

Entre la utopía indigenista y la utopía modernista

JOSÉ CARLOS BALLÓN¹

Mario Vargas Llosa dedicó el capítulo XVIII de su libro *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*² a comentar la obra *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes* de Alberto Flores Galindo.³ Considero que ambos libros constituyen hitos significativos de un prolongado y candente debate conceptual, que se viene dando de manera persistente en el Perú letrado por lo menos desde inicios del siglo XVII con la estabilización del régimen colonial, cuando el jesuita José de Acosta (1540-1600) escribió su monumental *Historia natural y moral de las Indias*,⁴ inmediatamente seguida por los clásicos textos de Guaman Poma (1545?-1620?)⁵ y el Inca Garcilaso (1539-1616).⁶

Acosta, Guaman, Garcilaso y otros elaboraron relatos clásicos sobre el «orden natural y moral» de las Indias, como un «mundo» discursivamente autónomo que dotaba de identidad natural y consistencia moral a las poblaciones andinas como un todo. Estos textos surgieron en respuesta a la descalificación «modernista» de las culturas autóctonas americanas por parte de algunos cronistas toledanos, que justificaban el dominio colonial y la emergente hegemonía cultural moderna europea. Dicho debate inauguró un conjunto de tópicos clásicos en nuestra tradición discursiva nacional, usados de manera recurrente en los sucesivos debates desarrollados hasta el presente para producir una lectura holística del Perú.

Cuatro siglos después, resulta sin embargo evidente la incapacidad para lograr consensos nacionales en torno de alguno de los discursos producidos por ese debate histórico. Por consenso no me refiero a un acto intencional de aceptación (social o psicológica) de un discurso por los miembros de nuestra comunidad, sino al hecho estrictamente discursivo de que alguno de estos relatos haya logrado alcanzar las características de un metarrelato capaz de incluir a los diversos discursos en disputa como posibles variantes particulares de un mismo código de entendimiento intersubjetivo.

Los resultados han sido contrarios a las expectativas originarias. A lo largo de cuatro siglos, dichos discursos han devenido en instrumentos simbólicos para fabricar o profundizar todo tipo de desgarramientos sociales, reales o imaginarios, de carácter excluyente. No obstante, también resulta evidente la vitalidad con la que se renuevan periódicamente. Este devenir nos sugiere que se trata de relatos que en cierta medida han conseguido socializar sus tópicos, a pesar del débil valor persuasivo de su argumentación para lograr el consenso de nuestra comunidad.

Esta paradoja nos lleva a sugerir la hipótesis de la existencia de una «matriz de lectura compartida» por los miembros de nuestra comunidad multicultural. Usaré esta noción para caracterizar una estructura simbólica diferente a la de un «código», de manera análoga a como Alfredo Torero caracteriza la estructura sociolingüística andina quechuahablante no como «una lengua» sino como una «alianza de lenguas».⁷ Las distintas lenguas o discursos no compartirían una estructura común, sino intersecciones que denominaremos «aires de familia». Tal «matriz compartida» permitiría a los contrincantes aceptar con naturalidad la «realidad» de las ficciones discursivas de sus adversarios hasta el punto de considerarlas descripciones de la realidad extralingüística, aun así se sientan ninguneados o discriminados por dichos relatos y se declaren totalmente opuestos a ellos. En clave dialéctica, podríamos decir que permite «la unidad de los contrarios», por lo menos en el sentido de que tirios y troyanos entienden y toman muy en serio lo que quiere decir el adversario. A este contexto me refiero cuando digo que todos estos discursos indigenistas, hispanistas o sincretistas comparten una misma tradición discursiva.

En el contexto de un periodo de creciente desencanto (1986-1996), Mario Vargas Llosa y Alberto Flores Galindo culminaron nuestra historia intelectual del siglo XX con dos paradigmáticas investigaciones, una de las cuales pretende descalificar y la otra reconstruir la validez de la tradición indigenista.

