todo lo que suceda fuera de mí, los seres humanos no pueden dissociarse y tienen que responsabilizarse de lo que ocurre en la exterioridad (2012, p. 37). Frente a ello, me parece importante pensar la relación con el *otro* en los términos del principio de la *relacionalidad del todo* en la Filosofía Andina (Esterman, 2011, pp. 107-111), es decir, reconociendo al *otro* como una diferencia que a la vez me conforma, un *otro* del que no estoy desligado sino que somos juntos parte del *todo*, un *todo* que no equivale a la Totalidad o al Absoluto sino a un cosmos equilibrado. Similar descentramiento del ser individual veíamos con Pitarch, quien afirma que para los pueblos tzeltales el ser humano indígena contiene en sí mismo las relaciones potenciales de conjunción y disyunción con el resto de los seres, se encuentra constituido por sus relaciones externas con los no humanos y extendido por las mismas. La persona no es el centro del mundo sino una escala ontológica del mundo (2013, p. 62).

Ahora bien, este entendimiento de la existencia resulta necesario no solo para aproximarnos al entendimiento de los pueblos indígenas sino también para interpretar un mundo poscolonial que, como señala el poeta martinico Edouard Glissant, reúne procesos de esclavitud y dominación, desposesiones, opresiones y crímenes que generan una insoslayable conversión del *ser*. Aun cuando la pérdida de soberanía sea aterradora, es necesario aceptar que estamos condicionados por las relaciones que conforman el mundo. De allí que proponga como nuevas categorías de interpretación a la *identidad rizoma*, una raíz a la búsqueda de otras raíces, y al *caos-mundo*, entendido como la suma de colisiones, refracciones, connivencias entre los distintos pueblos del mundo contemporáneo (2002).

A partir de estas filosofías de la relacionalidad, busco pensar la responsabilidad con el *otro* en términos diferentes a la conciencia individual y la libertad absoluta, sin perder de vista además que la relación con *el otro* está

formulada ya en el mundo más allá y mucho antes de nuestra libertad individual, y *el otro* es una fuerza que nos afecta independientemente de una decisión individual. Al mismo tiempo, en el capítulo precedente – a partir de Buck-Morss, De la Cadena y varias teóricas cercanas al Feminismo de la liberación – empecé a hilvanar una reflexión acerca de cómo la formulación de la existencia en términos de flujo vital relacional habilita nuevas rutas para vincularnos entre seres diversos, humanos o no humanos. Ello a través de una apertura sensorial y afectiva que no es elaborada intelectualmente ni decidida, sino que se siente en el cuerpo.

El análisis del discurso narrativo en *Los caminos de la libertad* condujo a identificar que, en efecto, tal como señala Merleau-Ponty, el existencialismo significó una ruptura con las visiones clásicas acerca del ser humano: como un ente más del mundo o como una consciencia constituyente del mundo; asimismo, el existencialismo se alejó del idealismo clásico en el cual el objeto aparece siempre construido por el sujeto. Para esta nueva filosofía – afirmaba el filósofo francés en 1945 –, la existencia es el movimiento por el cual el ser humano es al mundo, se compromete en una situación física y social que se convierte en su punto de vista sobre el mundo (2012, pp. 64-65).

El existencialismo presentó al ser humano como un ser en situación que no posee esencias previas, sino que se da el *ser* en la existencia, su consciencia no lo preexiste, sino que es en la medida que el ser humano existe. Es un ser que no aprehende los objetos del mundo a través de la razón como si el mundo fuese una suma de objetos dispuestos y dóciles para ser usados por el ser humano, sino que éste hace mundo al habitarlo. El ser humano está investido en las cosas y estas están investidas en él (Merleau-Ponty, 2020, pp. 31-36).

No pretendo negar los aportes fundamentales del existencialismo a la reflexión sobre la otredad, sin embargo, la lectura crítica de *Los caminos de la libertad* me condujo a preguntar cómo se reformula la lectura existencialista de la responsabilidad con el *otro* si colocamos en el centro ya no al *ser* sino a la *relación*, en los términos de la *Filosofía Andina*. Así, me parece necesario reflexionar las consecuencias de que el existencialismo reconozca a los humanos como seres individuales, y a partir de allí su concepción de todo acto de responsabilidad con el

otro como una expresión de la libertad individual que implica el sacrificio del *sí mismo*, postura que se evidencia en la constante lucha heroica de los personajes sartreanos por dominar sus necesidades personales, por desplazar su dolor y su miedo para hacerle un lugar al *otro*.

La caracterización del *otro* como un afuera del *ser* y la comprensión de todo acto de valoración de su vida y su integridad como una inflexión de la libertad individual me parecen aspectos problemáticos en el discurso narrativo de la novela satreana. Ya veíamos con Alves que la formulación de la relación con el *otro* a través de la *mirada* – la cual me descubre como un objeto para la consciencia del *otro* – amenaza con hacer del ego, más que un yo solipsista, un yo que hace caer las relaciones intersubjetivas en un sombrío cuidado obsesivo consigo mismo, lo cual obstaculiza la posibilidad de lazos de socialización y de entendimiento del mundo a través de una categoría plural, es decir, a través de un *nosotros* (2012, pp. 18-21). Intentar comprender las razones de esta interpretación filosófica y criticarla desde la perspectiva del neindigenismo es uno de los objetivos que trabajo en esta investigación.

En *Los caminos de la libertad*, encontramos que, en todos los momentos en los que un personaje decide actuar para cuidar o proteger a otro, se describe este acto como una suerte de convulsión de su ser individual al descubrir ese poder que no es más que la dimensión proyectiva de sí mismo, la voz de su libertad absoluta que rompe los márgenes del *en-sí*, de su *facticidad*. El ser humano se descubre libre y es capaz de lanzarse en cualquier abismo, incluso a costa de su propia vida. Este acto de libertad no es descrito como la invasión de una fuerza trascendente que impulsa o inspira al ser humano, ya que claramente Sartre escribe en un momento filosófico marcado por la muerte de dios que afirmaba Nietzsche, pero también debido a que Sartre al momento de escribir *Los caminos de la libertad* se mostraba en contra de cualquier imposición moral, incluso aquellas que apelaban al bienestar común o a la justicia social, entonces, actuar en nombre de algo más grande que el “ser humano” no justificaba ningún proyecto político, más bien el ser humano individual era el origen y fundamento de todo.

Acercarme al discurso del existencialismo mediante el análisis del sujeto a partir del cual Sartre reflexiona la existencia y de los términos en que describe al *ser*, su relación consigo mismo y con los otros me condujo a concluir que el eje de dicha relación sigue siendo un ser individual. Es decir, aunque este ser reconoce su responsabilidad con el *otro*, fundamenta y justifica sus movimientos en una libertad que se afirma absoluta. Hay fuerzas que sacuden a este ser individual y que le demuestran su vulnerabilidad, pero su centro de poder continúa estando en sí mismo, sus respuestas las elabora en un monólogo y no en un diálogo con los otros; siente la mirada del *otro* sobre sí pero no habla con ese *otro*. Estas reflexiones me condujeron a identificar que la relación con el *otro* ha sido desligada de la relacionalidad de fuerzas para ser estudiada y etiquetada a nivel abstracto, en términos del *ser* y el *otro*. A partir de esto, me preguntaba ¿en qué términos debemos reflexionar esta relación con el *otro* de tal manera que no se niegue la existencia de los seres y su relacionalidad vital?

Recuperadas las reflexiones del capítulo anterior, las cuales seguirán presentes en este capítulo, paso ahora a contextualizar la novela que analizaré en esta sección y a justificar su pertinencia. Camus escribe *La Peste* en 1947, en el intermedio de sus dos textos teóricos más importantes: *El mito de Sísifo* (1942) y *El hombre rebelde* (1951), el primero de estos desarrolla la propuesta teórica del filósofo franco-argelino acerca del *absurdo* y el segundo gira alrededor de la temática de la *rebeldía*; asimismo, *La Peste* se publica a cuatro años de *El ser y la nada* (1943); a ocho años de la escritura de los primeros tomos de *Los caminos de la libertad* (1939), y a dos años de concluida la Segunda Guerra Mundial. Para 1947, Camus venía de escribir tres textos literarios importantes: *El revés y el derecho* (1937) y *El extranjero* (1942). En estos textos, encontramos formuladas preguntas que también están en la base de los dilemas existenciales de los personajes de *La peste*. Los dos primeros textos contienen elementos importantes para analizar el discurso narrativo de *La peste*, por lo cual dedicaré a ambos una sección introductoria.

3.1. La búsqueda de sentido y la responsabilidad con el *otro*

Albert Camus es un autor que constantemente está problematizando y formulando la relación que existe entre lo que se está entendiendo por *verdad* y por el sentido de la vida que se desprende de aquellas asunciones. En este capítulo, busco debatir con ciertos elementos del discurso narrativo de *La peste* y, para rastrearlos e identificarlos, resulta útil observar otras novelas del filósofo franco-argelino. Con este objetivo, voy a remitirme, en principio, a uno de los libros más brillantes y a la vez menos populares del escritor argelino: *El revés y el derecho* (escrito entre 1935 y 1936). Según su propio autor, este libro nació de un arrebatado imaginativo primigenio que definió en adelante no solo la filosofía propuesta por Camus sino su ser mismo¹⁸. Hay una cita en particular en este libro que resulta llamativa:

Aunque vivo ahora sin la preocupación del mañana y, en consecuencia, como un privilegiado, no sé poseer. De lo que tengo, y que siempre se me brinda sin haberlo buscado, no puedo conservar nada. Me parece que no tanto por prodigalidad cuanto por una forma diferente de escatimar: **soy avaricioso de esa libertad que se esfuma en cuanto aparece el exceso de bienes.** (...) Nada deseo con envidia, y estoy en mi derecho, **pero no siempre pienso en los deseos de los demás y eso me quita imaginación, es decir, bondad.** Ciertamente es que me he inventado una máxima de uso personal: "los principios debemos colocarlos en las cosas grandes; para las pequeñas basta con la misericordia". Por desgracia, nos inventamos máximas para colmar los socavones de la propia forma de ser. **En mi caso, esa misericordia de la que hablo se llama más bien indiferencia.** (p. 6)

¹⁸ En el prólogo a *El revés y el derecho*, Camus afirma: "Desde que se escribieron estas páginas, he envejecido y he pasado por muchas cosas. He aprendido acerca de mí mismo, y sé de mis limitaciones y de casi todas mis debilidades. He aprendido menos acerca de los seres, porque mi curiosidad se refiere más a su destino que a sus reacciones, y los destinos se repiten mucho. (...) Pero acerca de la vida en sí, no sé más de lo que digo, torpemente, en *El revés y el derecho* (p. 9).

Camus reflexiona en este libro acerca de la pobreza y el aprendizaje que forja un contexto no privilegiado económicamente. Lo relata en forma autobiográfica, ya que se autodefine como un hombre cuya niñez fue gozosa y a la vez complicada, “Vivía en apuros, pero también en algo así como el deleite” (2010, p. 5), señala. A lo largo del texto que culmina en el párrafo citado, Camus parece identificar que la principal enseñanza de un entorno dichoso pero empobrecido es que, precisamente, ambos adjetivos no se contradicen: la pobreza enseña a no poseer y, por tanto, a no dejarse alienar por el deseo de poseer; entonces, se es feliz en una especie de abandono a la vida, por encima de las cosas; lo problemático surge cuando ese abandono a la vida se convierte en un abandono a sí mismo – no de uno mismo sino hacia sí mismo – y en un borramiento de los otros; indiferencia, le llamaré Camus. He aquí uno de los principales conflictos que atraviesa la filosofía y obra de Camus.

Me explico. La capacidad de empatizar con los intereses de otros – unos diferentes a los propios – parece disolverse en un ensimismamiento, en una fortaleza para vivir solo y libre, gobernado únicamente por las propias reglas. En ese contexto, no se hace daño a los demás, pero tampoco se les hace ningún bien. La máxima empatía que parece poder lograrse es con aquellos otros que nos reflejan dada la similitud entre intereses, sin embargo, los otros cuyas formas de ser nos son ajenas quedan borrados del horizonte. De allí que, más adelante, Camus señalará: “Pero a fin de cuentas (mi enfermedad) favorecía esa **libertad** del corazón, ese **leve distanciamiento de los intereses humanos** que siempre me protegió del resentimiento” (p. 7). Es la indiferencia y el distanciamiento de los otros la fuente de la que brota la libertad, una libertad que derrota el yugo del deseo de poseer y de identificar al *otro* como un enemigo en la batalla por ser y tener más, y, en ese sentido, nos acerca hacia el universo de los afectos y la sensibilidad, pero a la vez nos aleja de los otros seres y sus diferencias.

Ingresaré ahora al plano de los símbolos. En *El revés y el derecho*, Camus asocia la libertad a una imagen: el mar y el sol; dos elementos de la naturaleza que caracterizaron su niñez¹⁹. El mar y el sol caracterizan al escenario donde Camus

¹⁹ Así, por ejemplo, escribe: En primer lugar, la pobreza nunca me pareció una desgracia: la luz derramaba sobre ella sus riquezas. Iluminó incluso mis rebeldías. Fueron casi

parece construir su particular entendimiento de la vida y de la libertad, a manera de una revelación; de allí que ambos elementos regresen al relato cada vez que el autor busca reafirmar sus descubrimientos existenciales. El filósofo franco-argelino se refiere frecuentemente a su niñez atravesada por la pobreza y al paisaje que la enmarcó (el texto literario que da más fe de esta práctica es *El primer hombre* (1994, obra póstuma)). En sus novelas, no existe una referencia directa a cómo transcurre la vida en medio de la carencia económica, pero sí existe un regreso continuo a los mismos escenarios de mar y sol para encuadrar pasajes importantes de la historia narrada, ¿qué significa ese regreso a los escenarios de niñez?

En *El extranjero*, existen reiteradas referencias al mar y al, sin embargo, me interesa particularmente en esta sección citar el relato de la sensación de Mersault minutos antes de asesinar al hombre árabe. Mersault está de vacaciones junto a su pareja, Marie, y sus amigos en una playa; en este momento, se encuentra acompañando a Raymond, el amigo que mantiene la rivalidad con el hombre árabe. Parados frente a frente con este último y mientras siente el revólver en su bolsillo, dice:

Nos mirábamos sin bajar los ojos y **todo estaba detenido aquí entre el mar, la arena y el sol**, el doble silencio de la flauta y el agua. Pensé en ese momento que se podía disparar o no disparar” (...) “El gatillo cedió, toqué el pulido vientre de la culata y fue así, con un ruido ensordecedor y seco como todo empezó. **Sacudí el sudor y el sol. Comprendí que había destruido el equilibrio del día, el silencio excepcional de una playa donde había sido feliz.** Entonces,

siempre, creo poder decirlo sin hacer trampa, rebeldías por y para todos y para que la vida de todos creciera en la luz. No es seguro que tuviera mi corazón disposición para esa clase de amor. Pero las circunstancias me ayudaron. **Para enmendar una indiferencia natural, me situaron a media distancia entre la miseria y el sol.** La miseria me impidió creer que todo es bueno bajo el sol y en la historia; el sol me enseñó que la historia no lo es todo. En cualquier caso, aquel calor hermoso que imperó en mi infancia me vedó cualquier resentimiento. Vivía con apuros, pero también en algo así como el deleite. Sentía en mí fuerzas infinitas: sólo hacía falta encontrar un punto en donde aplicarlas. **No era desde luego la pobreza la que obstaculizaba esas fuerzas; en África, el mar y el sol son gratis.** (2010, p. 5)

disparé cuatro veces sobre un cuerpo inerte en el que se hundían las balas sin que lo pareciese. Fueron cuatro golpes breves con los que se llamaba a la puerta de la desgracia (pp. 59, 63)

En *La peste*, por otro lado, solo existen tres momentos en los que Camus menciona la palabra felicidad, uno de ellos está enmarcado por el mar. Se trata del párrafo que describe cómo el protagonista, Rieux, y su amigo Tarrou se sumergen en el mar luego de un día más en la lucha contra la pandemia:

Ante ellos, la noche no tenía límites. Rieux, que sentía bajo sus dedos la cara áspera de las rocas, **estaba lleno de una extraña felicidad.** (...) Se desnudaron, Rieux se zambulló primero. (...) Respiró largamente, fue oyendo cada vez más claro el ruido del agua removida, extrañamente claro en el silencio y la **soledad del mar**; Tarrou se acercaba, empezó a oír su respiración. (...) Durante unos minutos avanzaron con la misma cadencia y el mismo vigor, **solitarios, lejos del mundo, liberados al fin de la ciudad y de la peste.** (2003, pp. 226-227)

En las líneas iniciales de la primera cita, identifico la descripción de una especie de momento primigenio, “puro”, un fluir de la vida en el que irrumpe Mersault para decidir cómo actuar y quién ser, este es el instante de la libertad y de la desgracia. El momento de flujo pleno se ve interrumpido por los disparos mortales, los cuales simbolizan la decisión de Mersault. En la segunda cita, de igual manera está presente ese flujo vital representado en la potencia de la naturaleza, no obstante, a diferencia del primer caso, no existe una decisión que interrumpa aquel flujo, de allí que sea “una extraña felicidad” la única sensación que embarga a los personajes. Ambos escenarios están atravesados por el mar y el sol de Camus, los mismos que atestiguaron su descubrimiento del sentido de la vida y de la libertad, de las verdades y máximas que condujeron sus acciones y su interpretación acerca de las mismas.

Resulta muy interesante que la manera en que Camus describe lo que la pobreza le reveló acerca de la existencia en ese paisaje de mar y sol continúa siendo su marco referencial para narrar las reflexiones más profundas de sus personajes, los momentos en que son descubiertos como seres arrojados en la existencia y

responsables de sus decisiones. Cuando, en *El revés y el derecho*, Camus describe su vínculo con el entorno, utiliza las palabras indiferencia y distanciamiento de los intereses humanos, sin embargo, estas expresiones van aparejadas de una autoexigencia, de índole moral, de empatizar con los otros. Ahora, esa autoexigencia es una irrupción en ese flujo vital que Camus describe con referencias al mar y al sol. De no ser por esa ruptura, la existencia podría ser un estar tendidos en la playa, bañados por el sol y el mar, eternamente. La ruptura, no obstante, no es accidental, es voluntaria, es una decisión. La decisión, a su vez, no implica el ingreso a un camino de felicidad o de desgracia plenas, sino que está siempre matizada. A la vez, se le asigna una carga valorativa, ya que despliega sus efectos sobre los otros que nos rodean, está contextualizada. Decidir, entonces, implica salirse del ensimismamiento para relacionarse con los otros y asumir las consecuencias de aquel salto.

El sentido de vida, en Camus, se construye entre el flujo de la libertad individual y las decisiones personales que irrumpen esa especie de estado pleno donde se es libre. La libertad individual parece estar protegida por ese distanciamiento de los intereses humanos y de la ambición de poseer, ejes descriptivos de Mersault y de su forma de vivir; sin embargo, cuando se trata de tomar decisiones en el plano de la relación con otros seres, se hace evidente la necesidad de asumirse como parte de un ser colectivo, en el que nuestros actos poseen un valor o disvalor y, más importante aún, tienen el poder de afectar a otros, ejemplo de ello es el asesinato que comete Mersault y la pena de muerte con que es sancionado.

Ahora, si bien *El extranjero* esquematiza la propuesta filosófica de Camus, considero que es en *La peste* donde se cristaliza el entrecruzamiento entre la libertad y las decisiones personales en el contexto de la responsabilidad con el *otro*. Así pues, en esta novela, los personajes son interpelados por el dolor y la muerte que trae consigo la pandemia, y es en ese momento que muchos de los habitantes de Orán deciden combatirlos, no solo por el bienestar individual sino también y principalmente colectivo. Rieux, Tarrou y Rambert son los tres personajes principales de la novela que escogen libremente permanecer en la ciudad a pesar

del riesgo y dedicarse a curar los enfermos y acompañarlos durante el doloroso proceso de intentar sobrevivir y, en ocasiones, de morir. No obstante, esta apuesta moral de Camus en su reflexión acerca del sentido de la vida es más compleja que la sola sugerencia de “hacer el bien”. Veamos unas citas para abordar este último punto:

Muchos nuevos moralistas en nuestra ciudad iban diciendo que nada servía de nada y que había que ponerse de rodillas. Tarrou, Rieux y sus amigos podían responder esto o lo otro, pero la conclusión era siempre lo que ya se sabía: hay que luchar de tal o tal modo y no ponerse de rodillas. **Toda la cuestión estaba en impedir que el mayor número posible de hombres muriese y conociese la separación definitiva. Para esto no había más que un solo medio: combatir la peste. Esta verdad no era admirable: era solo consecuente.** (pg. 120, 2003)

La decisión de combatir la pandemia es presentada por Camus no como una acción excepcional que busca reconocimiento social sino como una elección acorde a los fines de evitar el dolor y la muerte, es un camino entre tantos otros que, en el flujo de la vida – a la luz del sol y rodeados por el mar –, no es mejor ni peor que el resto, pero que logra los fines de preservar la existencia de otros seres o, al menos, lo intenta. La novela presenta dos planos de valoración: el primero, muy individual, en el que cada persona rompe ese plano de existencia “pura” a través de su decisión libre encaminada en uno u otro sentido; y el segundo, en el que esa decisión libre afecta al entorno del ser que decide. En el primer plano, a la decisión individual sea cual fuere no se le asigna ninguna jerarquía moral, huir de Orán posee el mismo valor que quedarse a combatir la peste; sin embargo, en el segundo, es la sociedad la que le asigna un valor a la decisión: convierte en héroes a quienes permanecen y en villanos a quienes huyen.

A Camus, parece incomodarle gravemente la sanción de las decisiones individuales, de allí que, tanto en *El extranjero* como en *La peste*, sus protagonistas, Mersault y Rieux respectivamente, son descritos como seres que no actúan sujetos a la moral de la sociedad. Camus los presenta como sujetos “ligeramente

distanciados de los intereses humanos”, “felizmente abandonados al fluir del mar y el sol” – tal como él se describe a sí mismo – que, quizás al igual que Sísifo (2006), actúan sin pensar en la nobleza de su acción y que colocan el énfasis en el actuar más allá de si exista o no un objetivo (como Mersault) o si el objetivo sea o no logrado (como Rieux). Para Rieux, el sentido de la acción está en el actuar mismo, en el compromiso con lo que se está haciendo, posea o no un reconocimiento moral. No obstante, en *La peste*, existe un momento en el que Rieux busca alejarse de esta especie de neutralidad moral, busca salir de la “abstracción” (palabra que utiliza Camus en la novela) y se compromete con la resistencia frente a la pandemia, esta decisión pasa a ser su sentido de vida y a definir los límites de su libertad.

En este contexto, pese a que existe un salto en la comprensión acerca del sentido de la vida entre *El extranjero* y *La peste*, la raíz sigue siendo la misma: la libertad con la que construimos dicho sentido y el intento por no asignarle *a priori* una carga moral a las decisiones personales que esculpen aquel sentido. Pienso que el paso que Camus da en *La peste* se debe al contexto de posguerra Y DE REVOLUCIONES en que escribe la novela, es decir, la necesidad de incorporar al *otro* en el proceso de construcción del sentido de la vida y de las limitaciones a la libertad personal, a efectos de no caer en el abismo de las diferencias irreconciliables que se sienten autorizadas para destruirse unas a otras. La propuesta filosófica que Camus formula es un intento por reconocer a la violencia como el enemigo común de todas las diferencias políticas en el escenario de guerra y posguerra. Esta reflexión, claramente, va muy de la mano con la conocida expresión de Sartre en *El existencialismo es un humanismo*:

Así, el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es, y asentar sobre él la responsabilidad total de su existencia. Y cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres (2004, p. 33).

Estos párrafos dedicados a *El revés y el derecho* y a *El extranjero* tienen por objeto empezar a delinear el dilema fundamental que se repite en el discurso narrativo de

La peste. Por un lado, Camus sugiere que tanto el sentido de vida como las limitaciones a la libertad son elecciones personales, de tal forma que no existe una verdad universal, sino que cada persona entiende por *verdad* lo que le da sentido a su vida. Por otro lado, está aquel *otro* que interpela y transforma a sus personajes, y cuyo dolor y muerte no pueden ignorar. El desacuerdo de Camus con la sanción de la individualidad es la piedra en el zapato para formular una existencia comprometida socialmente. A este conjunto de reflexiones, incluidas las contradicciones, acerca de la existencia, Camus las llamó “todo cuanto sé de la vida” (2010, p.9), es decir, todo cuanto alcanza la cualidad de verdad – su verdad – , de descubrimiento existencial personal.