Para Vargas Llosa, se trata de una ficción renacentista incompatible con el «mundo moderno»

(racionalidad científica y mercado «modernos»). Para Flores Galindo, en cambio, se trata de una ficción milenarista, «amalgamable» con el racionalismo y el socialismo modernos. No me resulta claro por qué al primero una utopía que, según él, es de raíz renacentista le resulta «arcaica» e «incompatible» con la modernidad fundada por el mismo Renacimiento. Tampoco me resulta claro en qué sentido, para el segundo, «la mística milenarista se añade al socialismo moderno», específicamente al «racionalismo» marxista que, al decir de Engels, es una radicalización de los ideales de la Ilustración.⁸

DESCRIPCIÓN Y METÁFORA: OPACIDAD DEL LÍMITE

Para Vargas Llosa, uno de los factores fundamentales de la vigencia persuasiva del discurso indigenista reside en el procedimiento discursivo por el cual «el reino de la subjetividad se convirtió en América Latina en el reino de la objetividad. La ficción reemplazó a la ciencia como instrumento de descripción de la vida social».⁹ El éxito del relato ficcional indigenista (ya sea como discurso religioso o literario) en presentarse como una descripción objetiva de la realidad peruana se debería, según él, a las circunstancias históricas que crearon la ausencia de un espacio público en nuestros países. Como consecuencia del control omnímodo ejercido por los poderes políticos despóticos muy anteriores a la República (particularmente en los medios de comunicación social y las universidades), se ha frustrado en nuestra sensibilidad cultural el desarrollo moderno de escrituras científicas, estéticas y políticas separadas e independientes entre sí y limitadas con respecto al ámbito de su validez. No hay fronteras en este conglomerado cultural.

Comparto plenamente la observación de Vargas Llosa sobre la no-diferenciación de las esferas del saber que aquí se ha producido. No obstante, temo que su «crítica» de las ficciones indigenistas —a pesar de su pretensión de modernidad— cae en la misma confusión de esferas que él denuncia, cuando intenta fundamentarla en la suposición de la validez objetiva privilegiada del discurso «sociológico». Cae en el mismo tipo de crítica, lingüísticamente impertinente, que hicieron contra Arguedas los participantes en la célebre mesa redonda organizada por el Instituto de Estudios Peruanos en 1964. Su crítica de la validez descriptiva de un discurso literario a partir de la validez de un discurso sociológico, contradice la propia diferenciación del saber que él mismo supone como premisa moderna de su argumento. Es como si juzgásemos la validez del relato literario de *La Ilíada* de Homero a partir de una narración historiográfica de la guerra de Troya.

En realidad, lo que él llama «confusión» de las esferas del saber (entre la esfera de la subjetividad y la de la objetividad o entre enunciados descriptivos y valorativos), así como su «diferenciación», constituyen productos culturales que distinguen no la realidad objetiva de la subjetiva, sino solo la subjetividad cultural moderna de la subjetividad cultural no moderna. Cuando las diferencias son de naturaleza cultural, la perspectiva de análisis es completamente diferente. Las alternativas culturales no son, como las teorías, objeto de «contrastación», sino de opción social, pues su objetivo no es el de discriminar enunciados verdaderos de los falsos, sino, por el contrario, el de reunir individuos y poblaciones diferentes y hasta divergentes en torno de determinadas formas de vida o convivencia.

Por ejemplo, desde la perspectiva de la narrativa indigenista arguediana, la «descripción» moderna del mundo aparece como una estrecha sensibilidad epistemológica cosificadora, poseedora de una estética pobre y de una moralidad utilitaria perversa. Desde una perspectiva moderna, la «descripción» indigenista se presenta como una sensibilidad animista y mágica incontrastable con los «hechos» o «estado de cosas» y una moralidad sacralizada (religiosa) prejuiciosa y hostil a la sensualidad humana.

El problema no reside, por supuesto, en la diversidad de las miradas culturales, sino en la pretensión fundamentalista con la que cualquiera de ellas se ve a sí misma como una «descripción objetiva» y a la otra como una ficción arbitraria o perversa, así como en las consecuencias pragmáticas autoritarias que tal percepción conlleva en una sociedad multicultural como la nuestra.

EL FUNDAMENTALISMO

Una noción fundamentalista, que supone la objetividad supracultural del conocimiento, se encuentra en las antípodas epistemológicas de la concepción contractualista, igualitaria y libertaria del discurso moderno. Al reproducir la misma pretensión epistemológica fundamentalista que crítica a las ficciones literarias indigenistas, Vargas Llosa contradice precisamente la pretensión de

modernidad de su propia crítica. Esto se hace evidente cuando sostiene que la premisa del «tránsito entre el mundo primitivo y tribal y el principio de la cultura moderna es, justamente, la aparición de la racionalidad, la actitud “científica” de subordinar el conocimiento a la experimentación y al cotejo de las ideas y las hipótesis con la realidad objetiva».¹⁰ Esta es una noción invertida de los límites de validez de una función de verdad.