3.2. La libertad y la vida como valor sagrado

En *La peste*, se evidencia que Camus identifica al compromiso con la vida del *otro* y la acción política del ser humano como el punto de partida para la transformación del mundo. Sin embargo, ese ser humano está a la vez atravesado por sentidos de vida y deseos propios que nada tienen que ver con la resistencia política, es más, entran en conflicto, ya que el sujeto de Camus quiere, ante todo, ser feliz, y dicho proyecto no siempre es compatible con el compromiso político. En dicho escenario, la pregunta que sugiere Camus es cómo ser responsable con la vida del otro y construir un movimiento de resistencia política humanitaria que no trasgreda los intereses y deseos individuales de ese ser humano individual que solo quiere ser feliz, que no está dispuesto a entregar su vida o su cuerpo en el campo de batalla.

Sartre, en *Los caminos de la libertad*, también problematiza esta interrogante y la resuelve a través de una particular concepción de la ontología del ser humano, una en la que la libertad individual y la posibilidad de trascendencia son el fundamento de todo acto político; la libertad es esa *nada* del ser, ese espacio indefinible e inasible que trasciende las circunstancias materiales para proyectarse en otras, siempre como posibilidad y nunca como *facticidad*, ya que el ser *para-sí* no es ni puede ser algo, no tiene bordes ni forma, no tiene contenido (1984, p. 550). El sentido proyectivo del ser *para-sí* sartreano es más fuerte que cualquier dolor o

miedo y, finalmente, el *ser* logra transformar sus motivaciones presentes, construir nuevas y arrojarse en el abismo de la resistencia política, incluso si está solo en la batalla y el precio es su vida. El compromiso político con la vida del otro es una entre tantas posibilidades que el sujeto puede elegir; si lo hace, el movimiento de resistencia humanitaria se materializa.

En la obra de Camus, encontramos un deslinde con esta respuesta de Sartre, no en el sentido que se niegue la libertad y la voluntad individuales sino en el sentido de las implicaciones políticas de dicha formulación. Es decir, presenta la vida humana como sagrada (2011, p. 149) y no hay lucha política que justifique una sola muerte. El impulso y la inspiración para la acción política de los personajes de Camus sí se derivan de un valor trascendente: la vida humana, y este valor *justifica* las decisiones y acciones de los seres humanos (2014, p. 387). Al contrario de Sartre que afirma que el ser *para-sí* debe aceptar que no existe justificación para sus acciones ni para su existencia, Camus señala que la protección de la vida debe ser el fundamento de todo movimiento humano. En *La peste*, la libertad y la construcción de la verdad no son descritas como poderes absolutos; los deseos particulares y la seductora felicidad individual pierden la batalla cuando entran en conflicto con la protección de la vida, de allí que la metáfora escogida por Camus para representar la amenaza al pueblo de Orán sea una enfermedad mortal, una pandemia que ataca lo común a todos los seres vivos, es decir, extingue materialmente sus cuerpos y sus vidas, sin importarle las diferencias entre cosmovisiones y sentidos de vida.

En el capítulo anterior, dos de las preguntas que formulé a manera de conclusión y de reflexión guía para la investigación fueron las siguientes: ¿es la libertad individual el único fundamento del compromiso político con el *otro*?, ¿esta consideración del *otro* se deriva de una decisión individual que confirma nuestra dimensión ontológica o de un compromiso político con un valor trascendente? Pues bien, estos cuestionamientos continúan presentes en la lectura de *La peste* y resulta interesante ingresar en su análisis, dado que la problematización y la resolución que les otorga Camus diverge de la postura sartreana y pone en relieve un tema importante para esta investigación, me estoy refiriendo a las maneras en que las

sociedades contemporáneas entienden los actos de responsabilidad con el *otro* y entre seres diversos, ¿el fundamento se ubica en la libertad absoluta del ser humano individual o en la vida como valor sagrado?

Líneas arriba mencioné que las relaciones entre seres diversos suelen formularse abstractamente en términos del ser y lo otro, lo cual implica la negación del hecho de que la relación con el otro está formulada ya en el mundo más allá y mucho antes de nuestra libertad individual, y de que el otro es una fuerza que nos afecta independientemente de una decisión individual, dado que ese otro no es un afuera absoluto de mí, sino que me constituye y viceversa. Frente a esta conclusión obtenida del análisis de *Los caminos de la libertad*, *La peste* sugiere una nueva reflexión, una según la cual la vida del otro importa y debe ser protegida tanto como la propia, debido a que la vida humana es sagrada. “El individuo no es, por lo tanto, por sí solo, el valor que él quiere defender. Son necesarios para componerlo, por lo menos todos los hombres” (2014, p. 27), afirma Camus²⁰.

En *La peste*, se habla de la vida en términos de valor de la humanidad en su totalidad, es decir como la vida de todos los seres humanos: el dolor de uno es el dolor de todos, la muerte de un solo ser humano ofende a toda la humanidad. En este contexto, me pregunto ¿Qué tanto se ha avanzado en la identificación del *otro* como una diferencia y no como un afuera del *ser* en esta justificación de los actos sociales y de responsabilidad con el *otro* que se formula en *La peste*?, ¿en esta lectura de la relación con el *otro*, qué caminos distintos a la consciencia individual y a la libertad absoluta se formulan? Planteadas las preguntas guía para este capítulo, paso ahora su desarrollo y a la reflexión sobre las mismas.

3.3. Orán, ciudad sin sospecha: la vida como verdad

Camus inicia la novela dedicando amplios párrafos a la descripción de Orán, ciudad argelina que el autor escogió como espacio para desarrollar la historia. Así, parte

²⁰ Cito de manera literal la palabra “hombres” utilizada por Camus, sin embargo, manifiesto mi discrepancia con el término para hacer referencia a los seres humanos en general. Utilizo la cita asumiendo que Camus se está refiriendo a hombres como integrantes del género humano y no solo a los varones.

de definirla como una ciudad enteramente moderna, rigurosamente organizada para el trabajo y el consumo, una ciudad estéril donde las personas terminan por adormecerse; recuperando la terminología heideggeriana, diríamos que los pobladores están en un constante estado de caída entre los seres intramundanos. Orán representa una sociedad donde lo importante es el mantenimiento de la estructura y de los hábitos, la protección de los márgenes por los que transcurre la vida más que la vida en sí; los personajes son descritos por Camus como seres desvinculados de sus atributos humanos: su capacidad de reflexión y su libertad; Orán es una ciudad sin ninguna sospecha, concluye Camus (2003, pp. 9-12).

En este contexto, me pregunto qué significa en el discurso narrativo tal descripción de Orán y sus pobladores. Tanto la caracterización de Orán como una ciudad sin sospecha y de sus pobladores como seres adormecidos sugieren la construcción de un discurso en el que hay *algo* que los personajes desconocen o que están ignorando, identifico ese *algo* con una propuesta particular acerca de la *verdad*, la cual, según el autor, pasa desapercibida en medio del trabajo alienante y el consumismo. Sin embargo, de todas aquellas personas adormecidas y ciegas, Camus rescata una mirada, salva un lugar de acceso a dicha *verdad* y construye un narrador homodiegético que nos relata los hechos en los que estuvo involucrado pero que habla en tercera persona acerca de sí mismo, analiza sus pensamientos y acciones, y también de los demás personajes, es más, ofrece la reflexión final de la historia narrada; se trata de Rieux, el médico del pueblo, narrador y héroe de la novela²¹.

En la novela, Rieux afirma que si adoptó la voz de un testigo objetivo y calló su experiencia personal fue para hablar por todos, es decir, “(...) creyendo firmemente que no había uno solo de sus sentimientos que no fuera al mismo tiempo el de otros” (2009, p. 265). Por esta razón, si hubiese elaborado un relato en primera

²¹ Al respecto, Luz Aurora Pimentel nos aclara que el uso de la primera o tercera persona en la narración no define por sí solo la calidad del narrador o narradora, por lo cual es posible encontrar un narrador homodiegético, es decir, involucrado en el mundo narrado, que hable acerca de los hechos en tercera persona (2019, pp. 135-136). En el caso de La peste, Camus construye un narrador que revela que es parte de la historia, poblador de Orán, pero que habla acerca de sí mismo en tercera persona, a efectos de mantener oculta su identidad.

persona, habría caído en la tentación de crear una crónica solipsista que privilegia su dolor por encima del de los demás, confiesa Rieux. De manera explícita, a través del personaje de Rieux, Camus afirma que tal posicionamiento individual frente a la tragedia de la peste es contrario a la única certeza humana, es decir, al hecho de que todos y todas compartimos el amor, el sufrimiento y el exilio (2009, p. 265). Pese a estas razones, la elección de Rieux como narrador homodiegético y héroe resulta paradójica.

Me explico, tal como Mateo, personaje de *Los caminos de la libertad*, se observa desde fuera e intenta modelar su existencia a través de su consciencia reflexiva, Camus nos presenta un narrador que se desvincula de su propia experiencia y relata los hechos como testigo. En la búsqueda de hermanar a los personajes a través de la tragedia de la peste, pienso que Camus resulta alejándolos y sugiriendo que existen reflexiones acerca de la experiencia más válidas que otras. La reflexión de Rieux, en particular, es precisamente que la única certeza posible en el mundo es que todos los seres humanos son iguales en el amor y el dolor; es esta la certeza de la cual los pobladores de Orán no tienen sospecha, ya que viven sumergidos en sus deseos individuales y sus hábitos consumistas. Solo Rieux lo pudo ver y entender; es más, en el desenlace de la novela, esta posesión exclusiva de la certeza se representa en el hecho de que solo Rieux sabe que la peste no ha terminado, que puede regresar en cualquier momento y observa desde lejos a sus ingenuos conciudadanos.

Por otro lado, en la novela, Camus describe diversas reacciones de los pobladores de Orán frente a la peste, algunos deciden quedarse en la ciudad y otros prefieren marcharse o intentar huir, ya que los muros de entrada han sido clausurados. Otros organizan una mafia que trafica con objetos prohibidos durante la peste y facilita clandestinamente la salida de Orán. A la par, está aquel grupo, encabezado por Rieux, que, a pesar del miedo y el dolor, permanece en la ciudad para luchar contra la muerte propia y de los demás. Rieux está separado de su esposa, dado que la mujer no puede regresar a Orán en cuarentena, y, sin embargo, posterga el sufrimiento de la separación y se expone día con día a la muerte a fin

de ofrecer algo de alivio a quienes están enfermos. En ocasiones, el tratamiento es exitoso y, en otras, le toca ser testigo de largas agonías y tormentosas muertes.

Rieux también posee deseos individuales, extraña a su esposa y quisiera huir a sus brazos, desearía también estar encerrado en casa protegiéndose de la peste, sin embargo, al contrario de la mayoría de los personajes de la novela, Rieux comprende que hay algo más importante que todos esos deseos particulares, y ese algo es la vida, es la lucha tenaz contra la muerte. En el desenlace del libro, el médico afirma haber comprendido gracias a la peste que su dolor no es más ni menos importante que el de los otros y que el sufrimiento nos hace hermanos a todos, por tanto, si hay una lucha que nos es común a todas y todos es aquella que se libra en contra del dolor y la muerte, de allí que Rieux haya escogido permanecer en Orán.

Ahora, si me he detenido en analizar estos aspectos de la novela, es porque me permite interpretar cómo se entiende la construcción de *verdad* en el texto. Así, la inclusión de un narrador homodiegético que relata en tercera persona su propia vivencia, que incluye reflexiones y conclusiones acerca de los hechos ocurridos en Orán nos sugiere la asunción de que existe un sitio de enunciación más válido y autorizado que otros. Poco importa que las certezas de las que nos habla Camus sean de naturaleza humanitaria, lo problemático es que se asuma que existe una sola manera de leer y jerarquizar los valores del mundo, y de interpretar las relaciones entre seres diversos; el énfasis está puesto en homogeneizar valores y crear leyes superiores que ordenen la vida; además, para respetar la vida del *otro*, debo haberlo reconocido como mi igual, su diferencia debe ser desplazada.

Para analizar esta construcción particular de la *verdad* en la obra de Camus, voy a recurrir además a los dos textos teóricos que mencioné al inicio de esta sección. Hagamos un recorrido por ellos. En *El mito de Sísifo*, Camus elabora una teoría acerca del absurdo, al cual define como el silencio que guarda el mundo frente a las preguntas del ser humano, y que, afirma, no puede ser resuelto ni superado, sino que se mantiene como ese conflicto y esa tensión con la que todos debemos aprender a vivir. A la pregunta acerca de si el suicidio es la respuesta lógica frente al sinsentido de la vida, Camus contesta que no, ya que los suicidas son aquellos

que no aceptaron el absurdo de la vida y no pudieron resistir el silencio del mundo. En cambio, quienes, como Sísifo, “al hacer de la roca su casa, han mandado callar a todos los ídolos” (2006, p. 172) y han aceptado con amor su situación en el mundo, pueden vivir en la eterna condena del absurdo.

Este maravilloso texto es recuperado por Camus en *El hombre rebelde*, donde se le asignan unos matices que, en mi opinión, restan originalidad al primer texto. Así pues, en *El hombre rebelde*, Camus afirma que en la experiencia absurda el sufrimiento es individual, sin embargo, una vez descubierto que la extrañeza y la absurdidad son sufridas por toda la humanidad, “El mal que experimentaba un solo hombre, se convierte en una peste colectiva” (2014, p. 34). Sería muy simple pensar que existe una correspondencia lineal entre la pandemia descrita en la novela analizada y “la peste” a la que se refiere Camus en esta cita, no obstante, este fragmento sí nos da indicios acerca de qué representa la peste en la historia narrada y en el discurso narrativo.

Pienso que Camus escogió la metáfora de la peste para sugerir que existe algo que hermana a todos los seres humanos: el dolor y la muerte, la desesperación por la amenaza a la propia vida y a la de los seres amados. De esta manera, Camus transmite su comprensión de la vida como sagrada y de la muerte como enemigo común de todos los seres humanos (2011, p. 144). La originalidad de la categoría del absurdo en *El mito de Sísifo* es derrotada por la sacralización de la vida. Quiero enfatizar que no es la protección de la vida lo que resulta problemático sino su identificación como valor trascendente y su vinculación con una forma particular de verdad. Así pues, el discurso narrativo y la historia narrada sugieren que solo el conocedor de la *verdad* puede conducirse en el mundo de una manera ética y responsable con la vida propia y de los demás.

Por contraste, todas las otras formas de interpretar la vida y de relacionarse con la vida de otros seres pasaría a ser un afuera de aquella única *verdad* trascendente, perderían su calidad de ser otras verdades posibles y se buscaría su asimilación a la *verdad* superior. Las luchas y resistencias que se libren desde un sitio diferente al del conocedor de la *verdad* que representa Camus a través de su narrador están en peligro de ser leídas como amenazas a aquella única *verdad*.

Desde el momento en que se construye un sitio de enunciación más autorizado que el de los demás, se corre el riesgo de perpetuar una jerarquía de las diversas formas de ser en el mundo, aun cuando la intención sea de índole humanitaria; nada más contradictorio que intentar defender la vida y definir los márgenes de la libertad a través de la imposición de una idea.

3.4. El nihilismo y la construcción de lo colectivo

A lo largo de toda su obra, Camus tiene un diálogo constante con Nietzsche. Tanto en *El mito de Sísifo* como en *El hombre rebelde*, dedica varios párrafos a analizar el pensamiento del filósofo alemán y marcar también su distancia respecto al mismo. La lucha entre lo dionisiaco y lo apolíneo está presente en los caminos reflexivos de Camus al momento de cuestionarse cómo estar comprometido políticamente con la vida de los otros sin trasgredir los intereses y deseos particulares de ese ser humano individual que solo quiere ser feliz, que no está dispuesto a renunciar a su forma de ser en el mundo y mucho menos a entregar su vida o su cuerpo en el campo de batalla. Sin embargo, al contrario de Nietzsche, en *La peste*, Camus construye la barrera desde que formula la pregunta, impone un orden al movimiento de las fuerzas vitales desde el momento en que sacraliza la vida e impone el deber moral de luchar en nombre de esta.

Ahora bien, podría decirse que la filosofía de Nietzsche también es vitalista, pero aquí hay una importante distinción que hacer y que la lúcida mente de Camus reconoció. Los dos filósofos tienen una concepción distinta acerca de la vida, la construcción de Camus está vinculada a la conservación de la vida al margen del dolor y la muerte, mientras que la de Nietzsche se asemeja al flujo de fuerzas vitales que colisionan entre sí, y en cuyo movimiento están contemplados también el dolor y la muerte. Camus se muestra contrario al nihilismo entendido como aceptación y reconciliación con lo que se es y se tiene en el instante inmediato, señala que esta interpretación de la vida conduce a la relativización de cualquier valor – incluida la vida – y a la conformidad con las estructuras de poder. Para Camus, el ser humano no puede ni debe decir sí a la verdad del mundo como sugiere Nietzsche, sino que hay cosas como la injusticia y la muerte a las que debe decirles no (2014, p. 107).

Así pues, aunque Camus toma de Nietzsche esta voluntad por derrocar los reyes y dioses que someten al ser humano, por transformarse a sí mismo desde la rebeldía frente a cualquier idealismo impuesto desde el poder o desde la asimilación acrítica del estado de las cosas (2014, p. 105), su interpretación de la vida se decanta hacia la dimensión apolínea de la vida en términos nietzscheanos, es decir, hacia la construcción de un sentido y una dirección que encamine las acciones humanas y que organice las sociedades. Tal como se representa en *La peste*, más allá de los deseos individuales, la pandemia les demuestra a los pobladores de Orán que todos están expuestos al dolor y la muerte, y que la lucha contra este enemigo común es más importante que sus proyectos particulares.

Tenemos, entonces, que el conflicto que Camus formula recurrentemente en sus novelas, es decir, entre los deseos individuales de sus personajes y los intereses sociales, y más específicamente en *La peste*, entre los deseos individuales y el compromiso político con una resistencia colectiva frente a la muerte, se resuelve en favor de los segundos valores. Rieux es el barro que Camus moldea para esculpir su héroe: lo construye como un personaje que se desplaza a sí mismo para permanecer en la batalla contra la pandemia y que acepta ascéticamente su deber como médico del pueblo, en ningún momento intenta huir de Orán ni rehúsa atender a algún enfermo a pesar del riesgo que significa para su salud.

En *La peste*, sí existe una formulación concreta acerca de verdad y libertad: la *verdad* que une a todos los seres humanos es la vida; ello, en los términos que formula Camus, significa que el dolor y la muerte son el enemigo común a todos. A su vez, los márgenes de la *libertad* también se delinean a la luz de aquella *verdad*, es decir, toda decisión y todo acto deben ser direccionados por el camino de la protección de la vida ante el dolor y la muerte, todo acto contrario a estos fines puede y debe ser rechazado. Recordemos que, en el caso de *Los caminos de la libertad*, ocurre algo distinto, dado que Sartre parte de afirmar que la condición del ser humano es la libertad radical y que el ser humano debe rebelarse frente a las estructuras morales, no formula de manera explícita la necesidad de un orden que

gobierne los actos particulares y colectivos, sino que el compromiso político lo hace depender de la libertad y la decisión individuales de sus personajes.

La relativización de todos los valores y la asunción de libertades absolutas representa para Camus un obstáculo en la resistencia colectiva frente al dolor y la muerte. La desesperación de los pobladores de Orán ante la amenaza de la peste los conduce a aferrarse con mayor fuerza a sus deseos y proyectos individuales; el dolor por la pérdida de sus seres amados y el miedo al fin de la propia existencia es dimensionado por la mayoría de los personajes únicamente a nivel individual, es decir, se prioriza el sufrimiento personal y se olvida que el llanto de uno es el llanto de todos, que ninguna vida vale más que otra. Por estas razones, la reacción mayoritaria de los pobladores de Orán frente a la peste es la huida o el aislamiento, conductas que implican la autoconservación.

En *La peste*, Camus plantea un escenario en el que la autoconservación o la defensa de la vida personal frente al dolor y la muerte son contrarias al compromiso político con la protección de la vida como valor de la humanidad. Los personajes que huyen de Orán o que deciden permanecer aislados en sus casas para protegerse de la peste son fuerzas que se restan a la lucha contra la pandemia como flagelo que azota a toda la ciudad; si todos adoptasen la actitud de Rieux, la peste no sería tan letal como lo está siendo. Ahora, si bien Camus afirma que los acontecimientos de amenaza masiva contra la vida, por ejemplo, una guerra o una pandemia, les demuestran a los seres humanos lo similares que son y la necesidad de hermanarse en la lucha contra la muerte, la historia narrada en *La peste* no recoge tal supuesto.

Me explico, el desenlace de *La peste* vaticina una desgracia: el regreso de la pandemia. Camus deja entrever que mientras la vida no sea reconocida por todas y todos como un valor sagrado de la humanidad, la muerte y el dolor continuarán amenazando la existencia de los seres humanos. Aquella verdad que Rieux conoce debe ser conocida y aceptada por todos; la pequeña pero tenaz resistencia encabezada por Rieux pudo esta vez frenar la violencia de la peste, sin embargo, la lucha necesita más personas que reconozcan que el valor de la vida es más importante que sus deseos individuales. Camus elabora un final didáctico para su

novela: la resistencia y los sacrificios de Rieux lograron salvar su vida y la de otros, no obstante, dado que su batalla fue más bien solitaria y la gran mayoría prefirió la autoconservación, ya sea huyendo de la ciudad o aislándose en casa, la peste continúa amenazando a Orán.

Ahora bien, hay otro elemento importante que analizar llegado este punto. Rieux es descrito como un personaje que no elabora juicios morales; en varios momentos, Camus construye diálogos en los que el médico afirma que no juzga a quienes huyen del pueblo y que todos tienen derecho a perseguir su felicidad, es más, confiesa que si él decide permanecer en Orán y curar a los enfermos es porque le corresponde esa labor como médico, “hay que hacer lo que hay que hacer”, afirma Rieux. ¿Qué significa esta caracterización del personaje? Pienso que Camus es hábil al no erigir de manera explícita un nuevo juez de moral que pase a ocupar el trono de un dios ya muerto, en su lugar coloca a un personaje a quien le tocó vivir la peste y acepta su rol como médico del pueblo sin mayor reproche, Camus baja al héroe del pedestal donde murió dios y lo coloca al nivel de los seres humanos mortales.

Esta descripción de un Rieux mortal y ascético predomina en la primera parte de la novela, sin embargo, hacia la mitad del libro, ocurre un cambio fundamental: Rieux conoce la muerte. Así pues, el médico es testigo de la muerte de un niño al que había acompañado toda la noche mientras agonizaba, presencia también el dolor de sus padres y, entonces, algo dentro suyo cambia. Rieux descubre la *verdad*: que todos los seres humanos tenemos por enemiga a la muerte, que el dolor de uno es el dolor de todos. Así pues, si bien Rieux no es un juez de moral, el camino que formula Camus para construir una resistencia colectiva es que todos los pobladores de Orán conozcan la *verdad* que Rieux ya conoce y conduzcan sus actos de tal manera que la confirmen. *La peste* formula la necesidad de una resistencia colectiva frente al dolor y la muerte, Rieux no puede lograrlo solo, se necesitan por lo menos todos los pobladores de Orán, no para salvarse todos sino para salvaguardar el valor de la vida.

En este elemento del discurso narrativo y la historia narrada, hay varios aspectos interesantes, por un lado, afirmar que el dolor del otro nos devela la verdad

del mundo es un enunciado políticamente muy poderoso, ya lo veíamos en capítulos anteriores al hablar de Levinas (2019) y su teorización acerca del rostro del *otro*. En efecto, este extremo de la propuesta filosófica de Camus me parece disruptivo y útil en la construcción de un proyecto político comprometido con la vida de los otros. No obstante, considero que existen aspectos problemáticos: por un lado, la asunción de que existe una única verdad y una única manera de confirmar la vida y negar la muerte, y, por otro lado, el hacer depender los actos de responsabilidad con el *otro* de la consciencia reflexiva del ser que reconoce el valor sagrado de la vida.

Estos dos aspectos son problemáticos, debido a que confirman la necesidad de una estructura y un orden moral al que deben adherirse todas las consciencias individuales para lograr cualquier resistencia humanitaria frente al dolor y la muerte. Desde la perspectiva de esta estructura, el cuestionamiento de los valores que están a la cabeza de dicho orden moral podrían conducir a la extinción de la vida. En dicho contexto, poco importa que la adhesión a esta *verdad* sea presentada como una decisión voluntaria y no como una imposición desde el poder, ya que de todas maneras se plantea la necesidad de una jerarquía de valores que organice las acciones de todos los seres humanos. La imposición de una sola *verdad* y el trazo de márgenes rígidos para la *libertad* implica una amenaza no para libertad absoluta que tanto incomoda a Camus sino para la vida misma, entendida esta última como múltiples existencias, muchas de ellas contrarias entre sí en cuanto a perspectivas y valores.