Cuando considera la visión moderna como «objetiva», Vargas Llosa confunde su respetable «opción» por la cultura moderna —que ciertamente comparto— con un ingenuo aire de superioridad epistemológica de la función teórica de verdad científica, que no comparto por ser absolutamente impertinente, ya que su ámbito de validez es de una extensión mucho menor al de una cultura. Por ejemplo, cuando dice: «Quien cree que las piedras tienen “encanto” y “cantan de noche”, o que el zumbido de un trompo puede llevar un “mensaje” allende los ríos y las cordilleras [...] y que los indios colonos pueden ahuyentar a la peste con gritos, 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».¹¹

¿Quién le ha dicho a Vargas Llosa que, por ejemplo, *El contrato social* de Rousseau o el *Origen de la riqueza de las naciones* de Adam Smith «se fundan en la experiencia» y que «sus hipótesis» se subordinan «al cotejo con la realidad objetiva»? Ni sus propios autores atribuyeron tal propiedad a sus discursos. Emmanuel Kant, un acérrimo partidario de la Ilustración de fines del siglo XVIII —que consideraba a Rousseau «el Newton de las ciencias morales»—, explícitamente sostenía (siguiendo en esto a Hume¹² y a toda la tradición liberal posterior hasta el contemporáneo John Rawls¹³) que el contrato social, el estado de naturaleza o el estado de derecho «no son hechos históricos» sino «principios normativos» (subjetivos para Hume y su discípulo Adam Smith, o de razón práctica pura *a priori* para Kant), independientes de toda posibilidad de cotejarlos con la experiencia natural o histórica.

Dicho sea de paso, con esto no pretendo defender la tesis opuesta al fundamentalismo cultural, la del llamado «relativismo cultural», que supone la inconmensurabilidad de los paradigmas culturales. Solo sugiero que es teóricamente simplista y epistemológicamente impertinente extender los criterios de validación que aplicamos a las teorías científicas, a los paradigmas culturales. Los actos de contrastación intercultural son diferentes, tanto por la extensión (las culturas son conglomerados simbólicos abiertos, mientras que las teorías son códigos cerrados) como por las funciones divergentes que median entre ambas expresiones simbólicas (las teorías tienen una función discriminatoria de validación, mientras que las culturas tienen una función aglutinante).

La total incompreensión del asunto se evidencia cuando Vargas Llosa apela a la tesis falsacionista de Karl Popper: «Las creencias de Ernesto [el narrador ficticio de la novela de Arguedas] no pueden ser contradichas, “falseadas” según el requisito esencial establecido por Karl Popper para el conocimiento científico, porque ellas no pretenden ser un verificable reflejo del mundo exterior».¹⁴

Vargas Llosa parece ignorar que la tesis «falsacionista» de Popper está precisamente dirigida contra la tesis fundamentalista de la «verificación» sostenida por los filósofos neopositivistas del Círculo de Viena en los años treinta del siglo pasado.¹⁵ Según Popper, desde un punto de vista lógico las «teorías científicas» nunca se pueden verificar, pues basta un solo hecho que las contradiga para refutarlas totalmente. La certeza de sus enunciados no viene de sus procedimientos inductivos. La observación y el experimento solo nos conducen a construir hipótesis, pues las teorías no son deducibles de proposiciones singulares. De manera inversa, tampoco tiene sustento lógico la tesis de que las teorías se «verifican» porque algunas de sus consecuencias particulares coinciden con los hechos. De ser así, la Astrología sería hace mucho tiempo una ciencia. Sabemos, por lógica elemental, que si de p se deriva q , la validez de p determina la verdad de q , pero no a la inversa (*modus ponens*). En otras palabras, para Popper los criterios de validación de las teorías científicas no tienen nada que ver con la verificación de los hechos, sino son puramente lógicos, de naturaleza apriorística.