La construcción de una resistencia colectiva se está formulando en *La peste* como homogeneización de consciencias y voluntades, además, el orden moral que las organiza tiene este carácter de única *verdad*. Una vez más señalo que lo problemático no está en la sacralización de la vida ni es su ubicación a la cabeza de la jerarquía de valores que rige aquel orden moral, sino en la construcción de esta estructura desde un sitio de poder, el cual define qué debe entenderse por vida y por muerte, qué constituye una amenaza para la vida y qué no, qué acciones confirman la vida y qué otras la niegan. Este conjunto de afirmaciones constituye la *verdad* desde la cual se domina y se sanciona toda diferencia. Perdura en la formulación acerca de una resistencia colectiva, esta concepción del *otro* como un

afuera del *ser*, un otro que debe alinearse a la verdad que el *ser* conoce, ya que de lo contrario sus formas de entender y defender la vida no serán aceptadas.

El análisis del discurso narrativo y la historia narrada en *La peste* desde una perspectiva crítica me permite identificar que la resistencia colectiva formulada como la predicación de una única *verdad* resulta más peligrosa para la vida que la propia pandemia, ya que implica una amenaza para la multiplicidad de existencias y cosmovisiones del mundo. Así pues, con el objetivo de confirmar la vida como valor sagrado, lo que está ocurriendo es una tiranización de las diversas formas de ser en el mundo y de luchar en defensa de la vida. Existe una incompatibilidad entre la protección de la vida y la afirmación de órdenes morales contruidos desde un sitio de poder, el cual busca confirmarse a sí mismo a través de la imposición de una sola *verdad* y el trazo de límites a la libertad de todos y todas.

3.5. Entre el héroe absurdo y el héroe rebelde

En la sección anterior, señalé que la figura del héroe es problemática *per se*, puesto que significa la afirmación de una consciencia superior y la formulación de la relación entre seres diversos en términos de jerarquías. El héroe es aquel que vio y entendió la *verdad* que los demás no; que pudo dar el salto que los demás temieron dar; que ajustó su libertad a los márgenes que confirman la *verdad* descubierta. Cuando Rieux decide quedarse en Orán y luchar contra la peste avanza los primeros peldaños para convertirse en el héroe de Camus, sin embargo, tal como mencioné líneas arriba, hay en la construcción del personaje de Rieux, cierta reserva de su creador para convertirlo en el tipo de héroe que dirige y moviliza a las masas.

La lucha solitaria de Rieux es la manera en que se mantiene el compromiso político del personaje dentro del campo de lo humanitario, y a la vez se lo aleja de las imposiciones moralistas. Es decir, si Camus describiese a Rieux como un movilizador de masas y organizador de resistencias, la decisión individual y la adhesión voluntaria de los pobladores de Orán a la *verdad* que guía a Rieux quedaría sepultada debajo de la imposición de un orden moral. Ahora, el planteamiento de una *verdad* superior en el discurso narrativo que organice las

consciencias y actos de todos, aun cuando se derive de la sacralización de la vida, es ya la construcción de una estructura y un orden y, en dicha medida, resulta violento con las otras posibles verdades.

Esas otras posibles verdades contemplan diferentes jerarquías de valores, diferentes formas de entender la vida y la muerte, y, por supuesto, otras formas de resistencia frente a las amenazas de extinción de la vida; la negación de estas otras verdades resulta en extremo violenta, pues implica la negación no solo de una estrategia organizativa sino de la existencia de esos seres diversos, de sus formas de ser en el mundo y de hacer mundo. Así pues, aun cuando se presente a la defensa de la vida como el fundamento de los actos sociales y de la responsabilidad con el *otro*, siempre que exista la imposición de una estructura y un orden moral, la *verdad* del *otro* quedará sepultada debajo de la *verdad* que se está asumiendo como la única válida.

Existe entonces este vínculo entre la verdad del discurso narrativo y la figura del héroe en la historia narrada. Para comprender mejor la construcción de este personaje, resulta útil hacer un contraste entre el héroe absurdo de *El mito de Sísifo* y el héroe rebelde de *La peste*. Puedo empezar diciendo que Sísifo es un personaje Nietzscheano y Rieux es un héroe de Eurípides. Me explico, en la sección anterior, había mencionado la influencia de Nietzsche en el pensamiento temprano de Camus, así pues, Sísifo recoge esta influencia y es construido como un héroe que renuncia a buscar las justificaciones de sus actos y haya en su existencia misma la motivación para vivir en el castigo perpetuo de los dioses sin angustia, en cambio, Rieux cree haber descubierto una verdad que justifica sus actos, la cual además es de índole moral.

Iré ahora a la fuente de esta distinción; en *El origen de la tragedia*, Nietzsche señala que Eurípides, al contrario de Sófocles y Esquilo, elaboró piezas que se alejaron del drama musical y se aproximaron al teatro, la diferencia entre ambos géneros radica en que los personajes del primero son fluidos y opacos, sus acciones y sus vidas no obedecen a una intención predeterminada; mientras que los personajes del segundo son pétreos, transparentes y sin misterio. Eurípides, afirma Nietzsche, intencionadamente busca lo más comprensible: sus héroes son

realmente tal como hablan, mientras que los esquileos y sofocleos son más profundos que sus palabras, solo balbucean acerca de sí (2005, p. 232). De allí que el filósofo alemán concluya que la tesis eurípidea “todo tiene que ser consciente para ser bello” es paralela a la socrática “todo tiene que ser consciente para ser bueno”, y que Eurípides es el poeta del racionalismo socrático (2005, p. 233).

El exceso de estructura y la supremacía de la razón como consciencia acerca del sí mismo en los personajes de Eurípides resulta problemático para la lectura que hace Nietzsche acerca de la vida y la condición humana, las cuales son descritas por el filósofo alemán como un río que fluye entre las orillas de Apolo y Dionisio y que no obedece a ningún trazo de movimiento, la vida para Nietzsche es trágica en la medida que todo puede suceder y que ninguna de las posibilidades es buena o mala, solo es. En dicho contexto, afirma Nietzsche, el arte dionisiaco presente en el drama musical posibilita que los pensamientos de náusea sobre lo espantoso y absurdo de la existencia se transformen en representaciones con las que se pueda vivir (2005, p. 260), y allí encontramos a Sísifo, a quien hay que imaginárselo dichoso a pesar de estar condenado a la tarea inútil de levantar su roca a una cima de la que siempre volverá a caer. Sísifo, afirma Camus, ha abrazado su destino y se ha apoderado del mismo, ha construido un hogar en el absurdo y ha aceptado el silencio del mundo frente a sus preguntas.

Sísifo, un héroe de corte nietzscheano, diverge mucho de Rieux. Rieux, similar a los héroes de Eurípides, tiene un exceso de estructura y de razón, de consciencia sobre sí mismo y sobre el mundo, a los que observa desde fuera e intenta dominar. Pese a la inclinación de Camus hacia la filosofía existencialista, en *La peste*, construye a su héroe en términos dicotómicos, es decir, por un lado, está aquel hombre que siente miedo y dolor, y, por otro, su rol como médico del pueblo que decide exponer su vida para luchar contra la peste. Aunque Rieux continúa siendo ambas cosas a lo largo de toda la novela, privilegia la segunda, y, al momento de hacer esta elección, encarna nuevamente la dicotomía razón/ emoción, mente/cuerpo. Es decir, Rieux controla su miedo a la muerte y decide que la defensa de la vida es más importante que su autoconservación, su posicionamiento moral necesita el desplazamiento de su miedo para materializarse.

Rieux, entonces, está muy lejos de ser el héroe absurdo que Camus encontró en Sísifo y, al contrario, sus contornos euripideanos son la semilla del héroe rebelde que posteriormente Camus desarrollará en su texto teórico llamado precisamente *El hombre rebelde*. En este texto, Camus afirma que la rebeldía nace de un reconocimiento de la condición presente y el deseo de su transformación, así, por ejemplo, el esclavo saborea el malestar de su esclavitud y la rechaza, no obstante, no se detiene allí sino que desea ser algo diferente a lo que ya es: un esclavo; “esa parte de sí mismo que quiere hacer respetar la pone por encima de los demás y la proclamaba preferible a todo, (...) se convierte para él en el bien supremo” (p. 24); he allí su acción libertaria. En este sentido, la rebeldía de Rieux, es decir, su lucha frente a la peste nace del descubrimiento de la *verdad*, cuya defensa justifica incluso su propia muerte, la protección de la vida como valor de la humanidad está por encima de todo, incluido él mismo. Rieux sabe que si muere al menos su muerte habrá sido en nombre de un valor trascendente.

En la novela de Camus, se percibe una tiranía del héroe, con todo lo que ello implica, es decir, el individuo superior con su verdad superior, el hombre valiente que logra dominarse a sí mismo, la supremacía de la razón y de la idea, además, las clásicas dicotomías del pensamiento occidental: razón/ emoción, mente/cuerpo, y polarizaciones entre la vida y la muerte, entre la solidaridad y la violencia. Todos estos hilos discursivos y narrativos tejen una concepción monolítica y sin matices acerca de qué es la vida, qué la amenaza y cómo debe defendérsela frente a la amenaza. En dichos términos, la vida entendida como flujo de fuerzas diversas y multiplicidad de existencias es desplazada por esta idea unívoca acerca de la vida; entonces, todo aquello identificado como amenaza para la vida no es más que una amenaza para la *verdad* que se impone como la única posible, es decir, la amenaza para la vida es lo diferente a dicha *verdad*.

Hay un dato contextual respecto a la publicación de *La peste* y *El hombre rebelde* que matiza la interpretación que estamos construyendo acerca de la novela. Así pues, cuando Camus publica el segundo de estos textos, uno de los objetivos fue posicionarse políticamente en contra de la URSS tras haber tomado conocimiento de los campos de concentración o gulags dirigidos por el gobierno de

Stalin. En este libro, Camus condena las ideologías absolutistas tanto de derecha como de izquierda bajo el argumento de que ninguna disputa política puede justificar la muerte y la violencia hacia los seres humanos. Por su parte, Sartre había mostrado su apoyo a la URSS al identificarla como un bastión de resistencia frente a la política derechista, principalmente de Estados Unidos, de allí que *El hombre rebelde* y una serie de cartas intercambiadas entre Camus y Sartre a propósito de este libro fueran la causa del término de su amistad (Cohen-Solal, 2005, pp. 88-90).

Así pues, Sartre (1966) le increpa a Camus calificar a la URSS como un monstruo igual de abominable y peligroso que los gobiernos fascistas de derecha y pretender colocarse con dicho juicio en un sitio políticamente neutro y moralmente superior que condena cualquier tipo de violencia, pero en términos idealistas, ya que no asume partido en la realidad de las disputas políticas que dejan víctimas de carne y hueso. Sartre llama a Camus un Sísifo que se ha condenado a sí mismo a condenar y a permanecer inmovilizado en el rincón de la antipatía, y, a la vez, afirma que la fórmula de Camus que entiende la rebeldía como la defensa de un valor trascendental y promulga la solidaridad entre todos para derrotar la muerte resulta insuficiente para comprender los asesinatos entre seres humanos y las luchas cruentas entre clases sociales que están ocurriendo delante de sus ojos.

El deslinde entre ambas posturas políticas está presente en las novelas de los dos autores. Así pues, los personajes principales de Sartre contrastan con los de Camus, a pesar de que tanto unos como otros pueden ser calificados como personajes contruidos desde un enfoque existencial. El héroe de Sartre nunca llega a surgir en *Los caminos de la libertad*, se trata más bien de una presencia fantasmagórica que actúa como interlocutor de los personajes sartreanos y del propio Sartre, al respecto, señalé que la figura del héroe no puede surgir concreta y diáfana en esta novela, ya que la existencia es descrita por Sartre como una fuga inasible, una eyección en el mundo, un devenir que no puede ser contenido por ninguna etiqueta ni categoría abstracta, incluida la del héroe. En cambio, en Camus, el delineado del héroe sí posee trazos nítidos, Rieux, el personaje principal de *La peste*, es convocado por Camus a ser el héroe de la novela.

Asimismo, el discurso narrativo de *Los caminos de la libertad* se sostiene sobre la afirmación de que los personajes se comportan políticamente porque no puede ser de otra manera, esa es su condición ontológica como seres humanos; no hay un sentido de vida preexistente ni elección moralmente correcta, solamente seres humanos libres y el sentido proyectivo de su *ser siendo*. En cambio, los personajes de *La peste* descubren una verdad que pasa a ser el sentido de su existencia, la luz que ilumina el camino correcto. De allí que Sartre le increpe a Camus que exponga la necesidad de trazar límites para libertad, cuando en realidad no existe tal cosa como los márgenes de la libertad ni la libertad sin frenos; la libertad es una nada, es un vacío que se da a sí misma el contenido en cada una de sus expresiones; si hay algo de lo que no se puede dudar es de la libertad, es más, si no fuese porque el ser humano es libre no se preguntaría acerca del sentido de vida que tanto le interesa reflexionar a Camus, afirmará Sartre (1966, pp. 82-83).

Vemos que, en *La peste*, las preguntas acerca de la verdad y la libertad que se delinearon en *El extranjero* y *El mito de Sísifo* son reemplazadas por afirmaciones. La creación de un héroe que ya no consciente el silencio del mundo, sino que descubre la *verdad* y les concede a sus actos un sentido trascendente es la representación de este giro respecto a la etapa absurdista de Camus. Este héroe humanitario que se sacrifica para defender la vida frente a la muerte tiende una hábil trampa: el aura moral de sus motivaciones invalida las críticas y las deja en el terreno de los argumentos defensores de la violencia y del individualismo, ¿quién podría no admirar a Rieux?, ¿quién podría encontrar trazo de oscuridad en este héroe de la humanidad? Nadie, solo queda agachar la mirada y dejarse ensombrecer por su luz, esa luz que busca iluminar y darle forma a todo lo que lo rodea.

3.6. Conclusiones: la totalidad de la diversidad y el equilibrio del cosmos

Han transcurrido más desde cincuenta años desde la publicación de *La peste*, sin embargo, el conflicto que formula esta novela caracteriza también a las sociedades contemporáneas, es decir, el de las sociedades donde la persecución del bienestar individual se plantea de tal forma que implica el ejercicio de la violencia sobre otros,

y viceversa. El dilema del héroe de Camus es el dilema personal de quienes en este tiempo se debaten entre el compromiso con las crisis políticas y medioambientales, y la apatía frente a aquellas, ya sea para gozar de los breves y convulsos regalos de las sociedades capitalistas, o para intentar mantener la propia vida al margen del terror. En *La peste*, Camus resolvió este conflicto afirmando la supremacía de una verdad: la vida es sagrada, y su defensa frente a la muerte es más importante que cualquier deseo individual.

La propuesta de Camus es sublime, sin embargo, el análisis elaborado en este capítulo busca mostrar que si entendemos la vida como valor sagrado de la humanidad trivializamos las vidas particulares, tiranizamos a los seres diversos. No es posible defender una idea sobre el mundo y a la vez la materialidad del mundo. Por ello, me parece tan importante criticar la figura del héroe y su relación con la *verdad* y la *libertad* en el discurso narrativo de *La peste*; cuando observo que lo que se está entendiendo por vida y su relación con la muerte es una posibilidad entre tantas otras, una *verdad* entre las muchas verdades posibles, me doy cuenta de que lo que se presenta como amenaza para la vida en el discurso de la novela es todo pensamiento y toda acción diferentes a aquella única *verdad*.

La resistencia colectiva construida desde un sitio de poder ingresa a la escena con una bandera que anuncia “yo traigo la verdad del mundo, yo defiendiendo la vida”, sin embargo, en esa afirmación están implícitas formas unívocas de entender la vida y la muerte como manifestación de un régimen de totalidad y exterioridad. Es revelador colocar en diálogo este elemento del discurso narrativo con un aspecto de la literatura neoindigenista que analicé en un trabajo anterior (Quiroz, 2020): las resistencias comunitarias de los pueblos indígenas frente a los proyectos extractivistas. En las novelas de Vallejo, Alegría y Arguedas que analicé en mi investigación precedente, las luchas anticapitalistas de los pueblos originarios son calificadas de violentas y son combatidas por el Estado bajo ese argumento, sin embargo, la violencia originaria está en la imposición de una sola verdad, una según la cual el sistema de producción capitalista no es más que la expresión de la libertad, por tanto, es incuestionable, y la defensa de la vida de los pueblos originarios al transgredir dicha libertad es calificada de violencia.

No niego que la resolución humanitaria de Camus es radical en algún sentido, sin embargo, es necesario preguntarse a quiénes estamos mirando cuando formulamos el conflicto entre el compromiso social y los intereses particulares, e intentamos resolverlo por la misma ruta que, en su momento, formuló Camus, pero que hoy bien podría encontrar su análogo en el discurso de las instituciones nacionales e internacionales que reducen los conflictos entre el despojo y la apropiación a una discusión jurídica sobre los derechos humanos y deciden desde su sitio de poder quiénes merecen ejercer su libertad y qué otros no, quiénes pueden luchar por lo que consideran su bienestar y qué otros deben ser reprimidos. Pues bien, nada se avanza en la identificación del *otro* como una diferencia y no como un afuera del *ser* en esta justificación de los actos de impacto social y de supuesta responsabilidad con el *otro*, si la pregunta y la respuesta la formulamos mirándonos al espejo, sin mayor interlocutor que nosotros mismos.

Aparentemente, la afirmación de la vida como valor sagrado de la humanidad es una elaboración que busca frenar al individualismo como causa suficiente de las acciones humanas, sin embargo, vuelve a caracterizar la responsabilidad con la vida del otro como una decisión individual que, al igual que en Sartre, implica un sacrificio del sí mismo, solo que esta vez en nombre de un valor trascendente. Pienso que la caracterización de Rieux como un héroe solitario, que lucha contra sus deseos individuales para defender el valor sagrado de la vida, es una muestra de que tal formulación de la responsabilidad con el *otro* no contribuye a su reconocimiento como una diferencia. La responsabilidad con el *otro* y el cuidado de su vida se interpretan como un sacrificio del sí mismo precisamente porque se asume que el *otro* es un afuera y que el ser construye sus sentidos de vida y su felicidad en la individualidad absoluta.

Una de las reflexiones que he reiterado a lo largo de estos capítulos es cómo la relación con el *otro* ha sido desligada de la relacionalidad de fuerzas para ser estudiada y etiquetada a nivel abstracto, en términos del *ser* y el *otro*. Hay una relación entre esta reflexión y la comprensión del *otro* como un afuera del *ser*. Clarificar este vínculo ayuda a continuar tejiendo las conclusiones de este capítulo. Para ello, recuperaré uno de los filósofos que más ha influenciado la teorización

acerca del *otro* en la filosofía producida en Latinoamérica, dentro de ellos los aquí citados Esterman y Dussel. Levinas es una pieza clave en el desarrollo teórico acerca de la otredad, su utilización de la expresión *más acá* es una forma de aludir a una anterioridad meta-física, una anterioridad todavía sin exterioridad (2019, p. 95). Levinas nos habla de un otro que viene y se presenta, un otro que inevitablemente nos interpela:

(...) la epifanía del Otro implica una significancia propia, independiente de esta significación recibida del mundo (...) Su presencia consiste en desvestirse de la forma que, sin embargo, ya lo manifestaba. Su manifestación desborda la parálisis inevitable de la manifestación. Es esto lo que describimos por la fórmula: el rostro habla. La manifestación del rostro es el primer discurso (2019, p. 58).

Así pues, la visita del *otro* de la que habla Levinas no es un contacto entre el *ser* y su *otro*, más bien es una descarga de energía, un golpe de fuerza ante la presencia de una diferencia que sacude el orden interno que valida los tejidos de sentido y nos despoja de los muros y de los pisos donde solemos sostenernos. En este sentido, el *otro* no deja de ser un abismo, no es posible encerrarlo en una categoría. “La visitación del rostro no es pues el descubrimiento de un mundo (...) [el rostro] Está desnudo en su propia imagen (...) La significación del rostro es exterior a todo orden, exterior a todo mundo” (2019, p. 59). De allí que finalmente Levinas se pregunte ¿Cómo es que el rostro no puede ser simplemente representación verdadera en la que el Otro renuncie a su alteridad? (2019, p. 60). Reflexionar la otredad a partir de lo que Levinas llama el rostro del *otro* puede ser una forma de criticar los límites de las categorías discursivas y aproximarse a ese otro libre de su denominación como *otro* del *ser*.

Encontrarse con el otro a través de su rostro activa una serie de articulaciones que me revelan que, en efecto, el otro es un cuerpo que observo fuera de mi cuerpo, pero con el cual conecto a partir de su reconocimiento como parte del cosmos al que ambos pertenecemos y que ambos equilibramos, su destrucción es

en algún sentido mi destrucción, el cuidado de su vida es el cuidado de mi propia vida. “(...) si la totalidad es la *physis*, la *metà-physis* es el Otro, lo realmente real, lo que está más allá (*metà-*) de lo ontológico, más allá del ser como luz” señala Dussel (1995, p. 128). Es decir que el descubrimiento del vínculo entre yo y el otro tiene que ver con aquella sensibilidad andina y con el exceso como apertura sensorial y afectiva, ya que no puede ser cooptado por fórmulas abstractas ni procesos intelectivos. El *otro* está afuera de mí y a la vez me habita.

Es otro, con sus propios sentidos de vida que pueden ser diferentes a los míos, pero no es mi *otro* en el sentido de legible y accesible a partir de mi totalidad. Cuando busco entender al otro como un afuera de mi ser pareciera que lo estoy observando y le estoy hablando desde mi *totalidad* y no desde el reconocimiento de que ambos somos parte de un mismo cosmos. En palabras de Dussel, ello coincidiría con la alienación del otro:

El otro que tiene su historia, su cultura, su exterioridad, no ha sido respetado; no se lo ha dejado ser otro. Se lo ha incorporado a lo extraño, a la totalidad ajena. Totalizar la exterioridad, sistematizar la alteridad, negar al otro como otro es la alienación. (...) La alienación había cubierto el rostro del otro con una máscara fabricada por el sistema para ocultar su interpelación. La máscara es la definición del otro por la función que cumple dentro del sistema: es empleado, obrero, campesino. Su exterioridad queda definida desde el horizonte del sistema y por ello funciona dentro. Se ha fijado su función-profesión-clase social, se ha cristalizado el para-qué y ha desaparecido el quién. (1996, pp. 77, 81)

Me interesan estas anotaciones, ya que pienso que, en el discurso de la novela analizada, la aproximación y la responsabilidad con el otro corren el riesgo de incurrir en esta alienación de la que nos habla Dussel, toda vez que la construcción de una verdad universal, aun cuando esta verdad sacralice la vida – mía y del *otro* –, es manifestación de un régimen de totalidad y exterioridad, en la que el *otro* es un afuera de mi ser. La pregunta que surge es ¿Cómo me acerco al *otro* sin negarlo

como un ser diferente a mí y a la vez reconociendo el vínculo indesligable que nos une en un mismo cosmos?, ¿cómo evito convertir el principio de la relacionalidad del cosmos en una nueva totalidad?

El ya citado, Édouard Glissant, ofrece una reflexión que reformula la relación entre totalidad y diversidad, y que me parece útil para seguir pensando estas preguntas. El poeta martinico parte de señalar que los procesos de colonización, opresión, migración, en suma, las distintas expresiones de la dominación, a la par de los procesos de resistencia, negociación y liberación que conforman el mundo contemporáneo han gestado la poética de la relación como nueva forma de interpretar el mundo, en lugar de la poética del *ser*; a través de esta poética de lo diverso, se busca que las humanidades admitan que el otro no es el enemigo, que su diferencia no me deteriora, que si su contacto me cambia no significa que me diluya en él (pp. 32-58).

Formulada la necesidad de comprender el mundo a través de la relación y la diversidad, Glissant nos habla de un *caos-mundo*, nacido de los procesos de dominación y liberación, que a la vez es una totalidad, pero en un sentido diferente al que critica Dussel en los párrafos citados. Así pues, señala que la auténtica relación no se establece de lo particular a lo general sino del lugar a la totalidad-mundo, que no es una realidad totalitaria sino lo contrario: la diversidad (p. 105). Esta afirmación me parece fundamental para la investigación, ya que el cosmos interrelacionado del neindigenismo bien puede coincidir con aquella totalidad-mundo de la que habla Glissant y, en ese sentido, abrir la posibilidad de un *todo* que no es opresor sino habilitador de las diversas expresiones vitales.

En este sentido, busco entender la responsabilidad con el *otro* como una expresión del principio de *relacionalidad del todo* que rige el comportamiento del cosmos según la Filosofía Andina. Cuido la vida del otro no como si yo fuese su héroe sino porque *soy con* ese *otro* en una totalidad mundo o cosmos interrelacionado; cuidar el equilibrio de ese cosmos nos compete a todos los seres, humanos y no humanos. Pienso que tal comprensión de la responsabilidad con el *otro* expresa un acercamiento a la existencia menos abstracto, ya no desde las categorías *ser* y *otro*, sino desde su dimensión como flujo vital relacional.

En contraste con esta forma de entender la responsabilidad con el otro, pienso que el discurso narrativo en *La peste* no logra salir del paradigma de la filosofía occidental según el cual el ser humano individual es el centro de poder y dominio. En *La peste*, se presenta al héroe como un modelo de razón a seguir, el cual reúne todas las intenciones y sesgos del pensamiento occidental hegemónico. Es interesante comparar al héroe de Camus con uno de los personajes más importantes de la obra de José María Arguedas, me estoy refiriendo al Loco Moncada, un personaje que perturba el orden y la estructura moral, que no esté sujeto a ninguna determinación sino abandonado a su propia locura, ¿de qué manera defendería la vida este loco?, ¿qué entendería por vida y por muerte?

En un trabajo anterior (Quiroz, 2020), analicé una de una de las novelas más emblemáticas del neindigenismo: *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1958), de José María Arguedas. En esta novela, uno de los personajes más provocadores es el Loco Moncada. Se trata de un migrante de la sierra en la costa que trabaja precariamente para las empresas pesqueras transnacionales; empobrecido y solo, se convierte en el “loco del pueblo”: vaga por las calles contando el sufrimiento de la migración, la explotación a manos de los empresarios nacionales y extranjeros, la degradación de la vida en la costa. Todos los días, durante esta suerte de prédica, el Loco Moncada monta un espectáculo que perturba a los pasantes: lleva adheridos al cuerpo carteles que dicen “loco”, “borracho”, “negro”, a la vez que carga una cruz; en cierto punto de su prédica, el loco se inclina sobre el piso y vomita sangre negruzca, la cual es producto de la enfermedad respiratoria que afecta a todos los obreros de la industria pesquera.

La prédica del Loco Moncada no coincide con la voz de la *verdad* que Camus coloca en la boca de Rieux y, sin embargo, ambos podrían ocupar el lugar del héroe en cada una de sus novelas. Moncada, a diferencia de Rieux, no habla desde el sitio del poder, es más, los pobladores de la ciudad pesquera lo desprecian y discriminan, sin embargo, a él no le interesa tener amigos sino transmitir un mensaje; es más, él sabe que es visto como “loco”, “negro” y “borracho”. Asimismo, el loco Moncada se relaciona con la vida de los otros de una manera muy diferente a Rieux: no intenta defenderlos de la muerte a través del sacrificio de sí mismo, no

obstante, su prédica es de alguna manera mesiánica – lo cual recuerda al hombre loco de Nietzsche (2019, pp. 160-162) – en el sentido que advierte acerca de la destrucción de la vida en el circuito de la maquinaria capitalista y ofrece como testimonio su propio cuerpo degradado.

En algún sentido, pienso que este héroe loco que trasgrede el orden moral bien podría encajar con la imagen que construye el Estado-Nación de los movimientos sociales de resistencia frente al poder que son brutalmente reprimidos: pueblos indígenas, feministas, trabajadores asalariados en huelga, etc. Desde el discurso hegemónico, se afirma que estas formas de defender la vida son violentas, es más, ni siquiera se les reconoce a estos *otros* y *otras* como defensores de la vida. Esta invisibilización y este enjuiciamiento son la confirmación de la *verdad* hegemónica y su estrategia de autovalidación. La vida que este discurso hegemónico está sacralizando es la vida individual del ser que ocupa el sitio del poder. La sacralización de la vida en estos términos y la rebeldía frente a la muerte parecen ser incompatibles.

Por otro lado, el contraste entre el héroe loco y el héroe rebelde, entre Moncada y Rieux, abre otra ruta de reflexión: una resistencia frente a la violencia que se encarna en el cuerpo es más difícil de ser cooptada por la idea de una verdad trascendente. Al contrario, la *verdad* que se construye desde la razón nunca será suficiente para comprender la multiplicidad de la existencia y las luchas por la supervivencia. La criminalización de los movimientos sociales es una gran muestra de ello, se los sanciona afirmando que violentan a otros seres y se limita su libertad afirmando la protección del bien común, pero se olvida que, si no fuera por aquellos actos de resistencia, las vidas y las formas de ser en el mundo de estos pueblos ya estarían extintas; se olvida además que determinar que existe una forma válida de luchar en defensa de la vida es la máxima expresión de violencia con el *otro*.

Es cierto que, en *La peste*, la libertad y la construcción de la verdad no son descritas como poderes absolutos; los deseos particulares y la seductora felicidad individual pierden la batalla cuando entran en conflicto con la protección de la vida. Sin embargo, a lo largo de estas líneas, he intentado argumentar que no es la sacralización de la vida lo problemático, sino su identificación como valor

trascendente y su vinculación con una forma particular de verdad. La reformulación del mundo como cosmos interrelacionado y de la existencia como flujo vital relacional transforma también lo que estamos entendiendo por verdad y libertad. Así pues, la verdad se aproximaría más a la red de relaciones que conforman el cosmos, la verdad del equilibrio y de la relación, a la cual, además, se llega a través de una apertura sensorial y afectiva que no puede ser reducida a un proceso intelectual, sino que atraviesa el cuerpo. Y la libertad, en palabras de Pato Pantoja, significaría ser integrado, es decir, reconocer y realizar las leyes que rigen el cosmos para lograr vivir en el centro del mundo²². Una vez en el centro del mundo, cada persona puede utilizar su espacio según sus criterios personales, siempre y cuando estén en concordancia con los principios del cosmos (2015, p. 181).

Las conclusiones de este capítulo conducen a nuevas preguntas que continuaré reflexionando en las siguientes secciones, así pues, me parece provocador llevar estas reflexiones a las nuevas versiones de los mundos-en-guerra de los que nos hablan Sartre y Camus. Me pregunto entonces qué ocurre cuando el *otro* se me presenta no solo como hermana o hermano, sino que amenaza mi existencia. Pienso en esos otros que también son el Estado-Nación, el capitalismo, el patriarcado, etc. y que también forman parte del cosmos interrelacionado. La responsabilidad con el *otro* sufre un cataclismo cuando aquel *otro* busca aniquilarme. En algún sentido este cuestionamiento implica mirar de nuevo los escenarios políticos de Sartre y Camus, pero con la sabiduría que nos transmiten las filosofías y luchas de otros pueblos del mundo.

²² Con estar en centro del mundo, Pato Pantoja se refiere a la palabra quechua *chawpi*. Veamos una cita al respecto: "(...) existen distintas fuerzas, como la pachamama o los Apus, que ligan al ser humano con el universo y lo colocan en el centro del mundo. (...) La palabra quechua para designar este fenómeno se llama 'chawpi', puede ser traducido como 'centro' pero en realidad hace referencia a una situación más amplia: estar en el *chawpi* significa tener seguridad a nivel cósmico. Esta seguridad se logra cuando los polos complementarios dentro de uno logran encontrar un equilibrio: por esta razón, estar sano es en quechua 'kushka kay', lo que significa estar juntos, estar quilibrado" (2015, p. 180).

Conclusiones: danzando el cosmos junto al Zumbayllu

Desde el principio de mi investigación, ha sido usual que las lectoras y lectores me formulen estas preguntas: ¿cómo es posible hablar de las formas de ser de los pueblos indígenas sin tener contacto directo con ellos?, ¿puede la literatura realmente acercarnos a la filosofía de vida de estas comunidades? La respuesta más genuina que me nace frente a estas preguntas es que mi relación con la literatura no ha sido la de investigadora frente a un objeto de estudio o una fuente de información, sino la de un ser sensible frente a otro; decir esto es una manera de honrar mi transformación a lo largo de estos años de estudio, transformación inspirada y reforzada por la literatura neoindigenista.

Mi acercamiento a estas novelas es una expresión más del principio de la *relacionalidad del todo* de la Filosofía Andina, según el cual ningún ser existe por sí mismo, sino que todos nos sostenemos, afectamos y construimos unos a los otros, humanos y no humanos. Mi conclusión es que, en ese *todo*, tanto yo como las novelas analizadas somos seres en relación. Desde esta perspectiva, no se trata de utilizar la literatura para hablar acerca de las comunidades indígenas sino de hablar con las novelas neoindigenistas, no para intentar capturar las representaciones existenciales que las componen sino para mover mi propio centro existencial, movimiento que yo no decido ni autorizo, sino que simplemente ocurre.

Si yo negara esta expresión del *principio de relacionalidad del todo*, mi interés seguiría siendo entender y traducir las formas de vida de las comunidades indígenas en categorías filosóficas, pero, llegado este punto de la investigación, creo que dicho objetivo resulta claramente falso e imposible, tanto para mí como para quienes me leen. No se trata solo de adoptar una postura ética en la que me rehúso a extraer información encriptada en las novelas neoindigenistas para luego decodificarla y exhibirla en un trabajo académico, sino de realmente reconocer que nadie tiene el poder de extraer los misterios del *otro*²³.

²³ La sanción del extractivismo en la academia contemporánea puede ser interpretada como una nueva expresión del colonialismo, en el sentido que se asume que es el académico el que decide frenar su paso y detenerse justo antes de develar al *otro*, es el buen académico el que se autolimita incluso cuando sabe que podría traspasar cualquier barrera y desnudar

Retomando las preguntas iniciales, pienso que, en efecto, las manifestaciones vitales de los pueblos andinos del Perú no están contenidas en las novelas que analizo, la literatura neoindigenista es algo diferente a las comunidades indígenas, sin embargo, ambas están afectiva y materialmente tejidas de hilos similares, hilos que también conforman mi cuerpo y mi manera de moverme en el mundo, lo hacían ya desde antes de iniciar esta investigación y lo hacen ahora en una nueva forma, una que se entrelaza con las categorías filosóficas de la Filosofía Andina y del existencialismo, y que adopta la forma y el tono de una investigación académica, en la cual busco reconocirme como autora.

Es desde este entrelazamiento que escribo esta sección, en la que intento acercarme al mundo cuestionando el espacio seguro del *ser* y abandonarme a la inmensidad de una existencia en *relación*, tarea que me resulta igual de seductora que difícil, puesto que mi eje y ancla para realizar dicha travesía es un cuerpo que desde siempre se me ha dicho que es autónomo y posee márgenes fijos y que, sin embargo – y afortunadamente –, siempre he sentido dislocado, atravesado por muchos otros seres. Un cuerpo disperso y nunca solo que batalla por construir certezas y ficciones que le permitan seguir viviendo y escribiendo. Un cuerpo *lisiado* como dice Arguedas para describir su condición de hombre mitad indio, mitad blanco, a veces académico y otras veces *runakuna* cantor de huaynos²⁴.

Las huellas y los espasmos de este encuentro con las literaturas neoindigenista y existencialista se sienten en los pequeños movimientos cotidianos que son las cosas que hago y digo; resulta difícil darles una forma concreta y presentarlas como conclusiones, sin embargo, lo hago con la fuerte convicción de que escribo desde el ser transformado e interrelacionado que soy, no hay posibilidad

a su objeto de estudio, diseccionar su cuerpo y exponerlo frente al público en toda su complejidad, ¡cómo si eso fuera posible!

²⁴ Arguedas inicia su libro *El zorro de arriba y el zorro de abajo* con la siguiente dedicatoria: “A Emilio Adolfo Westphalen y al violinista Máximo Damián Huamani, de San Diego de Ishua, les dedico, temeroso, este lisiado y desigual relato” (2015, p. 6). El libro, además de ser una de las obras maestras del escritor peruano, es objeto de numerosos análisis, ya que conjuga un relato de ficción con el diario y cartas personales de su autor, donde se aproxima a los motivos de su suicidio y se despide de sus seres queridos pocos días antes de morir.

de falsear dicha condición existencial. Así pues, en esta sección, busco construir un relato de aquel encuentro/entrelazamiento con la literatura; para ello, recupero las conclusiones parciales que he ido hilvanando en capítulos anteriores a fin de identificar, ya de manera más explícita, la dialéctica que existe entre las categorías de las novelas existencialistas y neoindigenistas que constituyen el eje de esta investigación: *ser, otro, verdad y libertad*.

Para efectos didácticos, voy a empezar explicitando cuáles son los puntos de comparación en los que me apoyaré:

1) El ser y la relación como dos formas de entender el mundo según el existencialismo y el neoindigenismo respectivamente, y de entenderme a mí misma en el mundo;

2) el reconocimiento del otro como aquel juego epistemológico de occidente que consiste en la objetivación de todo aquello que el ser soberano cree fuera de sí mismo (Viveiros de Castro, 2010, p. 41) y la revelación de la existencia del otro como una parte de mí;

3) la verdad como la elaboración de conocimiento moderno que sirva de herramienta de dominación del cosmos y negación de su magia (De la Cadena, 2018), y la verdad como revelación de máximo de intencionalidad en el mundo (Viveiros de Castro, 2010, p. 41), como interpretación del lenguaje simbólico del cosmos, para lo cual es necesario una sensibilidad particular/sensibilidad andina (Pato Pantoja, 2015, 162);

4) la libertad como decisión individual, como ejercicio proyectivo del ser individual, y la libertad como ser integrado, es decir, como el acto de reconocer y realizar las leyes que rigen el cosmos para lograr vivir en el centro del mundo, lo cual es identificado en la Filosofía Andina como *chawpi*, un estado del ser que se logra cuando los polos complementarios logran encontrar un equilibrio (Pato Pantoja, 2015, pp. 164-180)

Las cuatro categorías que aquí presento no son exclusivas ni del existencialismo ni del neoindigenismo. Los mundos narrados en las novelas que analizo y su disputa acerca de qué formas de vida son legítimas y qué otras ilegítimas son el resultado

de los procesos de colonización y resistencia que tejen el vínculo histórico entre Occidente y el Sur Global. Entre ambas literaturas y las formas que proponen para interpretar el mundo existe una tensión y una constante reformulación que se derivan de la lucha por el poder entre el discurso existencialista y el neoindigenista, las preguntas y respuestas que se lanzan uno al otro, cada uno construyendo y defendiendo una forma particular de ser en el mundo.

El diálogo que construyo entre ambas literaturas evidencia el desequilibrio y la retroalimentación que existe entre Occidente y el Sur Global, concretamente respecto a qué existencias son reconocidas con valor y qué otras no. Tanto para ejecutar la acumulación originaria como para perpetuar los actuales procesos de despojo y explotación, Occidente ha utilizado como herramienta el definir qué es el ser, quiénes encajan en tal descripción y quiénes son el *otro* del *ser*: el indígena, el negro, la mujer, lo no-humano, etc. Frente a tal dominación epistémica y económica, los pueblos del Sur Global gritan su existencia y reclaman un espacio/tiempo propio; no han permanecido impávidos sino que han reaccionado y resistido, también a través de la literatura, relato de ello es el neoindigenismo.

Particularmente, el diálogo entre neoindigenismo y existencialismo resulta interesante, ya que ambas literaturas reflexionan explícitamente acerca del sentido de la vida y elaboran una propuesta política de liberación frente a los aparatos de opresión, sin embargo, el neoindigenismo hilvana los hilos de la historia en un sentido distinto al que propone el existencialismo, y lo hace no solo desde el lugar de la otredad sino también desde la diferencia digna y autónoma. En las novelas neoindigenistas, se percibe no solo una respuesta frente a la degradación y deslegitimación de las formas de ser en el mundo de las comunidades indígenas, sino también una apasionada descripción de los mundos que construyeron y que siguen construyendo aquellas existencias diversas, en los cuales, la verdad, la rebeldía, la justicia y la libertad poseen diferentes connotaciones, incluso contrastantes a las categorías occidentales que tan fácilmente adoptamos como ejes de sentido en nuestra vida cotidiana sin mayor cuestionamiento.

Es cierto que el discurso occidental que repliega lo indígena hacia lo *otro* del *ser* es una fuerza estructurante del neoindigenismo, sin embargo, la propuesta

existencial y política de este último supera por mucho aquel límite. Las historias y los personajes de las novelas peruanas que analizo gritan ¡Nosotros somos! y no solo ¡Nosotros también somos! Así pues, la diferencia de sus formas de vida, aquellas que Occidente buscó dominar, persiste a la par que se transforma en el tiempo sin llegar a ser totalmente cooptada ni acallada por la violencia con la que se confrontan desde hace más de quinientos años. Siguiendo a Horkheimer y sus conclusiones acerca de la Teoría Crítica, diría que la propuesta del neoindigenismo nos llama a romper unas estructuras de pensamiento y de sensibilidad aceptadas por Occidente como únicas posibles e insertar a las personas en un modo diferente de relacionarse con ellos mismos y con los otros²⁵.

Por último, quiero señalar que a través de las novelas que analizo y los personajes en los que me concentro no busco hacer una defensa de la epistemología andina precolonial como la mejor posible; de hecho, junto con Nikita Dhwan, pienso que la opción más viable es reflexionar el mundo tal como existe ahora, es decir, abarcando los procesos de colonización y resistencia en su tensión constante e, intentando desde allí, criticar las estructuras de poder que someten y destruyen vidas a lo largo del mundo²⁶. Al mismo tiempo, siguiendo las reflexiones de Spivak, mi acercamiento al neoindigenismo no busca construir una versión subalterna de la historia ni concederles voz a las comunidades indígenas, lo cual

²⁵ Horkheimer, en su libro *Teoría Crítica*, expone a detalle cómo el sentir la violencia que el capitalismo ejerce sobre nuestras vidas y cuerpos puede conducir al cuestionamiento de su carácter totalitario y a la acción transformadora, la cual va de la mano con el pensamiento crítico y la elaboración teórica. Así pues, señala que la teoría esbozada por el pensar crítico es aquella que no obra al servicio de una realidad ya existente, sino que solo expresa su secreto; en cambio, el aferrarse al principio de que el pensamiento es una actividad fija en un reino cerrado en sí mismo dentro de la totalidad social implica una renuncia a la esencia misma del pensar (pp. 253-271).

²⁶ En su libro *Rescuing the Enlightenment from Europeans*, la teórica Nikita Dhwan, con el objetivo de recuperar los aportes teóricos y políticos del Iluminismo – no como práctica violenta de los imperios sino como movimiento filosófico – a las luchas de los grupos subalternos, enfatiza la necesidad de criticar las dicotomías en las que se afirma la existencia de realidades prístinas e intocadas por el colonialismo, así como de identidades cerradas a los procesos históricos de opresión y resistencia. Al contrario, afirma la autora, es necesario pensar los procesos de subjetivación que se tejen en un mundo postcolonial y, desde allí, reinterpretar y disputar categorías como justicia y libertad (2015).

resulta una práctica tan violenta como ingenua. Busco, más bien, ofrecer un relato de cómo las novelas neoindigenistas han contribuido a desanclarme de los discursos hegemónicos acerca de la existencia, la verdad y la libertad, ello a partir de reconocernos a ambos como seres interrelacionados y misteriosos, sin definiciones absolutas²⁷.

4.1. El ser y la relación

Años viviendo en la reproducción de la colonialidad del poder (Quijano, 2014) nos han enseñado que teorizar acerca de la relación entre *ser* y *otro* es un proceso frecuentemente utilizado como una herramienta de dominación; en realidad, no se busca acercarse al *otro* sino categorizarlo y encajarlo en la estructura de conocimiento moderno, la cual se sustenta precisamente sobre el binomio *ser/otro*, el que conoce y el que es conocido. La intención colonizadora de estos procesos de teorización impacta con la rebeldía inherente de los flujos vitales y relacionales, su inagotable transformación es siempre imposible de capturar. Y es en este flujo donde ubico también a las comunidades indígenas, a las novelas neoindigenistas y a mí, no de manera aislada sino relacional.

Esta forma de entender mi vínculo con la literatura neoindigenista ha sido fundamental en mi proceso de escritura. Me explico: si me asumo en el lugar de investigadora que puede llegar a conocer qué son las comunidades indígenas a través de las representaciones literarias sobre el *ser* y el *otro*, estoy afirmando, en algún sentido, que existe tal cosa como el *ser* y el *otro* en un sentido sólido, y que podemos tener acceso a ambos, sin embargo, una de las conclusiones más importantes de esta investigación es que dichas categorías resultan insuficientes e insípidas para abarcar la complejidad de las expresiones vitales que sostienen al mundo. Conuerdo con Glissant cuando señala que la invención del *ser* y el *otro* como categorías abstractas para dictaminar qué formas de vida tienen valor y qué

²⁷ En el mismo texto, Dhwon recupera numerosas veces a Spivak para discutir el problema del sujeto subalterno y el constante riesgo de esencialización e invisibilización que se corre al asumir que es posible otorgarle una voz. Dhwon se muestra de acuerdo con Spivak cuando esta última señala que la potencia política del sujeto subalterno radica precisamente en su subjetividad muda, la cual reta el poder que la racionalidad iluminista cree tener para descifrar a todos los seres del mundo (2015).

otras no, en efecto, es un acto de violencia, pero a la vez es una respuesta frente al terror que nos genera la opacidad del mundo y la de nosotros mismos, el tener que vivir en medio de los misterios e incertidumbres de la vida (2002, pp. 29-32).

La fuerza y la belleza del neoindigenismo radica en su capacidad para dar relato de esta inmensidad misteriosa en lugar de luchar con ella e intentar dominarla, sus personajes interpretan el mundo y su propia vida según el principio de *relacionalidad del todo*, es decir, no intentan reducir la existencia humana a un lugar de márgenes fijos desde el cual se despliega la autonomía y libertad individuales, sino que se reconocen como seres mágicos – al igual que las montañas, los ríos, las piedras, los animales, etc. – en constante intercambio de fuerzas y sentidos con todo lo que los rodea. Los personajes no humanos, a su vez, no son tratados como objetos de conocimiento sino como otras expresiones de la existencia junto a las cuales los humanos hacen y comparten el mundo, y que son capaces de modificar el curso de los acontecimientos. El neoindigenismo en lugar de rechazar el misterio, danza con él; no presenta certezas absolutas porque nada ni nadie tiene el poder de dictaminar qué es real y qué no, tan real puede ser la revolución armada de los indios como la complicidad de los ríos para liberar al pueblo de los hacendados²⁸.

El neoindigenismo describe las formas de vida de los pueblos indígenas y sus procesos de negociación y resistencia frente a las formas productivas capitalistas, y ello le concede un flujo y una maleabilidad que no se percibe en el existencialismo, el cual ofrece una visión rígida y cerrada de la existencia humana y neutraliza la agencia de cualquier existencia no humana. Frente a esta afirmación,

²⁸ En su libro, *Dialéctica del iluminismo*, los filósofos Max Horkheimer y Max Adorno desmenuzan la relación que existe entre el carácter totalitario del iluminismo y la dominación de la naturaleza. Los autores concluyen que el iluminismo es una suerte de angustia mítica vuelta radical, es decir, es el resultado de un profundo miedo al mundo – principalmente, a los seres no humanos – que el ser humano intenta resolver colocando al sujeto como medida de todas las cosas. La pura inmanencia positivista, que es su último producto, no es más que un tabú universal. No debe existir ya nada afuera, puesto que la simple idea de un afuera es fuente genuina de la angustia, señalan los filósofos alemanes (p. 17). A esta importante afirmación, hace falta añadirle que en filosofías como el neoindigenismo, el miedo que inspira el mundo no se resuelve en el ensimismamiento del sujeto ni en la construcción de un conocimiento tiránico, sino en la aceptación del misterio y la relacionalidad, tanto en un sentido existencial como ético. Es decir, no existen un único ser capaz de conocer el mundo, sino que la verdad del mundo se construye a base de un encuentro sensorial y afectivo entre seres diversos.

podría ofrecerse como contraargumento que el existencialismo no construye ninguna definición del *ser* sino todo lo contrario: apuesta por una existencia en movimiento que no puede ser cooptada por ninguna esencia previa. Sin embargo, al acercarnos al discurso narrativo y las historias narradas en las novelas de Sartre y Camus, lo que se observa es que el existencialismo sí está pensando formas muy particulares de ser en el mundo y sus reflexiones acerca de la existencia se mueven dentro de esos marcos políticos e históricos.