De acuerdo con ello, las teorías solo son «conjeturas», y por eso su contrastación es con otras conjeturas, no con hechos que las «verifiquen». Lo que decide nuestra opción por una conjetura y no por otra es la mayor resistencia que cualquiera de ellas tenga a la «refutación», y no su verificación. El fundamento lógico de este argumento lo da el principio elemental que se conoce como *modus tollens* (si de p se deriva q , la falsedad de q ocasiona la falsedad de p). El

conocimiento avanza así de conjetura en conjetura.¹⁶ No hay un espacio discursivo privilegiado. En resumen: el fundamentalismo es inconsistente con el racionalismo moderno. Pero Vargas Llosa ha entendido exactamente al revés la tesis antifundamentalista de Popper. Esto es así porque su propia lectura del discurso moderno es fundamentalista. Aquí parece encontrarse un primer conector discursivo interesante, en el que descansaría el efecto persuasivo de nuestra tradición discursiva nacional.

En efecto, la fuerza persuasiva del discurso fundamentalista no reside en su demostración como acto consensual con el receptor, en el sentido de que emisor y receptor se someten democráticamente al mismo espacio lógico. La verosimilitud del discurso fundamentalista emerge de una estrategia retórica de intimidación del receptor, descalificándolo como interlocutor válido al colocarlo en inferioridad de condiciones.

PARENTESCO, PUREZA PLATÓNICA, TRASGRESIÓN Y PODER

En nuestra comunidad se han entrelazado, en proporciones todavía enigmáticas, formas simbólicas en las que conviven viejas relaciones de parentesco con modernas relaciones clasistas, formas jerárquicas de sociedades de castas con formas capitalistas de explotación económica, antiguas formas de representación patrimonial del poder político con formas de despotismo ilustrado moderno, viejas formas de dependencia servil y hostilidad plebeya hacia los poderes señoriales con nuevas formas de dependencia asalariada y hostilidad laboral al capitalismo, representaciones naturales organicistas con modernos naturalismos mecanicistas, ritualismos religiosos organizados en torno a panteones locales con ritos judeocristianos organizados en torno a un panteón universalista. De ahí la dificultad de interpretar los sentidos múltiples que encierran sus conflictos y desgarramientos.

La representación discursiva en formas de convivencia cultural heterogéneas plantea una gran complejidad de conectores culturales que no puede entenderse con el simple término «sincretismo» o «mestizaje», que supondría la existencia de un código simbólico ya establecido y haría inexplicable la violenta dificultad comunicativa que sigue frustrando de manera reiterada el entendimiento consensual de nuestra comunidad. Tampoco puede entenderse con la mera declaración de heterogeneidad de expresiones culturales divergentes,¹⁷ pues ello hace inexplicables cuatro siglos de convivencia continua, que en cierta forma sugieren algún grado de entendimiento codificado entre sus miembros. El problema es entonces averiguar cuáles son los conectores sobre los que se construye la verosimilitud de nuestras comunicaciones discursivas, en un contexto que carece de un código unificado de comunicación.

Una pista interesante que muestra el discurso indigenista desde sus orígenes coloniales es el recurrente tópico que asocia sexo y dinero a violencia y corrupción, así como ambos a la modernidad. Pareciera tratarse de un tópico clásico, articulado en torno a dos conectores que son tabúes hegemónicos de las sociedades no modernas en las que priman las relaciones de parentesco y las diferenciaciones jerárquicas de una sociedad de castas.

Por ejemplo, en la narrativa de Arguedas la asociación sexo-violencia se encuentra en la memoria infantil del narrador, aunada al hecho traumático de la brutal violación que realiza su perverso hermanastro —en estado etílico— de una de sus amantes, quien es nada menos que su tía y esposa de su cuñado. Esta experiencia violenta no se produce entre un gamonal y una campesina pobre o sierva (abuso que no es ciertamente escandaloso en sociedades de régimen servil, en las que no funcionan los modernos tópicos igualitaristas). Resulta traumática para el narrador porque dicha violencia trasgredió el sistema de parentesco. Es este mismo sistema el que es violado por las circunstancias que terminan consagrando a su hermanastro —hijo de sangre de su madrastra— en el poder local, para convertirlo abruptamente a él en «entonado», degradándolo en la jerarquía simbólica a la condición de sirviente.¹⁸

En los conflictos que se originan dentro de un contexto discursivo que ha sacralizado las relaciones de parentesco como «naturales» e inmodificables, toda trasgresión adquiere el carácter de una «maldición autodestructiva»¹⁹ al estilo de la tragedia edípica de Sófocles —que transgredió uno de los tabúes básicos de las relaciones de parentesco— y no el de una «lucha de intereses materiales» que fluye de la narrativa clasista moderna.

Es la misma trasgresión que lleva a Guaman Poma a manifestar un desprecio racista y aristocrático contra los «mesticillos», por «desleales con sus tíos», y a reclamar su «expulsión a

Chile».²⁰ Es el mismo tipo de trasgresión que conduce al indigenista José Ángel Escalante (1883-1965), diputado leguista por Acomayo, a atacar la asociación que hace Mariátegui entre indigenismo y socialismo moderno (transformando discursivamente el «problema del indio» en un problema puramente social de la «propiedad de la tierra»), que, desde su perspectiva, bastardea la pureza simbólica de las jerarquías y distinciones de las relaciones de parentesco: «todos los hibridismos y todos los mestizajes —dice— han maculado la contextura racial del Perú». Contra dicha pretensión, Escalante constata: «al mestizo, al cuarterón, al chino-cholo, al mulato, a todas las variedades de injertos... las demás razas claudicantes y degeneradas encontraron ambiente hospitalario tan solo en la costa, nunca en la serranía hermética, impropicia a toda bastardía y a toda contaminación».²¹

El mismo tipo de trasgresión es condenado, desde una perspectiva hispanista, por el mariscal J. M. de la Riva-Agüero, primer Presidente del Perú republicano, cuando en sus 28 causas de la independencia en 1809 acusaba nada menos que a los militares españoles porque «van multiplicando la especie americana más temible, la de los mestizos».²²

La búsqueda de la pureza moral y étnica asociada al papel corrupto y violento del sexo y el dinero —principales generalizadores simbólicos del proceso de individuación moderno—, es en realidad una amenaza a los tabúes impuestos por una forma de vida social cuya jerarquía se encuentra articulada en función de relaciones de consanguinidad. Como bien señala Marx, el prestigio del dinero como «símbolo de valor» es uno de los principales «disolventes» del régimen aristocrático y punto de partida del plebeyo mundo moderno, para que las diferencias y jerarquías pasen a ser exclusivamente cuantificadas por el dinero.²³ Una sociedad en la que, según Guaman Poma, cualquier mitayo es cacique.

ENTRE LA REMINISCENCIA PLATÓNICA Y HOMÉRICA

Flores Galindo ha observado con agudeza otra característica peculiar de nuestra utopía andina. A diferencia de las utopías clásicas europeas, donde, «por definición, utopía es lo que no tiene lugar ni en el espacio ni en el tiempo», para Flores Galindo «en los Andes, la imaginación colectiva terminó ubicando la sociedad ideal [...] en la etapa histórica anterior a la llegada de los europeos»,²⁴ esto es, en el pasado.

En nuestra comunidad, dichas construcciones discursivas utópicas no parecen ubicarse dentro de la clase discursiva en la que Nietzsche colocó el «mito moderno burgués del futuro», ni tampoco dentro de la clase discursiva del clásico mito platónico que trasciende el mundo fáctico sensible al *topos* intemporal. La mitología andina parece más familiar a la añoranza idealizada de una «edad heroica» de tipo histórico, al modo homérico.

A la anterior podríamos añadir otra peculiaridad narrativa: no obstante compartir con el mito platónico el procedimiento fundamental de la «reminiscencia», en la narrativa andina la memoria no actúa sobre una base conceptualista como la que caracteriza a la tradición cultural europea registrada desde Platón y Aristóteles. Su «mundo verdadero» tampoco se ubica en el «mundo de las ideas claras y distintas» del discurso cartesiano moderno, sino en un mundo construido sobre una peculiar estética de la sensualidad.

Una tercera peculiaridad de la narrativa indigenista es que descansa la objetividad de la memoria en una impersonal o colectiva «alma del mundo» que, por el carácter naturalista ya señalado, no funciona de manera análoga a la reminiscencia del alma inmaterial platónica, ni tampoco en la forma voluntarista del «alma colectiva del pueblo» de los románticos alemanes de inicios del siglo XIX, ni en la racionalista del «espíritu de un pueblo o una época» del idealismo histórico hegeliano. En resumen, su verosimilitud cultural no descansa en la objetividad de la «historia de la idea».