El existencialismo realiza una ruptura fundamental entre lo humano y lo no humano, los seres *para-sí* y los seres *en-sí*. En el neoindigenismo, esa ruptura no existe, ni son los humanos los únicos seres con agencia ni tampoco los cuidadores de una naturaleza sagrada, *tirakuna* y *runakuna* coexisten sin jerarquías (Marisol de la Cadena, 2018, p. 164). Es decir, la existencia de los seres no humanos tampoco puede ser aprehendida, ya que no es estática ni posee márgenes fijos, no obedece a una esencia previa, esta indeterminación no es exclusiva de los seres humanos. Al mismo tiempo, la interpretación de los seres humanos y no humanos en un sentido proyectivo, es decir, que se dan a sí mismos el *ser* en la existencia, tampoco coincide con la perspectiva neoindigenista, pues, a diferencia del existencialismo, la relacionalidad entre seres no es un puente que se construya sobre decisiones y voluntades individuales, más bien es el puente todo lo que existe.

Conviene en este punto retomar algunas conclusiones respecto al contexto histórico del nacimiento del existencialismo y del neoindigenismo. Mencioné en el segundo capítulo que las formas de existencia que observa el existencialismo son las de aquel ser humano que, despojado de sus asideros clásicos de sentido y arrebatado del tejido comunitario, se descubre solo y en peligro. La propuesta del existencialismo es enfrentar el dolor a través del reconocimiento de la libertad individual; una vez reconocida esta libertad, el sujeto puede comprometerse políticamente con la transformación de las circunstancias que lo rodean. El existencialismo quiere que caigamos en cuenta de la tragedia humana, que bailemos con la libertad y la muerte mirándolas a los ojos, que hagamos belleza del horror, que transformemos la angustia en acción política de resistencia frente a la injusticia y la devastación. No obstante, este proyecto vital políticamente

comprometido es decidido y ejecutado desde la asunción de un sitio de poder, el poder que otorga el saberse libre y responsable de sí mismo.

La forma en que el neoindigenismo aborda estos cuestionamientos existenciales es, en cambio, relacional. Ahora, no es que el indigenismo neutralice políticamente a los seres individuales, sino que precisamente no los entiende como individuales. Dado que, según el principio de *relacionalidad del todo*, ningún ser existe por sí mismo, sino que son muchos seres los que viven en él y viceversa, la idea de una libertad individual no es concebible. En términos corpóreos y afectivos, el ser individual tal como lo formula el existencialismo no existe en las novelas neoindigenistas. Si un comunero decide iniciar una revolución anticapitalista en defensa de la tierra, lo hace porque se siente parte de esta, sabe que su vida depende de ella, incluso si su cuerpo sobrevive al despojo de la tierra, sabe que en algún sentido él habrá muerto y, en otro, algo de esa tierra sobrevivirá en él. Lo mismo ocurre en la relación entre comuneros y comuneras; uno se sabe responsable del otro no porque obedezca a un mandato moral de empatía o compasión, sino porque no hay otra forma de ser en el mundo que en relación. Es en relación que se trabaja la tierra y se sostiene la vida, en igual medida que es en relación que se organiza la revolución.

Así formulado, lo que neoindigenismo y existencialismo entienden por ser humano y su relación con otros seres se deriva de las crisis vitales y las formas de supervivencia que caracterizaban los contextos del surgimiento de cada filosofía. En términos muy sencillos, podría decir que el neoindigenismo es una filosofía que surge de la guerra entre los pueblos indígenas y los procesos de extracción capitalista, tanto de sus territorios como de sus cuerpos; mientras que el existencialismo es una filosofía que nace de la guerra y la posguerra en Europa entre estados imperialistas. La relación desigual entre sujeto y Estado-Nación, entre Estados imperiales y colonias, entre hombres y mujeres está presente en ambos escenarios, pero la forma en que se está reorganizando el diálogo del ser humano consigo mismo y con otros seres es diferente. No busco en ningún sentido situar una lucha por encima de otra, sino colocarlas en diálogo a partir de las novelas analizadas en los capítulos anteriores.

En las novelas neoindigenistas, *El tungsteno* de Vallejo, *El mundo es ancho y ajeno* de Ciro Alegría, *Los Ríos Profundos* y *Todas las sangres* de José María Arguedas, los personajes están defendiendo sus cuerpos y sus territorios del capitalismo y su inserción en el mercado global; como motor de esa lucha, está el reconocimiento de un dolor y una rabia que hermana a todos los cuerpos de la comunidad, seres humanos y no humanos: el saberse desplazados de la categoría del ser de Occidente. Los comuneros y comuneras que protagonizan la literatura neoindigenista luchan con la negación del valor de su existencia, y con la reducción de los seres no humanos – montañas, minerales, piedras, árboles, ríos, etc. – a recursos naturales que pueden ser profanados y destruidos por el capitalismo. En *Los caminos de la libertad* de Sartre, encontramos, en cambio, personajes solos y tristes, arrebatados de su familia y su comunidad, forzados a librar batallas que no escogieron, en nombre de ideales que les resultan lejanos y que amenazan su existencia y su felicidad, son forasteros y desplazados que construyen un nuevo hogar en sí mismos, los límites de su hogar son los límites de un cuerpo individualizado.

En los relatos neoindigenistas se afirma que ninguna decisión es individual; todos los seres se mueven impulsados por una fuerza mayor que nace en un tiempo-espacio circular en el que no existen acciones individuales sino relacionales, incluso su impulso puede ser el encargo o el llamado de otro ser o de otros seres del pasado o del futuro, la acción de un comunero puede ser la mediación para la realización de un proyecto comunitario en el que además intervienen las montañas y los ríos. No existe, pues, un asentamiento en el ser individual como centro de poder y decisión. En cambio, los personajes de Sartre que lindan con la figura del héroe existencialista son seres humanos que se sostienen a sí mismos, incluso cuando se socorren unos a otros, lo hacen desde el amargo descubrimiento individual de su orfandad. Se tienen unos a otros no como seres relacionales sino como compañeros de batalla, como ejecutores de una misma estrategia política. Si alguno de estos compañeros de batalla decide, desde su libertad individual, abdicar de su compromiso político con el otro, en efecto, habrá consecuencias, pero están descritas por Sartre solo como ello: consecuencias de sus decisiones libres.

Ahora, aquella fuerza mayor que recoge el neoindigenismo no tiene que ver con trascendencia sino con el principio de *relacionalidad del todo*. Para comprender mejor esta afirmación, retomaré la definición de *pacha* que presenté en el análisis introductorio; *pacha* es una palabra quechua que significa todo lo que es, todo lo existente, es el universo ordenado en categorías espacio-temporales, cosmos interrelacionado o relacionalidad cósmica (Esterman, 2011, p. 157); *pacha* puede entenderse como universo, planeta, territorio, mundo, lugar, tiempo, hora, tierra o suelo (Ayay Chilón, 2018, p. 49). Pues bien, el movimiento de la *pacha* es la *relacionalidad del todo*. En este tejido complejo que es el cosmos interrelacionado, una decisión o un acto individual se entienden como la forma en que ciertos hilos son anudados o desanudados para sostener la trama. Se trata entonces de sentir la tensión de los hilos que me rodean y me constituyen, para saber cómo debo moverme, en qué dirección girarme, si anudar o desanudar; mi rango de movimiento depende de todo el tejido, incluso de las hileras que parecen más distantes.

En las novelas existencialistas, por el contrario, la trascendencia sí juega un rol importante. Sea cual sea la circunstancia presente que esté atravesando el cuerpo – pensemos por ejemplo en el agotamiento físico de los soldados franceses en *Los caminos de la libertad* – es la decisión libre de permanecer o modificar esa circunstancia presente lo que posibilita la trascendencia del ser que está decidiendo. Mientras que, para el neoindigenismo, se trata de sentir al cuerpo y dejarse guiar por las tensiones que lo atraviesan y constituyen; para el existencialismo, se trata de romperlas. La ruptura, no obstante, es en las novelas existencialistas un acto libertario; recordemos al tipógrafo que decide romper la norma de la guerra hacia el final de *Los caminos de la libertad* y declara que “solo quiere ser feliz” o el abrazo de los soldados franceses para resistir la violencia de los alemanes. Sin embargo, pienso que esta identificación de la ruptura ya no como un acto de trascendencia sino de inmanencia es un elemento sorpresivo en el discurso narrativo de la novela de Sartre, de hecho, lo identifico como el único momento que no encaja con la propuesta de trascendencia que encarnan los demás personajes, quienes continuamente justifican sus actos en la necesidad de ejecutar el proyecto político de liberación.

Este conjunto de puntos de encuentro y desencuentro entre neoindigenismo y existencialismo conduce a reflexionar una diferencia en lo que podría llamar el estado de apertura existencial. En las historias narradas por el neoindigenismo, los personajes humanos y no humanos están luchando por ser reconocidos como seres cuya existencia importa y vale por sí misma, no como conjunto de recursos, no como categoría discursiva de la modernidad; así pues, no solo está en juego su libertad o la construcción de un sentido de vida desde la libertad, sino la posibilidad de su existencia fuera y más allá del lugar del *otro* en que el *ser* occidental los ha ubicado. En cambio, los personajes de las novelas existencialistas parecen haber descubierto una verdad primigenia acerca de su condición ontológica: son libres y responsables de sí mismos, su existencia no tiene justificación, sino que tan solo es. Este descubrimiento es su punto de partida y su anclaje en el mundo.

Al mismo tiempo, las novelas neoindigenistas son enfáticas al señalar que la lucha de los pueblos indígenas no se hace en nombre de una existencia individual sino desde el reconocimiento de la pertenencia al *todo*. Así pues, la libertad individual no es el descubrimiento fundamental ni el anclaje en el mundo para los personajes neoindigenistas; el marco de reflexión para atravesar la crisis existencial de los pueblos indígenas recae precisamente sobre el *principio de relacionalidad del todo* y el reconocimiento de un cosmos interrelacionado en el que todas las existencias son importantes y que no puede ser gobernado desde un sitio de poder individual. Sin embargo, es una lucha que se libra en medio de una serie de convulsiones y ambigüedades, y esto amplía el rango de posibilidades de reflexión, a esto me estoy refiriendo con estado de apertura existencial.

Al ser golpeados por el dolor y la injusticia, los pueblos indígenas rechazan las estructuras políticas y económicas del capitalismo y el Estado-Nación. Algunos personajes buscan ocupar el sitio de poder de los hacendados y empresarios, mientras que otros reconocen la violencia fundacional de dicha estructura y más bien buscan destruirla; ambos, sin embargo, saben que no hay forma de regresar a un tiempo precolonial o precapitalista. Los personajes del neoindigenismo están atravesando una reformulación de su lugar en el cosmos interrelacionado, esta es una crisis que tiene que ver con el espacio y el tiempo, con los muertos y los vivos,

con los humanos y los no humanos. Paralelamente a la disputa por el poder, en las novelas neoindigenistas, se plantea un diálogo que no solo interpela y critica al discurso hegemónico de occidente, sino que está movilizando la autoconcepción de los pueblos indígenas ¿Quiénes son los pueblos indígenas frente a ellos mismos en un mundo capitalista?, ¿cuál es su labor en el cuidado del cosmos interrelacionado del que son parte?, ¿hay forma de concebirse como seres individuales en este cosmos interrelacionado?

Estas preguntas incluyen una reflexión acerca de la libertad individual pero no se reducen a esta, pues ello implicaría una limitación de las posibilidades, al contrario, hay una tensión constante con el reconocimiento del cosmos interrelacionado. En dicho contexto, las historias narradas por el neoindigenismo se preguntan qué pasa cuando el equilibrio de este cosmos es amenazado y las muchas existencias que lo componen son negadas y mediatizadas, qué pasa si las dinámicas económicas y políticas niegan el reconocimiento de la *relacionalidad del todo* como condición de la vida, qué pasa si las condiciones de reproducción de la vida han cambiado para siempre, qué pasa cuando en un cosmos interrelacionado se presenta a la libertad y el poder individuales como las únicas propuestas políticas para la resistencia frente a la violencia capitalista.

4.2. El otro afuera y dentro de mí

En *Los caminos de la libertad*²⁹, Sartre nos presenta un sujeto que se descubre a sí mismo a través de la mirada del *otro*. En el primer tomo, *La edad de la razón*, la relación *ser/otro* se desarrolla principalmente a partir del vínculo entre Mateo, personaje principal, y Marcela, su pareja, quien se encuentra embarazada de él. Mateo busca obligar a Marcela a abortar y, como resultado del conflicto de deseos e intereses entre ambos, Mateo cae en cuenta de que no existe solo, que esa otra, Marcela, puede afectarlo y puede ser afectada por él. Sartre nos narra dicho descubrimiento de la siguiente manera:

²⁹ En el segundo capítulo de este trabajo, desarrollé con detalle los puntos de encuentro entre *Los caminos de la libertad* y *El ser y la nada*, por lo cual, es en dicha sección donde pueden encontrarse mayores referencias de la obra teórica de Sartre.

Estaba solo. Y se detuvo traspasado: eso no era cierto, no estaba solo. **Marcela no lo había soltado, pensaba en él** (...) La conciencia de Marcela había quedado allá, llena de desgracias y de gritos, y Mateo no la había dejado: él también estaba allá, en la habitación rosada, desnudo y sin defensa ante esa pesada transparencia, más molesta que una mirada (1970, p. 23)

A través de la relación entre Mateo y Marcela, Sartre desarrolla a un *otro* que existe a la par del *ser*, que no es un elemento de su conciencia ni una representación a la que accede a través del conocimiento, sino un *otro* de carne y hueso, un *para-sí* que observa a la vez que es observado y que tiene la capacidad de afectar a su observador. Así pues, Mateo encarna aquel deseo de soledad y autonomía del *ser* que es interpelado por la libertad y la responsabilidad con el *otro*. Mateo desearía poder desprenderse de la presencia de Marcela, de su embarazo y, más aún, de su negativa a abortar, sin embargo, Marcela no es un objeto sino un ser humano como él, y, desde su agencia, perturba la existencia individual de Mateo. La historia entre ambos amantes culmina cuando Mateo elude su responsabilidad con Marcela y no vuelve a buscarla, no obstante, la única consecuencia de dicha decisión es el reproche moral con el que cargará Mateo hasta el final de la historia.

En el segundo tomo, *El aplazamiento*, la relación *ser/otro* alcanza una nueva dimensión, ya que esta vez Mateo enfrenta la decisión de enrolarse como soldado y participar de uno de los enfrentamientos de la Segunda Guerra Mundial o huir. El dilema es presentado por Sartre como una elección entre comprometerse o no con el contexto histórico que está atravesando el mundo en ese momento, es decir, el mundo en guerra, lo cual, a la vez, significa asumir o no una responsabilidad con las vidas que están siendo afectadas por el conflicto bélico. Finalmente, Mateo decide no huir y se presenta como soldado, sin embargo, no lo hace desde la convicción de resistencia frente a la guerra sino, una vez más, justificando la inevitabilidad de los acontecimientos, en medio de los cuales afirma que él solo se deja llevar. No obstante, hacia el final del segundo tomo, el velo de la condición

existencial de Mateo termina por recorrerse y Sartre nos relata el momento preciso en que se reconoce a sí mismo libre y responsable con las siguientes palabras:

Yo soy mi libertad (...) Ya nada era suyo, la guerra labraba la tierra, pero eso no era ya su guerra. Estaba solo en ese puente, solo en el mundo y nadie podría darle órdenes. **Soy libre para nada**, pensó con cansancio. (...) Partir, quedarse, huir: no eran esos actos los que pondrían en juego su libertad. Y, sin embargo, **era menester arriesgarla**. (pp. 294-296)

Mateo descubre que es libre de escoger y de arrojarse en cualquier proyecto político, no está obligado a nada, ninguno de sus actos obedece a una justificación previa, no existe tal cosa como dejarse llevar por la historia, sino que él mismo es sujeto hacedor de la historia. Desde su libertad individual, Mateo puede decidir comprometerse o no con el cuidado de los otros que están sufriendo el dolor de la guerra y aquella responsabilidad, en lugar de impulsarlo a actuar o hacerlo sentir acompañado por otros seres que están sufriendo algo similar a él, lo desconcierta y paraliza, lo sume en una soledad aún más profunda. Al igual que con Marcela, la existencia del *otro* pone en jaque a Mateo: sabe que no está solo y que hay otros que están muriendo y sufriendo en la guerra, sin embargo, no está obligado a asumir responsabilidad con aquellos, puede hacerlo únicamente si así lo desea.

La existencia del *otro* como un *para-sí* del cual también somos responsables es una carga demasiado pesada para Mateo, la amargura que caracteriza al personaje a lo largo de toda la novela parece tener origen en, precisamente, el descubrimiento de *otro* cuya presencia lo inhibe de seguir siendo él mismo. Esta forma de entender la relación entre ser/otro es descrita también en *El ser y la nada* a propósito de la categoría filosófica de *ser-para-otro*:

Todo lo que vale para mí vale para el prójimo. Mientras yo intento liberarme del dominio del prójimo, el prójimo intenta liberarse del mío; mientras procuro someter al prójimo, el prójimo procura someterme. No se trata en modo alguno de relaciones unilaterales con un objeto-en-sí, sino de relaciones recíprocas e inestables. Las descripciones que siguen han de ser enfocadas,

pues, según la perspectiva del conflicto. **El conflicto es el sentido originario del ser-para-otro.** (1984, p. 384)

No sorprende que, en la novela, se desarrollen ideas similares: una vez que Mateo toma consciencia de que existe *otro* que lo observa, le es imposible volver a sentirse sí mismo, se siente constantemente invadido por otras presencias. La angustia que le genera a Mateo el saberse libre y responsable en un mundo que comparte junto a otros seres *para-sí* se extiende hacia el tercer tomo de la novela, *La muerte en el alma*, donde Sartre describe la muerte de este personaje llena de odio y resentimiento hacia sí mismo, disparando contra los soldados alemanes y reprochándose el no haberse apoderado de su libertad en ningún momento de su vida. Furioso, Mateo decide apropiarse por única vez de su libertad y disparar a quemarropa contra los alemanes, Sartre narra que cada disparo representa para Mateo un proyecto en el que decidió no arriesgar su libertad, su última frase es “El mundo saltará en pedazos y yo con él” (1970, p. 192).

El fin de este personaje nos ofrece una imagen interesante: allí está Mateo ejerciendo por única vez su libertad al intentar asesinar a los soldados alemanes y, a la vez, ellos buscan asesinarlo. El lugar en el que la novela deja a esos *otros* nos dice mucho acerca de cómo entiende Sartre la relación *ser/otro*, es decir, los *otros* son aquellos a quienes Mateo siempre rechazó y temió, que nunca fueron descritos en la novela como compañeros de lucha o hacedores de un proyecto común de liberación, sino siempre como enemigos, siempre fuera de él mismo. Incluso con Marcela, su pareja, jamás tejó un vínculo de incorporación real a su campo ético, al contrario, la dejó siempre fuera de su toma de decisiones. Para Mateo es una herramienta vital el trazar un límite entre él y los *otros*.

Es cierto que, en *Los caminos de la libertad*, Sartre trabaja en la desoberanización de la conciencia, es decir, en cuestionar la ilusoria soberanía de la propia conciencia como fundamento del sentido del *ser* y de los valores del mundo (Savignano, 2022, p. 284). Sin embargo, al momento de incluir al *otro* en la toma de decisiones del sujeto y en el impacto de sus acciones, lo hace siempre dentro de los marcos de su existencia individual proyectiva, en la medida que el *otro* no

determina al sujeto a actuar en ningún sentido específico; la vida y los intereses del *otro* están a una distancia suficiente del sujeto como para ser o no considerados por este al momento de decidir y actuar. Es un *otro* que está fuera del sujeto. En dicho contexto, los actos de responsabilidad con el *otro* solo pueden justificarse en un desprendimiento compasivo del ser individual, una inclinación hacia el costado de su centro para comprometerse con el dolor del *otro*.

En el discurso narrativo de *Los caminos de la libertad*, Sartre afirma a un *otro* que está en el centro del *ser*; sin ese *otro*, el reconocimiento como *ser* sería imposible. Sin embargo, lo que percibo es que esto cambia una vez identificada la condición ontológica del *ser*. Al momento de construir un comportamiento político, el *otro* vuelve a estar fuera del *ser*. Concuero con Alves cuando señala que tal formulación del *ser/otro* conduce a entender las relaciones intersubjetivas como un sombrío cuidado obsesivo del yo consigo mismo, lo cual obstaculiza la posibilidad de lazos de socialización y de entendimiento del mundo a través de una categoría plural, es decir, a través de un nosotros. Consecuente con su crítica al *ser-con* otros (Mitsein) heideggeriano, Sartre dirá que el “nosotros” o es un nosotros-objeto, por tanto, una formación sólo visible desde el exterior, o, cuando se trata del nosotros-sujeto, será un fenómeno puramente psicológico sin consistencia ontológica (Alves, 2012, pp. 18-21).

La distancia que toma Sartre de Heidegger es muy sugerente. Recordemos que, para Sartre, Heidegger, en su intento por hacer salir a la realidad humana de su soledad, formula una relación de dependencia ontológica entre yo y el *otro*. En realidad, señala Sartre, la existencia del otro es un hecho contingente e irreductible; uno se encuentra con el *otro* y no lo constituye (1984, p. 278). Hay dos conclusiones en *El ser y la nada* que recaen sobre este aspecto y llaman particularmente mi atención. Así pues, el filósofo francés señala que la existencia de los otros no es una consecuencia que se pueda derivar del *para-sí*; es un acontecimiento primero, ciertamente, pero de orden metafísico, es decir, que depende de la contingencia del ser (1984, p. 324) y, al mismo tiempo, afirma que la pluralidad de conciencias es una facticidad irreductible, que en ella hemos encontrado la contingencia fundamental y no podemos responder sino con un “es así” (1984, p. 328). Pienso

que, en la afirmación de la existencia del *otro* como un hecho contingente e irreductible, se sugiere la dependencia ontológica entre los *para-sí* del mundo.

El mundo es así, un mundo de muchos, y no es de otra manera, afirma Sartre (1984, p. 328), y, Heidegger, a su vez, señala que la condición del *ser* en el mundo es el *ser con otros* (2018, p. 135), sin embargo, el anclaje de ambos pensadores en la filosofía occidental limita el potencial de estas afirmaciones. El neoindigenismo se lanza a la exploración de esta condición existencial de un mundo que se rige según el *principio de la relacionalidad del todo*. ¿Qué pasa si, al contrario de Sartre y Heidegger, reconozco una dependencia ontológica del ser y el otro?, ¿qué pasa si reconozco que no es posible establecer un límite ontológico entre el ser y el otro? Esta reformulación de la relación *ser/otro* le da un giro fundamental a la comprensión de la existencia, puesto que el hecho contingente ya no es el *ser* ni el *otro* sino la relación. El mundo es un cosmos interrelacionado y no es de otra manera.

Si partimos de la relación como hecho contingente, podemos hablar de un ser cuyo movimiento alcanza el latido del corazón de otro ser, de tal manera que influye en su ritmo vital y ya no es posible desligar uno del otro, y lo que resulta irreductible es la relación. Tal es la interpretación de la vida que propone el neoindigenismo, las categorías que está reflexionando y moviendo a través de las historias narradas y los discursos narrativos no son la del ser y el otro, sino las de la relacionalidad, tanto entre seres humanos como entre estos y los seres no humanos. En las novelas *Los Ríos Profundos* (1958) y *Todas las sangres* (1954) y el cuento *La agonía del Rasu Ñiti* (1961) de José María Arguedas, encontramos una clara ilustración acerca de la relacionalidad del todo de la Filosofía Andina. Voy a tomar un fragmento del primero de los mencionados textos para continuar hilvanando este argumento.

Ernesto, protagonista de *Los Ríos Profundos* y *alter ego* del autor, es un adolescente de catorce años que acompaña a su padre abogado por diversas ciudades del Perú en búsqueda de trabajo. Finalmente, se establecen un tiempo en Abancay, ciudad de Apurímac, y Ernesto empieza a estudiar en una escuela católica donde conoce otros adolescentes que, al igual que él, encarnan el proceso de transformación que está atravesando el país. Ernesto es un niño de piel blanca que

fue criado por la servidumbre india en la hacienda de su madrastra, donde pasó sus primeros años de vida. El primer idioma que Ernesto aprendió es el quechua, las primeras mujeres que amó fueron indias, el trabajo en la tierra y las fiestas indias le enseñaron a Ernesto el goce de la vida, al mismo tiempo, los primeros dolores que sufrió fueron los de la explotación y la humillación de los indios e indias que amaba. En la escuela católica a la que asiste, Ernesto conoce adolescentes mestizos igual que él, de familias aristocráticas, empresariales y obreras, algunos de ellos hablan en quechua y abrazan las prácticas de la vida indígena, mientras que otros desprecian profundamente el mundo andino, lo califican de “brujería”, de “salvajismo”, de “ignorancia”. Un día, un compañero de clase, Antero, lleva a la escuela un *Zumbayllu* – trompo o pequeño juguete artesanal de madera que aun utilizan los niños de los pueblos andinos – y, liberándolo de su cuerda de hilo perfectamente envuelta, lo arroja en los aires y lo hace bailar. Al verlo girar sobre su eje, Ernesto dice:

El canto del *zumbayllu* se internaba en el oído, avivaba en la memoria la imagen de los ríos, de los árboles negros que cuelgan en las paredes de los abismos. (...) Para mí, era un ser nuevo, una aparición en el mundo hostil, un lazo que me unía a ese patio odiado, a ese valle doliente, al Colegio. (2014, pp. 242-243)

Después de haber conocido la magia del *zumbayllu*, Ernesto es retado a una pelea por el Flaco, un compañero de la escuela. Los amigos del Flaco, Lleras y Valle, intentan reducir moralmente a Ernesto diciéndole que carga con la nostalgia de los indios y que eso lo inhibe de ser un buen contrincante. Pero la danza del *zumbayllu* le da a Ernesto la fuerza necesaria para no perder el goce de la vida y su conexión con la misma. Hacia el final del capítulo, Ernesto dice:

Encordelé mi hermoso *zumbayllu* y lo hice bailar. El trompo dio un salto armonioso, bajó casi lentamente cantando por todos sus ojos. Una gran felicidad, fresca y pura, iluminó mi vida. Estaba solo, contemplando y oyendo a mi *zumbayllu* que hablaba con voz dulce, que parecía traer al patio el canto de todos los insectos alados que zumban entre los arbustos floridos. (...) Y bailé buscando un paso que se pareciera a su pata alta. Cuando tocaron la campanilla para

despertar a los internos, yo era el alumno más feliz de Abancay. (...) ¡Al diablo el Lleras, el Valle, el Flaco! ¡Nadie es mi enemigo! ¡Nadie, nadie! (2014, pp. 265-266)

En esta imagen de la novela, en la que el goce de la vida se asocia al juego y a la relacionalidad entre los seres humanos y no humanos, entre Ernesto y el *zumbayllu*, me pregunto ¿Qué produce en Ernesto la danza del *zumbayllu*?, ¿de dónde viene su poder y cómo lo transmite a Ernesto? El analista literario dedicado a la obra de Arguedas, Cornejo Polar, nos dice al respecto que “El *zumbayllu* tiene sentido similar al de los ríos, los caminos, las aves. Es respuesta a los espacios cerrados”, como el patio de la escuela (1997, p. 105). Es decir, el *zumbayllu* es un recordatorio del cosmos interrelacionado y del estado de apertura existencial de Ernesto; un movimiento pequeño que recuerda el movimiento poderoso de la vida, la fuerza de Ernesto nace al reconocerse como parte de un todo que va mucho más allá de una pelea o de la acusación constante de sus compañeros de ser un indio blanco y nostálgico.

El reconocimiento de su pertenencia al cosmos interrelacionado no desvanece el dolor que Ernesto está sintiendo, sino que lo inspira al movimiento, a no permanecer anclado en la rumiación del odio y la tristeza. Observando la danza del *zumbayllu*, Ernesto experimenta lo que Savignano llama el proceso de desoberanización, pero en un sentido muy diferente al descrito por Sartre en *Los caminos de la libertad*: Ernesto no se descubre como un ser individualmente libre y solo sino como un ser interrelacionado, cuyo poder brota de los ríos, de los árboles, de los comuneros de su pueblo, de la danza, etc. estos otros con los que Ernesto comparte el mundo habitan dentro de él y potencian su fuerza vital. Los personajes de las novelas neoindigenistas no parten de asumirse como seres individuales y absolutos para luego reconocer la existencia y la libertad de los otros, sino que desde el inicio son con los otros y su seguridad ontológica se construye sobre la confianza en el cosmos interrelacionado al que pertenecen.

Savignano concluye que, en Sartre, la presencia del *otro* es una ocasión para que yo reconozca mi finitud y la injustificabilidad de mi existencia, es más, no solo revela mi facticidad sino que la constituye al concederme una dimensión de ser

cósica y establecer límites de mi campo de acción (2022, pp. 284-285). Sin embargo, para el neoindigenismo, el *otro* no me limita, sino que me expande, multiplica mis posibilidades existenciales. Yo me acerco al *otro* y el *otro* se acerca a mí no solo a través de la *mirada*, sino que existimos uno dentro del otro, si pierdo o niego esa condición existencial, me destruyo. La relación entre seres para el neoindigenismo es gaiática en el sentido descrito por Casilda Rodrigáñez, es decir, entendiendo la vida como un *continuum gaiático* en el que nada está suelto sino todo vinculado, las relaciones entre los seres no son arbitrarias, sino que tienen un sentido vital (2004, p. 70)³⁰.

En las tres secciones de *Los caminos de la libertad*, se describe la soledad como una condición de los seres humanos que, en un sentido, resulta dolorosa, pero en otro sentido es fuente de potencia: los personajes toman su fuerza de acción al saberse solos y totalmente responsables de sus vidas. En las novelas neoindigenistas, al contrario, se relata la imposibilidad de estar solos. Nunca estamos solos pues existimos en relación. Nuestros movimientos son expresión del cosmos interrelacionado. Esto no significa que los personajes no tengan voluntad propia o capacidad de decisión, sino que sus decisiones y sus actos no nacen de un centro de poder individual y absoluto. Si no podemos ser algo diferente a seres interrelacionados, cualquier decisión que tomemos y acto que ejecutemos conservará dicha cualidad. El origen y las consecuencias de mis actos atañen a los otros no solo en un sentido moral sino existencial.

En el neoindigenismo, el *otro* no es una presencia exterior a mí sino una existencia que forma parte de la mía y respecto a la cual no puedo trazar una línea divisoria, pues ambas están entreteladas en la gran trama del cosmos

³⁰ En las llamadas Conferencias de Lindisfarne, se presentó y discutió el trabajo de los científicos Lovelock y Margulis respecto al término *gaia*, el cual fue retomado del Neolítico para designar a la superficie de la Tierra (el aire, la corteza y los océanos) como ente orgánico, como unidad viva. A la escritora feminista Casilda Rodrigáñez, quien además ha trabajado como partera, este término le resulta útil para visibilizar que todos los procesos vitales interrelacionados se realizan en la Tierra, y forman parte de un mismo impulso autopoyético, auto-organizativo y autorregulador. No es que haya seres vivos que ‘pueblan’ la Tierra; es que todos los seres vivos somos una parte de la Tierra viva; somos un momento de los ciclos de Gaia, un remanso de flujo gaiático. Un flujo que no es nada etéreo o sobrenatural, sino un flujo material totalmente identificado (2004, p. 29).

interrelacionado, como si se tratara de las hebras de una madeja de hilo. Me encuentro unida a los otros a tal punto que sus ritmos vitales definen el latido de mi corazón. Así entendida la relación entre los seres del mundo, la posibilidad de conocer al *otro* a través de un proceso de objetivación de todo aquello que el ser soberano cree fuera de sí mismo resulta absurdo (Viveiros de Castro, 2010, p. 41). Si el *otro* no está fuera de mí sino dentro, tanto yo misma como el *otro* continúan siendo opacos frente a mis ojos. La única manera en que puedo acceder al *otro* es a través de mí misma, pero no en un sentido racional sino sensorial y afectivo. Es en el transcurrir de mi existencia que siento a los otros, de la misma manera en que Ernesto se descubre a sí mismo como un ser interrelacionado mientras baila junto al *zumbayllu*.

Sé que la obra de Sartre puede ser interpretada de maneras muy diferentes a la que estoy proponiendo, sin embargo, lo que intento hacer en esta sección es recuperar puntos muy específicos del discurso narrativo de *Los caminos de la libertad* que me parecen útiles para elaborar una reflexión contemporánea acerca de cómo y en qué medida, en este espacio/tiempo del pensamiento occidental, es decir, los años circundantes a la Segunda Guerra Mundial, se está reformulando la existencia y la relación *ser/otro*. De las muchas corrientes de pensamiento que abordan esta reformulación, estoy recuperando particularmente el existencialismo – específicamente de Sartre y Camus –, ya que considero que su propuesta filosófica fue, en su momento, una crítica importante al pensamiento occidental y su política de guerra.

No obstante, el llamado del existencialismo al compromiso con la vida propia y de los otros resulta limitado cuando lo contrastamos con filosofías como el neoindigenismo que nos relatan las luchas de los pueblos del Sur Global frente a la violencia epistémica y económica de Occidente. El neoindigenismo es el conjunto de preguntas y respuestas que el existencialismo no pudo completar, y si lo intentó lo hizo imaginando al *otro* como algo muy distinto a lo que realmente se encarna y vive en los pueblos colonizados. El *otro*, en el neoindigenismo, no es reducido a un elemento del binomio *ser/otro* que está a la base de la filosofía occidental y cuya presencia se siente como una invasión o una reducción de la libertad individual. El

otro, en las novelas neoindigenistas, es fluido y abierto, adquiere diferentes colores y texturas, diferentes intensidades y temporalidades, bien puede ser una comunera, un hacendado, un río o un *zumbayllu*; no es un *otro* accesible y del todo separable de mí misma, incluso si es un *otro* que busca dominarme, siempre habrá algo de ese *otro* que me habita y constituye, algo de su ritmo que late en mí.

Producto de la comparación entre estas dos literaturas, se evidencia que los personajes que el existencialismo propone como sujetos encargados de la transformación de la historia aún están anclados en el lugar del *ser* que Occidente construyó para ejecutar y sostener el despojo de vidas humanas y no humanas en el Sur Global. Los pueblos indígenas en flujo relacional con estas fuerzas humanas y no humanas, abiertos al movimiento que provoca el encontrarse en permanente lucha con la explotación y el despojo, nos revela la rigidez del *ser* del existencialismo, el cual permanece enquistado en un autoreconocimiento ensimismado, una racionalidad limitada y una libertad como centro de poder individual, cualidades que, además, son reconocidas únicamente a los seres humanos. El neoindigenismo ilumina aquellos rincones de misterio e incertidumbre de los que nos habla Glissant y que el existencialismo teme explorar, pues hacerlo implicaría renunciar a su sitio de poder hegemónico (2002, pp. 29-32).

4.3. Verdad y sensibilidad andina

Quiero empezar esta sección con una pregunta fundamental, ¿cómo es posible sentir al *otro* sin ser el *otro*? El neoindigenismo contestará que no existe una línea divisoria entre ambos, sino que estamos unos dentro de otros, dado que la dinámica del mundo es la relacionalidad. Así pues, no se trata de mirar y pensar al *otro* desde la distancia sino más bien de sentirlo; me siento a través del *otro* y siento al *otro* a través de mí. En *Los caminos de la libertad* de Sartre, al contrario, el encuentro con el *otro* es una revelación de mi propia condición ontológica como ser *para-sí* que no tiene esencia predefinida, sino que se da a sí mismo el *ser* en la existencia; a través de la *mirada* del *otro*, me identifico a mí mismo como un ser libre y responsable de mis decisiones y actos, capaz de afectar y de ser afectado, un ser que *es-en-el-mundo* junto a otros *para-sí*. El encuentro con el *otro* que relata Sartre empieza y

termina en el sí mismo, es una suerte de trazo de mi lugar en el mundo y mi individualidad, y un vislumbramiento de lo que puedo hacer desde allí para transformar el estado de las cosas.

El analista literario Pato Pantoja señala que identificar aquella relacionalidad de la que nos habla el neoindigenismo requiere la interpretación del lenguaje simbólico del cosmos, para lo cual es necesario una sensibilidad particular/sensibilidad andina (2015, p.162). Esta forma de autoperibirme y percibir a los otros habilita, a su vez, la construcción de una verdad que se descentra de mis intereses individuales y se abre hacia el mundo, que se disloca a partir del contacto con esas otras fuerzas e intencionalidades que conforman el flujo de la existencia. En esta sección, contrastaré estas rutas de construcción de la verdad con aquellas que proponen las novelas existencialistas, en las que el encuentro con el *otro* nunca llega a salvar la distancia entre dos seres *para-sí* que se afirman individuales y totalmente libres, y, por tanto, se habla de una verdad que se construye desde un centro de poder individual, una verdad ensimismada y que, vestida de un ropaje filantrópico y humanitario, no alcanza a reconocer su potencial tiránico³¹.

En principio, para intentar comprender qué es esta sensibilidad andina y compararla con el vínculo entre *ser* y *otro* que propone el existencialismo, regresaré al fragmento citado acerca del *zumbayllu*. Cuando Arguedas nos relata la reacción de Ernesto frente al pequeño juguete de madera, lo que hallamos es la relacionalidad en movimiento: Ernesto siente respeto y temor frente al *zumbayllu*, pero principalmente se encuentra extasiado por su danza. A Ernesto lo maravilla el giro del *zumbayllu* porque se ve a sí mismo en su baile, no se trata de un poder

³¹ En la *Dialéctica del iluminismo*, Horkheimer y Adorno afirman que el carácter totalitario del iluminismo se evidencia en su criterio de exclusión, es decir, todo lo que no se adapta al criterio de cálculo y utilidad es, a sus ojos, sospechoso; así pues, el iluminismo se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres, pues el dictador sabe cuál es la medida en que puede manipular a estos. El surgimiento del sujeto se paga con el reconocimiento del poder como principio de todas las relaciones, concluyen los autores (pp. 9-11). Considero pertinentes las reflexiones de la Teoría Crítica para mi investigación, debido a que, aunque es cierto que el existencialismo busca tomar distancia del sujeto y la razón que estructura el iluminismo, no se aleja demasiado de sus fundamentos antropocéntricos, individualistas y binarios (mente/cuerpo; razón/emoción; ser/ otro) para interpretar el mundo.

exterior que asusta e intimida, sino de la imagen de su propia potencia. Imitar la danza de este juguete significa escuchar el llamado del cosmos interrelacionado y renunciar a la mentira de la individualidad para reconocerse a sí mismo como un ser en el que confluyen muchos otros seres.

Interpreto este *reconocimiento* al que accede Ernesto mientras danza en un sentido relacional, es decir, como la revelación de una vida que es un flujo vital en el cual participan multiplicidad de intencionalidades y temporalidades, lo cual maravilla al protagonista a la par que lo hace sentir poderoso y acompañado. El elemento fundamental en esta revelación es que Ernesto no podría experimentarla si únicamente observara al *zumbayllu* desde lejos, es necesario que baile junto a él. Así pues, la *mirada* que Sartre define como aquello que tiende el vínculo con el *otro* pero, a la vez, lo mantiene siempre distante es cuestionada por la sensibilidad andina de Arguedas, a la que este describe como una danza conjunta que posibilita el encuentro con el *otro* en términos gaiáticos, es decir, Ernesto no reconoce al *zumbayllu* como un afuera, sino que se siente vinculado al pequeño juguete de una manera concéntrica y no lineal, no es el encuentro de un ser frente a otro sino de su relacionalidad.

Ahora, el asunto del *reconocimiento* es polémico y desata diferentes interpretaciones, más aún cuando se utiliza esta categoría para hablar acerca de los grupos subalternos. Es decir, si afirmo que Ernesto se reconoce a sí mismo y al *otro* – en este caso, al *zumbayllu* – como seres interrelacionados a través de la danza conjunta, sé que esto puede entenderse como la ratificación de que Ernesto se identifica como el sujeto no occidental, el niño mitad blanco y mitad indio que siente y piensa de manera no racional y, más bien, mítica; Ernesto pasaría a ser todo aquello que el mundo blanco imagina que es y espera que sea. Dicha forma de entender el *reconocimiento*, en lugar de honrar la autonomía de los pueblos indígenas y su filosofía, los coloca en el lugar que Occidente busca asignarles para minimizar su potencial existencial y político³².

³² Al respecto, el filósofo y sociólogo alemán, Alex Honneth, señala que el reconocimiento de los integrantes de los grupos marginalizados de la sociedad: las mujeres, los negros, los pueblos indígenas, etc. puede asumir efectivamente la función de aseguramiento del

Frente a ello, me parece útil retomar las palabras del analista de Arguedas, Cornejo Polar, quien entiende el *reconocimiento* como recuperación, así pues, señala que, en varios momentos de *Los ríos profundos*, Ernesto se encuentra con seres, principalmente no humanos, que le recuerdan su pertenencia al mundo; entonces, no se trata sólo de incorporarse a un mundo, sino de reasumir un mundo ya conocido y vivido por dentro. Es un proceso de recuperación, de reconocimiento. La recuperación del mundo es la recuperación de sí mismo (1997, p.90). La imagen de un Ernesto que, a partir del encuentro con los otros, recupera y reconstruye partes de sí mismo, y se siente como un ser ya no individual sino comunitario me parece mucho más acorde a la propuesta existencial del neindigenismo.

Al decir esto último no busco negar la complejidad de la categoría *reconocimiento*, sino resaltar que estas formas de sentir que encarna Ernesto son una manera de relacionarse consigo mismo y con los otros que posee raíces propias y códigos situados en una perspectiva particular de la historia que se diferencia a la par que convive con las formas occidentales. La sensibilidad andina no existe aislada y prístina – tampoco lo que podríamos llamar sensibilidad occidental lo hace –, los acercamientos que intentamos hacia ambas formas se ubican en un mundo poscolonial en el cual existe un constante diálogo y disputa entre Occidente y Sur Global. Es precisamente esta dialéctica lo que genera que la sensibilidad andina pueda acercarse a ciertas afirmaciones que elabora Occidente para describir las formas de vida de los pueblos indígenas – por ejemplo, cuando se habla de una percepción mágica del mundo –, pero que no se reduzca a aquellas en el sentido de encajar en los prejuicios y la esencialización que las moldean. Es necesario echar un paso hacia atrás e intentar captar el mensaje de aquellos relatos del mundo y de la historia que casi nunca encuentran receptores dispuestos a recibir un mensaje diferente al hegemónico.

dominio social que pesa sobre aquellos en lugar de contribuir a su autonomía y al reconocimiento de sus derechos, ya que, reconocer a alguien puede significar también inducirlo, en virtud de requerimientos repetidos y continuados de forma ritualizada, exactamente al tipo de autocomprensión que encaja adecuadamente en el sistema establecido de expectativas de comportamiento (p. 130).

En ese contexto, Arguedas construye a Ernesto como un bastión de resistencia frente al desencantamiento del mundo que están atravesando las comunidades indígenas, el cual es propio de procesos como la transformación de la economía comunitaria a la capitalista, la imposición de la religión católica y la división de la sociedad en clases sociales según criterios de raza y género³³. Ernesto, sin embargo, no se conforma con reproducir las prácticas de vida que se les asigna a las personas para ordenar el mundo según cierta estructura de poder en la que los seres humanos son totalmente libres y solitarios, y los seres no humanos se encuentran reducidos, sino que busca tejer sentidos de vida sensibles y mágicos, adjetivos que no debemos entender como descripción de un pensamiento supersticioso o desconectado de la realidad, al contrario, relatan un mundo que está vivo y del cual el ser humano no es soberano, un mundo misterioso y fascinante³⁴. El intentar desprestigiar categorías como la racionalidad o la

³³ En su libro, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, la filósofa Silvia Federici elabora un rastreo histórico que resulta fundamental para comprender cómo, en Europa y también en Latinoamérica, el capitalismo ha logrado imponerse a través del sometimiento de los cuerpos y la sexualidad de las mujeres, a la par del desencantamiento del mundo. La sanción de actividades de culto, de gozo y de ocio han generado una desconexión entre los seres humanos y el mundo, lo cual, además de sumirnos en una profunda tristeza y vacío existencial, nos hace más susceptibles a la explotación capitalista (2020). Asimismo, la Teoría Crítica ha insistido en visibilizar que la construcción de la verdad en el conocimiento moderno está profundamente relacionada con el desencantamiento del mundo y la dominación de todo lo que el ser humano identifique como diferente. Esta amalgama posibilita además la imposición del capitalismo como régimen totalitario, en el cual, la libertad de ser, pensar y sentir está constreñida a la reproducción de la hegemonía. En la *Dialéctica del Iluminismo*, Horkheimer y Adorno concluyen que, en el iluminismo, el individuo se reduce a un nudo o entrecruzamiento de reacciones y comportamientos convencionales que se esperan prácticamente de él. El animismo había vivificado las cosas, el industrialismo reifica las almas, señalan (p. 27).

³⁴ Dos importantes analistas de la obra de Arguedas han enfatizado la importancia de Ernesto de la siguiente manera: En palabras de Cornejo Polar, el protagonista es capaz de revelar el sentido oculto de objetos como el *zumbayllu* y comunicarse con ellos intensamente, dentro de un contexto social que no les reconoce ninguna intencionalidad ni agencia. Ernesto siente al otro y de allí obtiene su fuerza, su fuerza ha sido siempre la que nace de la naturaleza, de las cosas que el mundo le ofrece y que él convierte en propias. El perder esta relación con el mundo equivale a la muerte (1997, pp. 99-105). Por otro lado, Ángel Rama señala que Ernesto encarna aquello que él identifica como la línea central del pensamiento de Arguedas: la percepción de lo diferente, la cual brota de su experiencia entre dos mundos, de una existencia nueva que reconoce y evoca el pasado precolonial

sensibilidad andinas afirmando que son interpretaciones románticas, hipersensibles, utópicas o soñadoras de la realidad refleja la soberbia y los límites del discurso occidental, su incapacidad para admitir que existan otras formas de ser en el mundo, unas que no entiende y que incluso le inspiran temor³⁵.

La sensibilidad andina de Ernesto puede entenderse, entonces, como sabiduría; esa sensatez que permite el sostenimiento del flujo vital e interrelacionado al que todos pertenecemos. Estoy utilizando la palabra sabiduría como el verbo *yachay*³⁶ – en quechua, aprender y enseñar son verbos que

pero que habita el mundo poscolonial, es un todo que se alimenta de la diferencia (2008, p. 271).

³⁵ Un claro ejemplo de esta interpretación violenta y esencialista de la racionalidad y la sensibilidad andinas lo encontramos en el análisis de la obra de Arguedas que constantemente adjudica el tono de su escritura a su condición psiquiátrica y a una supuesta hipersensibilidad y un exceso de perspectiva mágica que resultan incompatibles con un mundo occidentalizado que solo se explica a través de la razón.

Dos referencias importantes de este análisis son *La mesa redonda sobre Todas las sangres*, en la cual, entre muchos otros, Jorge Bravo critica la defensa de Arguedas de una forma de vida comunitaria frente a un mundo capitalista basado en la competencia, afirmando que ese mundo cooperativo ya no existe y refleja una actitud preracional (1965, p. 42). Por otro lado, en su famoso libro *La Utopía Arcaica*, el escritor peruano Mario Vargas Llosa señala “Mi interés por Arguedas no se debe sólo a sus libros; también a su caso, privilegiado y patético. (...) Patético porque el arraigo en dos mundos hizo de él un desarraigado, su vida fue triste, y traumas de infancia, que nunca llegó a superar y que dejan un reguero de motivos en toda su obra, sumados a sus crisis de adulto, lo condujeron al suicidio (1996, p. 7). Asimismo, en la reciente edición conmemorativa de Alfaguara de *Los Ríos Profundos*, se incluye el análisis, también de Vargas Llosa, en el que continuamente se aprecia el desconocimiento y el desprecio de la sensibilidad andina que Arguedas expresa en su novela; en uno de los pasajes, el ganador del Premio Nobel señala que el escritor neoindigenista “(...) cree cosas muy bellas y poéticas pero su visión del mundo es un acto de fe, no un producto del conocimiento racional, el que se funda en la experiencia y subordina sus hipótesis al cotejo con la realidad objetiva”. (...) “En *Los Ríos Profundos*, es motivo recurrente la añoranza de ese mundo primitivo y gregario – el de la tribu popperiana, colectividad aun no escindida en individuos, inmersa mágicamente en una naturaleza con la que se identifica y en la que se diluye, férreamente unida por una solidaridad que nace de la fe compartida en unos mismos dioses y unos ritos y ceremonias practicados en común – desde una caricatura de sociedad moderna en la que el individuo se halla – como Ernesto – desamparado y alienado, pues ha perdido el cordón umbilical con el conjunto social y a merced de las fuerzas hostiles que a cada paso amenazan con destruirlo” (2024, p. XLII).

³⁶ El antropólogo australiano Michael Taussig – luego de su trabajo con los pueblos indígenas de Bolivia y Perú –, resalta la importancia de la palabra *yachay* para significar el conocimiento del mundo exterior no a través del pensamiento interior, sino más bien el

comparten la misma raíz –, palabra que refiere cierto aprendizaje relacional, el cual es posible únicamente a través de la agudización de los sentidos y la apertura existencial en el encuentro con el *otro*, un encuentro que no es lineal ni jerárquico, no es una herramienta para conocer y dominar al otro, sino para enseñar y aprender al mismo tiempo.

En el encuentro con el *otro* que está a la base de la construcción de la *verdad* del neoindigenismo, ambos nos reconocemos como seres intencionales e intercambiamos mensajes, no obstante, ninguno de estos últimos es absoluto, es decir, no es un mandato ni una instrucción, más bien se trata de sentirnos unos a los otros para percibir el estado del cosmos y el movimiento necesario para restaurar o actualizar su equilibrio. La construcción de la *verdad* reposa en la identificación que hacen los personajes de las tensiones y vueltas que entretejen las hebras de su existencia a la de los otros seres en la gran trama que es la vida, y desde donde les es posible contribuir al sostenimiento de esa trama. En suma, la *verdad* es entendida como este movimiento particular de las fuerzas vitales que posibilitan el equilibrio del cosmos.

¿Qué ocurre, por su parte, en las novelas existencialistas? En *Los caminos de la libertad* (1945) de Sartre, ya habíamos observado cómo el encuentro con el *otro* no es horizontal, toda vez que el *ser* que observa al *otro* – a la par que es observado – nunca sale de sí mismo ni abandona su centro de poder individual, al contrario, se ancla en un lugar del mundo que asume propio y del que se cree totalmente responsable, tanto que termina por caer frente al enorme peso de su libertad, se siente solo y huérfano. Es cierto que los *para-sí* del mundo reconocen a los otros como seres con igual agencia y libertad que ellos mismos, pero eso no significa que, como Ernesto, sientan el ritmo vital de esos otros en el latido de su corazón. Este ensimismamiento causa que los personajes de Sartre se enreden en su propio monólogo y nunca lleguen a escuchar plenamente el mensaje del *otro*, sino tan solo el eco de su propia voz.

reconocimiento de los seres humanos y no humanos como reflejos sin fin de espejos de formas distintas. Saber es estar asociado con todo lo que lo rodea a uno, entrar en la tierra y ser parte de ella, concluye Taussig (2021, p. 212).

Esta última observación se hace incluso más evidente en la obra de Camus; en *La peste* (1947), Rieux es el héroe existencialista que devela la *verdad* desde un sitio individual de poder. El médico encarna una sabiduría primigenia y fundacional: la muerte y el dolor nos hacen hermanos a todos los seres humanos, somos todos iguales en la vulnerabilidad frente al sufrimiento de nuestros cuerpos, ello hace que el cuidado de la vida de todos sea la verdad absoluta e irrefutable de la novela. Rieux es presentado como una autoridad moral para todo Orán, su encuentro con los pobladores de la ciudad enferma se da también a través de la *mirada*, es decir, identifica a los otros como seres tan importantes como él y muestra empatía por ellos, pero los observa siempre desde la distancia y es también desde allí que devela la *verdad*. Hacia el final de la novela, es únicamente Rieux quien sabe que la epidemia no ha terminado del todo, sin embargo, decide callar y mirar desde lejos la “ignorancia” de todos los demás.

Pese a que novelas como *Los caminos de la libertad* y *La peste* cuestionan las estructuras de poder que causan dolor y muerte, e iluminan la necesidad de asumir un compromiso ético y político con la vida de los otros seres humanos con las que el *ser* comparte el mundo, lo que percibo es que los sujetos ensimismados y solitarios de las novelas existencialistas construyen una *verdad* que reproduce aún el discurso occidental en su faceta más peligrosa. Es decir, el discurso tiránico que niega otras formas de ser en el mundo y que las reduce a una serie de existencias inferiores y disponibles para el despojo y la explotación. Una *verdad* que nace de un centro de poder individual únicamente humano, que reduce la intencionalidad y la fuerza de existencias no humanas y que, sostenida aún sobre los binomios razón/emoción y mente/cuerpo, es entendida como algo sólido y oculto detrás de un velo a lo que se accede a través de un ejercicio intelectual abstracto – llámese razón occidental – e ignora la potencia perceptiva y comunicativa del cuerpo³⁷.

³⁷ Al respecto, el teórico decolonial Enrique Dussel señala que la razón del conocimiento moderno es la capacidad especulativa que las sociedades occidentales usan como herramienta para construir totalidades e invisibilizar al otro (1996, p. 62) y, en este sentido,

El neindigenismo, en cambio, propone una *verdad* que se construye a partir de la ruptura de los márgenes fijos del cuerpo y de un contacto con el *otro* que no me limita, sino que me expande³⁸. Mis posibilidades de expresión vital se potencian a través del otro³⁹. Esta expansión es posible si renunciamos a la mentira del *ser* como centro de poder individual y nos entregamos a ese flujo relacional poblado de misterio y cambio que es el cosmos, lo cual recuerda a aquello que Marisol De la Cadena define como *exceso*, es decir, la imposibilidad de descifrar al otro e incluso mi propia existencia – ambas permanecen opacas frente a mis ojos –, pero de todas formas ser interpelado por la fuerza del encuentro (2015, pp. 275-282). Este *exceso* resulta un obstáculo si lo que pretendemos es hacer del otro un objeto de estudio y del conocimiento una herramienta de dominación, pero construye un puente si lo que intentamos es reconocernos como seres que no pueden ver al *otro* desde fuera ni desde arriba sino siempre como otro con el que construimos y compartimos relacionalmente la existencia.

Tal como lo vimos en el episodio del *zumbayllu*, Arguedas enfatiza la importancia del movimiento y del ritmo de los cuerpos al momento de describir el encuentro entre seres y el proceso de construcción de la *verdad*, el cual implica una convulsión de todos nuestros sentidos y afectos, no una reflexión solitaria que nazca de la mente⁴⁰. Los personajes del neindigenismo no develan ninguna *verdad* a

contrasta con la sensibilidad andina que permite sentir al otro y, a partir de ese encuentro, percibir la verdad del cosmos.

³⁸ Esta interpretación del cuerpo resulta poco coherente para los seres humanos de las sociedades occidentales contemporáneas, donde, como señala Le Breton, se nos han enseñado a entender nuestra vida dentro de los límites de un cuerpo que creemos cerrado. El cuerpo del ser humano en la modernidad, afirma el antropólogo francés, es un objeto de propiedad que, en lugar de expandirnos, nos reduce, toda vez que identificamos los bordes definidos de nuestra presencia física en el mundo con el límite de nuestra agencia (2013, pp. 11-21).

³⁹ Esta afirmación resulta clara en el cuento de Arguedas llamado *La agonía del Rasu Ñiti* (1961), en el cual el protagonista muere, pero continúa vivo a través de su aprendizaje de danza.

⁴⁰ En la Filosofía Chix'i, por mencionar otro ejemplo, señala la filósofa Silvia Rivera Cusicanqui que se utiliza es *amuyt'aña*, un modo de pensar que no reside en la cabeza sino en el *chuyma*, es decir, las entrañas superiores: corazón, pulmones e hígado, de tal manera

través de un proceso intelectual abstracto y en soledad sino al contrario, se arrojan al contacto con otros seres para identificar qué giro les corresponde en la trama de la vida, no es un doloroso descubrimiento que se mantiene en secreto ni una premisa moral inamovible como en el caso de Rieux en *La peste*.

La perspectiva acerca de un cuerpo relacional cuestiona cómo suele asociarse la libertad y la potencia política de los seres humanos a la idea de que cada quien es absolutamente dueño de su cuerpo, lo cual resulta, primero, imposible desde una perspectiva relacional, y, segundo, perjudicial para la construcción de redes comunitarias y vínculos con seres no humanos. Ahora bien, no es que el neoindigenismo afirme que el cuerpo de cada ser pertenece a la comunidad, interpreto que su propuesta es más bien entender que estamos asimilados a otros cuerpos y que otros cuerpos también nos habitan. Estar vivo según el neoindigenismo significa que el latido del corazón se impulsa también desde otros espacios y tiempos. No obstante, hay que tener cuidado de no interpretar esta afirmación en términos cartesianos, es decir, reconociendo el motor de vida más allá del cuerpo; lo que estoy intentando decir es que la vida está en el cuerpo individual pero también más allá del cuerpo individual.

Finalmente, otro de los aspectos fundamentales del neoindigenismo es que les reconoce a los seres no humanos una fuerza y una agencia que participan en la construcción de la *verdad* junto a los seres humanos; esto resulta sumamente importante en el proceso de desoberanización de la consciencia humana y el cuestionamiento de un sitio de poder antropocéntrico que el existencialismo no llega a completar, dado su anclaje en la filosofía occidental. En las novelas neoindigenistas, es usual que el zorro o la serpiente, conocedor y tejedora del tiempo circular respectivamente, adviertan del desequilibrio del cosmos y de la desgracia que acometerá sobre los pueblos del mundo si no restauramos el equilibrio. El discurso occidental, en cambio, siempre formula la relación entre existencias humanas y no humanas de manera jerárquica, no se concibe que los

que el pensar sería entendido como la absorción y purificación que el cuerpo realiza en intercambio con el cosmos, y la respiración y el latido serían el ritmo de esta forma de pensar (2018, p. 121).

animales, las montañas o los ríos puedan tener incidencia en la construcción de la *verdad*.

En la novela *El mundo es ancho y ajeno* de Ciro Alegría, por citar un ejemplo, el personaje principal, Rosendo Maqui, apertura la novela con un grito de alarma: “¡Desgracia!, exclama Rosendo al ver una culebra que cruzó ágil (...) como una negra flecha disparada por la fatalidad” (1941, p. 7). Esta imagen anuncia la violencia que está a pocos días de azotar la comunidad de Rumi. Alegría se está refiriendo al abuso de los hacendados y la llegada de los empresarios al pueblo para despojar y someter a los comuneros, los animales, los ríos y las montañas. Tanto Rosendo como la serpiente son seres intencionales, el escalofrío que recorre a Rosendo al escuchar el mensaje de la serpiente se parece al movimiento de este animal al desplazarse por la tierra, es una suerte de mimesis que arroja un mensaje, el cual no podría haber sido descifrado por uno solo de los seres intervinientes, fue necesario el movimiento conjunto⁴¹.

En suma, lo que he buscado visibilizar en esta sección es cómo la manera en que neoindigenismo y existencialismo formulan la relación entre seres, ya sea humanos o no humanos, determina a su vez una construcción particular de la *verdad*. Si me reconozco como ser relacional que no es totalmente autónomo ni libre, cuyo cuerpo está atravesado por otros cuerpos, intencionalidades y temporalidades, me es posible construir una *verdad* fluida y abierta, en constante transformación a partir del diálogo con los otros seres del mundo. Si, en cambio, la forma de relacionarme con el otro está anclada en la asunción de un centro de poder individual, únicamente humano y gobernado por la consciencia, la construcción de la *verdad* resultará reducida y cerrada, obedecerá a una ética personal; por muy humanitaria y solidaria que esta *verdad* parezca, sus bases no podrán superar los

⁴¹ Con relación a este punto, Michael Taussig señala que construir la verdad significaría saber estar en el mundo y leer su lenguaje, reconocer su cuerpo y mi cuerpo como conectados a través de la práctica mimética (Taussig, 2022, p.14), por medio de una apertura sensorial y afectiva hacia la existencia. Horkheimer y Adorno, a su vez, señalan que tanto la magia de las sociedades preiluministas como la ciencia de las iluministas buscan explicar el mundo, con la diferencia de que las primeras recurren a la mimesis para lograr dicho objetivo y no a la creciente separación entre sujeto y objeto (p. 13).

márgenes de un cuerpo que asumo absolutamente mío, protegido y aislado por unos márgenes fijos.

4.4. Libertad y estar en el centro del mundo

Uno de los argumentos preferidos de las sociedades contemporáneas occidentalizadas para justificar todo tipo de decisiones y actos es la *libertad*. Probablemente, lo ha sido desde hace mucho, sin embargo, lo que percibo en el escenario actual es que la interpretación de esta categoría se desplaza en una ambigüedad peligrosa. Se habla de *libertad* para justificar los acuerdos comerciales internacionales que despojan a las comunidades de sus territorios y cuerpos; los discursos de odio que criminalizan la inclusión de la diversidad sexual en las políticas públicas afirman que respetan la *libertad* sexual pero que “*con sus hijos no se metan*”; los abusadores justifican las prácticas violentas de convivencia señalando que cada quien es *libre* en el territorio aislado – e impune – de su hogar familiar; etc.

A la vez, la *libertad* también es una de las herramientas que se usa, a la par que se defiende, en las grandes y pequeñas resistencias de mujeres, comunidades indígenas, comunidades negras, trabajadores explotados, etc. en los escenarios públicos y en la cotidianeidad. Asimismo, se expresa *libertad* en el osado quiebre de las normas sociales hegemónicas que nos impulsa a optar por caminos diferentes de vida, y *libertad* también en el consumismo compulsivo que atiborra los centros comerciales y que se burla del sufrimiento y la explotación que yace en cada uno de los objetos comprados ¿De qué *libertad* estamos hablando?

Construir una definición de *libertad* es constreñirla, no obstante, asumirla como una categoría totalmente abierta contribuye a la reproducción del discurso neoliberal que entiende la *libertad* como un poder absolutamente individual, que además solo le pertenece a los seres humanos y que justifica todo tipo de violencia en contra de seres no humanos y, por supuesto, seres humanos desplazados de la categoría sólida y unívoca del hombre blanco y heterosexual, mientras más lejano se encuentre el *otro* de ese *ser*, más expuesto al abuso y la dominación se encuentra. Esta forma de entender la *libertad*, entonces, lejos de habilitar – incluso

al ser humano individual que cumple con los requisitos del *ser* occidental –, reproduce un discurso violento que somete la vida.

Ocurre una suerte de camuflaje del discurso neoliberal en algunas de las propuestas de transformación ética y política que se elaboran tanto en Occidente como en el Sur Global, es como si hubiésemos olvidado las intenciones de dominación que alimentan dicho discurso y que, finalmente, siempre terminan por contribuir a los totalitarismos y la devastación de la vida. Por ello, me parece muy importante interrumpir estas interpretaciones acerca de la *libertad* a partir de su comparación con otras filosofías, como el neoindigenismo, en cuya base encontramos una forma de existir que sacude los pilares de las sociedades contemporáneas occidentalizadas, me estoy refiriendo a la perspectiva relacional, es decir, colocar en el centro ya no al *ser* sino a la *relación*, al *otro* ya no fuera sino dentro de mí. Tal giro en la forma de existir, sentir y pensar el mundo conduce a una definición de *libertad* desanclada del ser humano individual y abierta al cosmos. Observemos este giro en el caso concreto de las novelas que inspiraron esta conclusión.

En *Los caminos de la libertad* y *La peste*, las reflexiones acerca de la libertad se derivan de la necesidad de transformar el momento histórico que los personajes están viviendo a través del compromiso y la acción política. Si en estas novelas se está cuestionando la dimensión y los límites de la libertad es porque, según el existencialismo, la condición ontológica del ser humano como ser libre es el fundamento de su responsabilidad con su propia vida y con la de los otros. Recordemos que los existencialistas no adoptaron los condicionamientos históricos-transcendentales que describe Hegel y, más bien, extrajeron al sujeto de las fases del Absoluto hegeliano y le apostaron a la construcción de un sujeto independiente y transformador de su existencia individual y colectiva, un ser que construye su ser en su existencia, un ser que es siendo (Heidegger, 2018, p. 69; Sartre, 1984, p. 118).

En efecto, para el existencialismo, en este proyecto personal que es mi vida, la responsabilidad con el *otro* es ineludible, puesto que vivir con otros es la condición del mundo. Ni Sartre ni Camus están minimizando la necesidad de comprometerse

políticamente con el cuidado de la vida de otros seres, al contrario, esta es la propuesta ética de sus novelas. Sin embargo, lo que resulta interesante asumir desde una perspectiva crítica es que, en sus textos, se parte de asumir que cada ser individual posee el dominio sobre sí mismo y de allí nace la decisión de ser o no ser responsable con la vida de los otros. El cuidado de los otros seres – que además son siempre seres humanos – es una decisión que brota del centro de poder de un ser individual, como el Mateo de Sartre o el Rieux de Camus y, de hecho, es una decisión que requiere de la distancia con el *otro* para nacer, puesto que es algo que el yo solitario y libre entrega, desde adentro hacia afuera.

En *La Peste*, el médico Rieux ve morir al niño enfermo que cuidó toda la noche y se transforma. Aunque son cuerpos diferentes, hay algo que los hermana: ver morir al otro me hace pensar en mi propia muerte, aunque yo no esté muriendo. En ese momento, para Rieux es claro que ambos comparten una misma condición: la vulnerabilidad frente al dolor y la muerte, enemigos de todo ser humano. Esta suerte de revelación se convierte para Rieux en la verdad que guiará sus decisiones y acciones futuras; a partir de allí, Rieux se vincula de una manera diferente con su labor como médico, empieza a limitar deliberadamente su libertad individual, se desplaza a sí mismo y a sus intereses para hacerle espacio a los otros y entregarse a su cuidado. A la vez, esta verdad se convierte en la brújula moral de la novela, es decir, existe un grupo de los buenos y otro de los malos, estar en el primer equipo significa combatir ese enemigo común a todos los seres humanos que es la muerte y el dolor, mientras que estar en el segundo es provocar ambas cosas o ser indiferente frente a aquellas.

Aunque de manera menos evidente, estos dos elementos – la libertad como centro de poder individual y la verdad como esta brújula moral que guía la trama de la novela – también están presentes en la interpretación de la responsabilidad con el otro que ofrece Sartre en *Los caminos de la libertad*. Mateo es descrito como un personaje triste y cobarde que, pese a haberse reconocido como un ser libre, constantemente evade la responsabilidad con su propia vida y con la de los demás, vive lamentando sus circunstancias y justificando sus acciones en lo ineludible de la guerra. Schneider y Bruno, aunque sí se comprometen con la resistencia frente a

la guerra, no lo hacen desde su libertad sino desde el compromiso con la moral del momento histórico, ello, no obstante, los salva de ser descritos por su autor como cobardes. Sartre dedica numerosas páginas a la descripción del ser humano como un ser *para-sí*, libre y absoluto, capaz de comprometerse o no políticamente con la vida de los otros, sin que por ello sus decisiones y actos deban ser calificados de valiosos o deplorables, sin embargo, en su novela resulta evidente que los personajes que eluden la responsabilidad con los otros son descritos como cobardes y malos.

Así pues, en estas novelas, la decisión de cuidar la vida de los otros se deriva de un auto reconocimiento como ser libre que es capaz de limitar voluntariamente su libertad para transformar las circunstancias que está atravesando; a su vez, esta autolimitación de la libertad es reconocida por Sartre y Camus como una ejecución del bien, de lo correcto, una confirmación de la *verdad*. El hecho de que esta verdad sea un descubrimiento del ser individual, una conclusión a la que el ser *para-sí* llega a través de la conciencia sobre sí mismo y sobre el mundo que habita, genera cierta rigidez en la concepción del mundo: quienes confirmen esta verdad serán reconocidos como los buenos y quienes no, como los malos. Frente a ello, una pregunta que intento plantear y reflexionar en esta última sección es cómo se reformula la libertad y la responsabilidad con el otro si empezamos a colocar en el centro no al *ser* sino a la *relación*, tal como lo entiende el neoindigenismo.

En el neoindigenismo, no existe un centro de poder individual ni tampoco la construcción individual de una verdad que opere como brújula moral y que divida al mundo entre el bien y el mal, entre la vida y la muerte, se habla más bien de equilibrio y desequilibrio del cosmos siempre en movimiento. Personajes como Rosendo Maqui o Ernesto no construyen ninguna verdad desde su ser individual, sino que sienten el estado del cosmos a través del vínculo entre sus cuerpos y los cuerpos de los otros seres del mundo, los cuales siempre están palpitando y respirando a ritmos diversos que buscan danzar armónicamente. El cuidado de la vida de los otros es imprescindible para reestablecer y cuidar dicho equilibrio. Así pues, la muerte y la vida del *otro* me alcanzan, ya sea para extinguir o potenciar el

fuego que anima mi vida, y ello no se debe a la adopción de un compromiso deliberado con la vida de los otros sino a la naturaleza relacional del cosmos.

Observar la figura del héroe existencialista es importante para hacer visibles estas diferencias entre existencialismo y neoindigenismo, puesto que incluso si este héroe está procurando el cuidado de la vida de otros seres humanos, ello no lo convierte *per se* en un restablecedor del equilibrio del cosmos. Recordemos que las acciones para reestablecer el equilibrio del cosmos nunca se construyen desde el descubrimiento personal de una verdad, ni al interior de una consciencia y una voluntad individuales, sino que son más bien llamados de la totalidad que escuchan y completan los personajes a través de la sensibilidad andina. Es el cuidado y actualización del equilibrio del cosmos lo que inspira las acciones transformadoras de los seres humanos y no humanos del neoindigenismo. Regresemos ahora a la relación entre Ernesto y el *zumbayllu* para tener mayor claridad respecto a esta última afirmación.

El reconocimiento de su pertenencia al todo cambia la interpretación de Ernesto respecto al conflicto con sus compañeros de la escuela. ¿Cómo ocurre ello? Para contestar esta pregunta, es necesario comentar brevemente que al inicio del capítulo que contiene los párrafos citados textualmente acerca del *zumbayllu*, Arguedas expone en términos antropológicos y etnográficos lo que significa esa palabra quechua. El principal énfasis está puesto en mostrar que la danza del *zumbayllu* es una celebración de la vida en la que no existe el bien ni el mal, de hecho, la potencia de su baile brota del reconocimiento de las múltiples energías que componen el cosmos interrelacionado⁴².

Cuando Ernesto se reconoce a sí mismo como ser interrelacionado, no son solo emociones alegres ni solo emociones tristes las que lo atraviesan, más bien Ernesto siente todo a la vez, pero sin etiquetas morales. Siente la potencia de los ríos y la fuerza de las montañas, siente respeto y temor por la danza del *zumbayllu*, a la vez que lo maravilla su giro. Ernesto reconoce que esas fuerzas también lo habitan y lo

⁴² Al respecto, resulta complementario el análisis que elabora Cornejo Polar de este capítulo de la novela, producto del cual concluye que Arguedas está solemnizando un objeto que pudiera parecer intrascendente, apenas un pequeño juguete que, no obstante, en ciertos contextos ofrece una respuesta a la violencia (1997, pp. 106-108).

componen o, mejor dicho, marcan el ritmo de su baile. En ese contexto, el Flaco, Lleras y el Valle ya no le parecen sus enemigos, ya que en algún sentido él está en ellos y ellos en él, lo que más bien ocurre es un desequilibrio de esas fuerzas y movimientos. La forma de encontrar nuevamente el equilibrio es escuchar y completar el llamado del cosmos interrelacionado. No se habla concretamente de un mal o un enemigo que combatir, pero sí de la necesidad de reestablecer constantemente el equilibrio para persistir en la vida no a nombre individual sino relacional, es decir, incluso si yo como ser individual no persisto en la vida, sí lo haré a través de otros.

En su pequeñez, el *zumbayllu* le recuerda a Ernesto su pertenencia al todo y a la vez la salida de una dicotomía en la que existe el bien y el mal, la cual lo atormenta y conflictúa, puesto que exige de él un posicionamiento moral que implica un autocontrol y un dominio sobre sí mismo que no son posibles desde una perspectiva relacional de la vida. El *zumbayllu* es el movimiento y el cambio, es la resistencia frente al enquistamiento en las dicotomías, de allí nace su magia. Y cuando me refiero a magia lo estoy haciendo en los términos que usa Cornejo Polar cuando señala que el sentido general de la obra total de José María Arguedas es que la actitud mágica no rechaza la realidad, o la tergiversa, sino que, por el contrario, asume un rol revelador. Magia y lucidez no se contradicen, cuando el realismo mágico corresponde a una actitud existencial, cuando tiene el poder de imponer el acto de fe que lo hace posible, cuando no es un recurso más o menos sofisticado, tiene el rango y la aptitud suficientes para enfrentar con eficiencia la tarea de decir, con pasión y verdad, cómo es nuestra América, concluye el teórico literario peruano (1997, p. 110)

Ernesto se lanza al baile del *zumbayllu* con la misma pasión que se lanza a la vida, para el placer y para el dolor, ambos fusionados en la revolución india que en ese momento se está organizando en el pueblo, con la que Ernesto se identificará y a la que se sumará hacia el final de la novela. Existe una relación importante entre lo que Savignano (2022, pp. 284-285) llama el proceso de desoberanización y el compromiso político de Ernesto con la revolución india: solo al cuestionar su individualidad y reconocerse como un ser interrelacionado, Ernesto logra vincularse

afectiva y políticamente con el movimiento de liberación de las comunidades indígenas. En este proceso, Ernesto no se coloca en el lugar del héroe que conoce la única verdad del mundo y que se conduce como protector de los indios e indias que están movilizándose, ni tampoco de las montañas y los ríos, más bien se asume uno mismo con esos seres humanos y no humanos, responsables todos del restablecimiento del equilibrio del cosmos. Ernesto no apela al dominio sobre sí mismo como fuente de la limitación deliberada de su libertad individual, sino que entiende su libertad en modo relacional.

A diferencia de esta concepción relacional de la libertad en el neoindigenismo, la libertad en el existencialismo es descrita como un descubrimiento doloroso, el ser humano se descubre libre y responsable de su vida, y de la de los demás. No obstante, la libertad de las novelas existencialistas a la vez habilita el ejercicio de un poder que estaba dormido. El ser humano puede seguir estando solo y triste, pero al menos ya no es oprimido por ninguna estructura que le indica qué debe decidir y cómo debe actuar. Al contrario, en el neoindigenismo, la libertad sigue estando en diálogo con algo supraindividual, pero no en el sentido que Sartre despreciaba, es decir, como mandato moral de una sociedad, sino que ese algo supraindividual es aquello que posibilita mi existencia y la multiplicación de mis posibilidades. No hay que entender lo supraindividual como la suma de muchos seres humanos individuales sino como multiplicidad, una multiplicidad que habita en cada ser humano y no humano del mundo.

En la Filosofía Andina, la multiplicidad tiene que ver con el principio de relacionalidad del todo, ello en el sentido que ningún ser está solo ni es separable de los otros seres; desde el momento en que ese ser existe, contiene dentro de sí otras vidas y esta condición existencial no puede ser negada ni modelada por el ser humano, simplemente es. Así pues, no se trata de un principio cuyos efectos se activen a partir de una decisión individual o colectiva, de hecho, no es una elaboración de la consciencia humana, es el movimiento del cosmos. En la propuesta del neoindigenismo acerca de la libertad se conjugan todas las reflexiones que he elaborado en esta sección de conclusiones: la interpretación del mundo desde la perspectiva de la relación y no del ser, la concepción del otro como

una fuerza que me habita y moviliza, y viceversa, y la sensibilidad andina como habilitadora de una verdad comunitaria.

Esta forma de entender la libertad deja claro que la relación con el otro no solo es constitutiva del ser, sino que es ineludible para su supervivencia material; el otro no es el límite de mi libertad, sino que construyo mi libertad con el otro, no hay otra forma de entender la libertad, ya que así formulada la libertad es la máxima expresión posible de la vida. El cosmos interrelacionado se parece a la Gaia que describe Rodrigáñez, en el sentido es materia pura, aunque no demasiado dura, eso sí, es materia viva. Pero en absoluto es un ente ideal o metafísico (p. 68), de allí que pueda organizar y, de hecho, organice la vida de todos los seres, independientemente de sus deseos y libertades individuales. Ser todo es, a la vez, ser una parte, pero una parte en relación respetuosa con el fluido vital, con cada parte y con el todo (Rodrigáñez, p. 71).

La libertad que se deriva de esta condición existencial relacional es también relacional, es decir, es el acto de reconocer y realizar las leyes que rigen el cosmos para lograr vivir en el centro del mundo, condición existencial que en quechua se denomina *chawpi*; una vez en el centro del mundo, cada persona puede utilizar su espacio según sus criterios personales, siempre y cuando estén en concordancia con los principios del cosmos (Pato Pantoja, 2015, p. 181). Los principios del cosmos no son la moral imperante de una época o el intento desesperado por salvar a la humanidad de la devastación medioambiental y la crisis civilizatoria. Los principios del cosmos son la condición existencial de relacionalidad que posibilita la vida.

La propuesta neoindigenista, es cierto, pone un límite a las múltiples interpretaciones de *libertad* que tan convenientes resultan para el discurso neoliberal, pero los márgenes que ofrece no son los de la constricción y el totalitarismo, sino unos que buscan resguardar la vida, tanto de seres humanos como no humanos. Así pues, si entiendo a la *libertad* desde una perspectiva relacional, sí habrá acciones permitidas y otras prohibidas, pero esta distinción no será dictada desde un centro de poder individual, sino desde la lógica del mantenimiento del equilibrio y el sostenimiento de la vida. Quien es libre, entonces,

se mueve en el mundo desde una ética también relacional, sabe que ninguna acción que implique destruir al otro puede justificarse en un deseo o interés individual, y que todo acto sobre el *otro* tendrá impacto sobre *sí*.

Esta interpretación no está exenta de problemáticas, sin embargo, posee la virtud de no ser la herramienta filosófica y política de un grupo de poder en particular. Al contrario, su propuesta es radical en el sentido que parte de aceptar los misterios del mundo y la opacidad de todos los seres que lo conforman, renuncia a la obsesión por explicar y dominar todas las manifestaciones vitales, y se abandona al flujo de una existencia en la que no existen héroes ni villanos, y en el que todo cuerpo vive inevitablemente atravesado por otros cuerpos. Si interpretamos el mundo desde la *relación* y sentimos al *otro* dentro y no fuera, la *libertad* se transforma, ya no es más la justificación de cualquier acto de dominación y despojo, sino un atributo, un regalo del cosmos interrelacionado a todos los seres que lo conformamos para aprender a persistir en la existencia.

De pronto, mientras Shevek miraba asombrado, en el momento en que el automóvil salía de la niebla espesa del valle a un aire más limpio, desde allí, desde la oscuridad de la fronda, una cara lo miró, por un instante. No se parecía a ninguna cara humana. Era larga como un brazo, y de una blancura espectral. El aliento le brotaba en vapores de lo que parecía ser la nariz; y terrible, inconfundible, había un ojo. Un ojo grande, oscuro, melancólico (¿cínico acaso?) que desapareció en el resplandor de los faros del coche. — ¿Qué era eso? —Un asno, ¿no? —¿Un animal? —Sí, un animal. (...) Se preguntaba qué habría significado para Takver aquella *mirada* honda, seca y sombría en la oscuridad. Ella siempre había sabido que todas las vidas son la misma vida, y disfrutaba sintiéndose emparentada con los peces de los acuarios en el laboratorio, indagando en las experiencias ajenas más allá de los confines humanos. Takver habría sabido cómo devolverle la *mirada* a aquel ojo que lo había observado desde la oscuridad, bajo los árboles.

Úrsula K. Le Guin, *Los desposeídos*

Epílogo

Escribo este epílogo a unas semanas de haber culminado la escritura de las conclusiones de mi investigación. Me he tomado un tiempo para caminar lentamente el cierre de un proceso de cuatro años que alcanza hoy la forma de un texto escrito, un archivo digital que guardo en la carpeta Doctorado/Tesis y que es el primer ícono que me recibe cada vez que enciendo mi computadora. También me acompañan en este cierre las cuatro agendas que llené a mano con citas textuales y comentarios de los libros y artículos que leí, los seminarios y talleres a los que asistí y las notas que grabé en mi celular y luego transcribí, esas reflexiones que llegaron abruptamente en una estación de metro, en un paseo por la ciudad o de noche a punto de dormir. Realizar esta investigación realmente ha estructurado gran parte de mi vida en los últimos años, las preguntas que la inspiran han ocupado un lugar importante en mi cuerpo y en mis sueños.

Quiero relatar brevemente aquello que se transformó en mí durante la elaboración de esta investigación. Lo hago en una suerte de confesión y de catarsis, sin embargo, creo tan profundamente en esta transformación que también la ofrezco – aunque con pudor y timidez – como un regalo para quien sea que me lea. Sin mayor rodeo, quiero decirles que entregarme a la creación de esta tesis ha sembrado en mí una semilla de fe, ¿fe en qué? en la vida, aunque “vida” podría ser reemplazada por “el cosmos” o “los otros”. Han sido las personas con las que conviví, los libros que leí, los paisajes que caminé y más, lo que ha contribuido a dicho proceso. En mi afán de entender a profundidad el complejo lenguaje de las novelas que estudié, me abrí al mundo con una nueva *mirada*, con una sensibilidad que probablemente ya me movía desde antes y cuya dinámica intuía, pero que ahora resulta más diáfana, ahora conozco un poco más sus raíces y sus intenciones.

Me parece importante este viraje hacia el camino de la fe porque algo que resulta evidente hoy es que el desencantamiento del mundo y la ruptura del tejido social nos ha sumido a muchos de nosotros, seres de sociedades occidentalizadas, en una brutal desesperanza y una soledad dolorosa. Esa resaca emocional que produce el estar viviendo la crisis civilizatoria y la destrucción ambiental la percibo

todo el tiempo en los círculos académicos y políticos que frecuento, la observo en mi rostro al iniciar o culminar el día y sentir que dediqué tantas horas a intentar comprender el momento de la historia que estoy viviendo y construir una opinión, una simple emisión de sonido que rebotó en cuatro paredes o un texto que nació para no ser leído. Esa sensación constante de que esta pasión mía por reflexionar, escribir y hablar no hace más que redundar en la construcción de mi sentido de vida, sin lograr jamás sacarme del ensimismamiento existencial y mucho menos limar siquiera una esquina filosa de dolor. No me gusta sentirme así, batallo con ello todos los días.

Realizar este trabajo, no obstante, me ha regalado brazos y piernas para librar esas batallas cotidianas, me ha acercado a cierta faceta de mi vida y de la vida en general que jamás pensé tan vinculada a mis preguntas de investigación y a la búsqueda de respuestas. Me estoy refiriendo a la red de cuerpos y afectos que me sostiene diariamente en medio de la crisis del mundo en un país que no es el mío, que me permite ir y volver entre mi pueblo – que está atravesando una disputada transformación económica y política hacia lo neoliberal – y esta ciudad monstruo sin perderme en el camino, sin sentirme totalmente secuestrada por la añoranza, esa red sobre la que construyo y reconstruyo multiplicidad de hogares, esa red que posibilita mi existencia y mi movimiento en el mundo. En ese conjunto de cuerpos y afectos, por supuesto que están las personas que amo y el amor como forma de vincularse, pero no me estoy refiriendo solo a ello y eso es lo que encuentro maravilloso.

Entiendo esta red como la suma de vínculos con todos los seres que puedan imaginar: humanos, animales, cerros, ríos, libros, alimentos, etc. todo lo que compone mi día a día. Pienso por ejemplo en el último abrazo de mi familia en el aeropuerto, en las miradas interpelantes de las mujeres con vidas diferentes a la mía con quienes discuto qué es el feminismo hoy, en el calor que estalla en mis mejillas cada vez que participo de una protesta social, en el miedo y respeto que me provoca la inmensidad de las montañas de mi tierra durante un viaje en carretera, en la deliciosa letanía de los gatos con quienes comparto hogar, en la

entrega de las tortillas de maíz – que he aprendido a amar en esta tierra – cuando las deshago en mi boca, en el olor de ese libro viejo que me transporta a mi infancia y me ayuda a atravesar el insomnio. Hallo en todos estos encuentros la posibilidad de dar y recibir, de conectarse de una manera no diría siempre alegre pero sí gozosa e intensa con el mundo. Y es que ahora me siento llena de esos *otros*, no solo llena sino también sostenida.

¿Qué es todo esto que enumero sino el flujo vital y relacional del cosmos? Releo mi último párrafo y me doy cuenta de que no estoy haciendo más que describir la *relacionalidad del todo*, principio básico de la Filosofía Andina y la literatura neoindigenista, pero esta vez hablo de ella como encarnada en mi piel. Una piel que ha envejecido apenas seis años desde que llegué a México para iniciar mis estudios de posgrado, pero que se ha vuelto más gruesa y más rugosa, una piel que siento llena de pliegues donde se incrustan las palabras que antes no quise escuchar, los silencios que me tomó tiempo entender, la paciencia para vivir que observo en los animales y plantas con los que convivo, la vulnerabilidad que siento en mi hija recién nacida en búsqueda de cuidados, las *miradas* humanas y no humanas que derribaron mis barreras y me dejaron allí – derrotada y fascinada al descubrir lo pequeño y poderoso que es mi lugar en el mundo.

Acaso suene a trivialidad describir de una manera tan sencilla la red de cuerpos y afectos que yo entiendo como manifestación de la *relacionalidad del todo*, y compararla con la propuesta existencial de las luchas por la vida que narran las novelas neoindigenistas que recojo en esta investigación. Pero ocurre que realmente pienso que la potencia existencial y política de las novelas de Vallejo, Alegría y Arguedas radica en mostrarnos una forma de vida que no solo está presente en el campo de batalla más cruento – en la lucha de los pueblos indígenas frente a las formas de producción capitalista – sino en los pequeños y grandes actos cotidianos: la forma en que los personajes se hablan los unos a los otros, en que sostienen su vida diariamente, en que se enfurecen y se enamoran, en que se relacionan con lo no humano, en que veneran a la vez que temen a los cerros y a los ríos, en que se transforman a la par que resisten, etc. Creo que entender así la

relacionalidad del todo es un camino para desesencializar a los pueblos indígenas, sus acciones y sus imaginarios.

Desde esta fe renovada es que pienso que vivir siendo consciente del poder de la *relacionalidad del todo* y transformarse a partir de ello, aquí, en nuestras sociedades occidentalizadas, sí es posible. Para lograrlo, no es necesario inventar un culto al pasado prehispánico ni camuflarse en aquellos mundos milenarios que a occidente le resultan tan exóticos y místicos; entender así la *relacionalidad del todo* no es más que resistirse a aceptarnos como seres relacionales que se mueven y se sostienen en el mundo no gracias a las bases sólidas de un sitio de poder sino gracias a los *otros*, a esos otros humanos y no humanos con los que nos vinculamos diariamente, en los cuales habitamos de alguna manera y de quienes nos llevamos también cierto roce cálido o ríspido, cierto murmullo que se replicará luego en las palabras que salgan de nuestra boca.

Creo también que entender relacionamente nuestra forma de ser en el mundo y la fe que ello puede sembrar en nosotros es fundamental para la acción política. En mi breve experiencia, una acción política que se ejecuta en soledad solo devuelve soledad, y no me estoy refiriendo a cuántas manos y cuántas piernas participen de la acción, sino al acompañamiento afectivo que nace desde diversos rincones del universo, algunas compañías se sienten con la intensidad de un cuerpo que camina a nuestro lado en el momento de la lucha y otras son más sutiles: una frase leída al azar, un sueño que nos despertó de madrugada, una lluvia que entendió nuestra melancolía. Pienso que volver a creer en un mundo lleno de intencionalidades varias y de magia enciende el fuego de la transformación política. La acción política no es solo planificación y organización sino también embriaguez y pasión, un vaho que atraviesa el cuerpo y nos permite seguir caminando a pesar de la frustración que generan la represión y la violencia.

En mi camino de transformación, he concluido que el solo proceso de entenderme y sentirme como ser relacional es tan inmenso y apasionante que ha aliviado un poco mi pesimismo y mi soledad, y me ha impulsado a una vida políticamente más comprometida y emocionalmente más plena. Resulta ahora claro para mí lo

necesario que es aprender a enfrentar las crisis existenciales con herramientas menos ensimismadas y totalitarias, es decir, renunciar a encontrar la verdad de la existencia o el sentido de la vida como si la respuesta fuera unívoca. La aceptación de la multiplicidad y de los giros cósmicos que nos sitúan y resitúan más allá de nuestras decisiones individuales es gran aliada para construir una forma más gozosa de vivir. Desde el principio de mi investigación, sabía yo que en gran parte lo que buscaba era aliviar un dolor y un vacío que considero característicos del sector social y político al que pertenezco; creo que algunos pasos he avanzado en dicho camino.

La sensación de caída que constantemente me aflige ahora es amortiguada por esos cuerpos humanos y no humanos que me habitan y me envuelven; en ese tejido, no solo el amor sino también el enojo, el miedo y la curiosidad funcionan como fuego vital, como fuerzas que me impulsan a un movimiento inevitable. Siento que ahora ya no resuelvo mis cuestionamientos existenciales en soledad, a donde sea que giro, encuentro *miradas* cómplices y mensajes cautelosos que reformulan mis preguntas y orientan mis respuestas, a veces es solo un silencio lo que recibo, otras veces una carcajada o un guiño sarcástico, pero nunca más el vacío angustiante; en resumen, ahora le temo un poco menos a la vida y, por tanto, a la muerte. ¿Qué más puedo pedir? Todo esto que describo ya es bastante regalo para un pequeño ser humano fácil de risa y de llanto, sensible y melancólico como yo.

Lista de referencias

- Adorno, T y Horkheimer, M. (2018) Dialéctica de la ilustración. Madrid: Trotta.
..... Dialéctica del Iluminismo. Scribd. Disponible en <https://es.scribd.com/doc/98306000/Adorno-Teodor-Dialectica-Del-Ilusionismo-Filosofia>
- Aguirre García, JC. (2013) El infierno son los otros: aproximaciones a la cuestión del otro en Sartre y Levinas. Revista ALPHA. Disponible en https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22012013000200016.
- Alves, P. (2012) Empatía y ser-para-otro. Husserl y Sartre ante el problema de la intersubjetividad. Revista Investigaciones Fenomenológicas de la Universidad de Rioja. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4047064.pdf>.
- Althusser, L. (2019) La filosofía como arma de la revolución. México: Siglo XXI
- Aroch Fugellie, P. (2015) Promesas irrealizadas: el sujeto del discurso poscolonial y la nueva división internacional del trabajo. México: UNAM, Dirección General de Artes Visuales: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas: Universidad Autónoma Metropolitana: Palabra de Clío: Siglo XXI Editores, 2015.
- Arguedas, J.M. (1985) ¿He vivido en vano? Mesa redonda sobre Todas las sangres. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Arguedas, J.M. (2014) Los ríos profundos. Madrid: Cátedra.
- Arguedas, J. M. (2015) El zorro de arriba y el zorro de abajo. Santiago de Chile: LOM ediciones.
- Ayay Chilón, D. (2018) Diccionario Bilingüe de palabras y expresiones quechuas, variedad Cajamarca norteño. Cajamarca: UGEL Cajamarca.
- Benjamin, W. (2016) Ensayos escogidos. México: Ediciones Coyoacán.
- Bobbio, N. (1949) El existencialismo. México: Fondo de cultura económica.
- Buck-Morss, S. (2005) Walter Benjamin, escritor revolucionario. Buenos Aires: Interzona.
- Camus, A. (2003) La peste. Barcelona: Editorial Sol.
.....(2006) El extranjero. Madrid: Alianza, Emecé.
.....(2006) El mito de Sísifo. Madrid: Alianza Editorial.

-(2010) El revés y el derecho. Madrid: Alianza Editorial.
- Cohen-Solal, A. (2005) Sartre, un penseur pour le XXI siècle. Francia: Gallimard.
- Cornejo Polar, A. (1997) Los universos narrativos de José María Arguedas. Lima; Editorial Horizonte.
- Daoud, K. (2015) The Mersault investigation. Other Press.
- De Beauvoir, S. (2022) El segundo sexo. Mexico: Penguin Random House.
- De la Cadena, M. (2004) Indígenas mestizos, raza y cultura en el Cusco. Lima: IEP
-(2015) Earth Beings: ecologies of practice across andean worlds. New York: Duke University Press.
-, Risør, H. y Feldman, J. (2018) “Aperturas onto-epistémicas: conversaciones con Marisol de la Cadena”. Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología 32: 159-177. Disponible <https://doi.org/10.7440/antipoda32.2018.08>
- Diccionario Herder, El otro en la filosofía de Hegel. Disponible en https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Otro,_el#:~:text=Para%20Hegel%2C%20la%20existencia%20del,constitutiva%20de%20mi%20propia%20autoconciencia.
- Dussel, E. (1994) 1492: El encubrimiento del otro, hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz: UMSA/Plural Editores
-(1996) Filosofía de la liberación. Bogotá: Nueva América.
- Eagleton, T. (1998) Una introducción a la teoría literaria. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
-(2017) Cómo leer literatura. México: Ariel.
- Escobar, A. (2007) La invención del Tercer Mundo, construcción y deconstrucción del desarrollo. Caracas: Fundación editorial El perro y la rana
- Estermann, J. (2011). La Filosofía andina. La Paz: ISEAT.
- Foucault, M. (2005). El orden del discurso. Buenos aires: TusQuets editores.
- Federicci, S. (2019). La revolución feminista inacabada: mujeres, reproducción social y lucha por lo común. México: Libertad bajo palabra.
- Federicci, S. (2020) Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación primitiva. México: Traficantes de sueños/Tinta Limón/Bajo Tierra ediciones
- Foucault, M. (2020) Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas. México: Siglo XXI.

Glissant, E. (2002) *Introducción a una poética de lo diverso*. Barcelona: Ediciones del Bronce.

González Vigil, R. (2014). *Introducción a Los ríos profundos*. Lima: Editorial Cátedra.

Hall, S. (1997) *Representation, Meaning and Language*, en *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, Londres: Sage.

Hegel, G.H.F. (1973) *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.

Heidegger, M. (2018) *Ser y tiempo*. México: Fondo de cultura económica.

.....(2018) *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de cultura económica.

Honneth, A. (2006) El reconocimiento como ideología. *Isegoría*, N° 35, pp. 129-150. Disponible en <https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/33>

Horkheimer, M. (2003) *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Levinas, E. (2019) *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI

Mbembe, A. (2011) *Necropolítica*. Madrid: Melusina.

Mundo, D. (2012) *Merlau-Ponty existencialista*. Buenos Aires: Ediciones Godot.

Murdoch, I. (2017) *Descubrir el existencialismo*. Madrid: Siruela.

Nietzsche, F. (2021) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Disponible en <https://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf>

Le Breton, D. (2013) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Edición digital Moro.

Pato Pantoja, J. (2015) *El discurso de la pachamama*. En *Asedio a las literaturas andinas del Perú*. México: UNAM.

Pimentel, L. A. (2009) *El relato en perspectiva*. México: Siglo XXI.

Pitarch, P. (2013) *La cara oculta del pliegue*. Mexico : Artes de México y del Mundo/CONACULTA

Quijano, A. (2014) *Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO. Disponible en <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>

Rama, A. (2008) *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego.

Rancière, J. (2009) *El reparto de lo sensible, estética y política*. Santiago: LOM ediciones.

Rivera Cusicanqui, S. (2018) *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rodrigañez, C. (2004) *El asalto al Ades, la rebelión de Edipo*. Alicante: HURPOGRAF.

Sartre, JP. (1970) *Los caminos de la libertad*. Buenos Aires: Losada.

..... (1983) Prefacio a Fanon, F. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

.....(1984) *El ser y la nada*. Madrid: Editorial Losada/Alianza Editorial

.....(1985) *Escritos sobre literatura*. Madrid: Alianza/Losada.

.....(2004) *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.

Savignano, A. (2022) *El problema de los otros en Jean-Paul Sartre: magia, conflicto y generosidad*. Buenos Aires: SB editores.

Taussig, M. (1995) *Un gigante en convulsiones*. Barcelona: Editorial Gedisa.

.....(2021) *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. Madrid: Traficantes de sueños.

.....(2022) *Mímesis y alteridad, una historia particular de los sentidos*. Colombia: Universidad del Cauca.

Uribe, S. (2019), *Solas en Tsunami I* (pp. 197-208), México: Sexto piso.

Valencia, S. (2010), *Necropolítica en Capitalismo Gore* (pp. 139-171), Madrid: Melusina.

Vargas Llosa, M. (2019) *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. Barcelona: Alfaguara.

..... (2023). José María Arguedas en *Los Ríos Profundos*, pp. XV-LI. Barcelona: Alfaguara.

Vinolo, S. (2022) *Temáticas heideggerianas en El ser y la nada de Jean-Paul Sartre*. *Revista de Filosofía Areté*. Disponible en http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1016-913X2022000200242

Viveiros de Castro, E. (2010) *Metafísicas caníbales, líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Kata editores.