En cuarto lugar, si bien el naturalismo del relato indigenista asocia su discurso a una sensibilidad étnica y racial, su argumento no se apoya en entidades físicas que se determinan por la experiencia sensible individual. Como bien señala Uriel García, «el indio no es un grupo étnico sino una entidad moral». El propio Vargas Llosa observa con agudeza que en la narrativa arguediana los sujetos colectivos (indios, comuneros, mistis, mestizos) son agrupados por sus sensibilidades estéticas (no son agrupamientos estadísticos): «hacer música es una operación mágica a través de la cual se aprehende y comunica el alma de la vida material».²⁵

La narrativa arguediana es posiblemente la que mejor muestra cómo se construye la

verosimilitud del discurso indigenista. Cada grupo social es delineado por una lengua autosuficiente y cerrada que posee un léxico articulado por una escritura fonética que tiene una musicalidad de características locales, una suerte de versión «sonora» del mito bíblico de la torre de Babel. Unos parecen hablar un castellano perfectamente castizo y otros un castellano amestizado con vocablos de aparente origen quechua, castellanizaciones de quechuismos o viceversa, cuyo resultante hace irreconocibles las supuestas «lenguas madres».

Sus sonidos no se articulan para correlacionar signos con estados de cosas; esto es, no tienen una pretensión semántica «descriptiva» en el sentido moderno del término. De ahí la irritación que le causa a Vargas Llosa el relato de *Los ríos profundos*, en el que el narrador (Ernesto) está «más atento a los recuerdos que a las cosas externas».²⁶ De hecho, no son lenguas construidas sobre la base de transcripciones lexicográficas o registros sociolingüísticos del habla viva disponible. Son lenguas ficticias que solo existen en el relato y que solo sirven para identificar, articular y armonizar a cada grupo emisor por su sonoridad. Como bien dice Vargas Llosa, son como las voces del coro del teatro clásico.

La sonoridad de sus fonemas está semánticamente asociada no a construcciones conceptuales que remiten a representaciones de estados de cosas, como en las lenguas modernas, sino a expresiones de una sensibilidad moral y estética que remite al grupo emisor, delineado por sus danzas y músicas regionales. Se les podría caracterizar como 'lenguas de danzantes'.

Al instalar el discurso en el terreno de la sensibilidad gana inmensamente en verosimilitud estética y disminuye el tono añorante y pasatista del indigenismo tradicional, dándole una sensación de inmediatez y actualidad, pero pierde la capacidad dialógica del discurso conceptual pues no se apoya en una sensibilidad individual sino de carácter colectivo. De ahí la irritación que le causan los «tránsfugas» o «aculturados» («mestizos leídos»), pues —como los herejes y traidores de las comunidades religiosas— destruyen la armonía ceremonial y el aura sagrada de estas sensibilidades colectivas. Cualquier intento de liberar las sensibilidades individuales (debido al papel «perverso» del sexo y el dinero), solo puede originar la pérdida de la pureza ética y la armonía estética del sujeto colectivo.

La sensibilidad a la que apela el discurso indigenista para validar la construcción imaginaria de las identidades orgánicas con las que pretende «describir» el mundo andino, no es una sensibilidad profana sino sagrada. «Embruja» con su estética moralista la sensibilidad del receptor del discurso, le recuerda de manera previa el argumento conceptual de su pertenencia inapelable al grupo y lo anula como interlocutor individual válido. Se trata de un «mundo verdadero» instalado no en categorías conceptuales platónicas sino en el terreno previo de su propia sensibilidad, pero una sensibilidad que escapa por completo al ámbito profano de su manejo individual. Tal es el «Perú profundo» o «Perú verdadero» en el que nos coloca el discurso indigenista.

Es una estética que hace imposible «replicar» —como airadamente reclama Vargas Llosa— que se trata de una mera «ficción literaria», pues remite a una sensibilidad anterior a la palabra, una reminiscencia previa a cualquier concepto. Un *a priori* estético y ético, cuyo rechazo al individuo «aculturado» tiene el estigma de una trasgresión herética que amenaza con desarraigo social o con un terrible sentimiento de culpa en el individuo. Tal es la fuente coercitiva de su verosimilitud.

EL GIRO ARGUEDIANO

José María Arguedas constituye quizá el intento narrativo más exitoso y elaborado de la larga historia del discurso indigenista por convertirse en un relato verosímil y consensual de nuestra comunidad, desde los escritos iniciales del siglo XVII de Acosta, Guaman Poma y Garcilaso hasta *Ruta cultural del Perú* de Valcárcel (1945). El giro fundamental estaría dado por los cambios profundos que introduce Arguedas en su estrategia discursiva, con el fin de superar la marginalidad histórica del indigenismo tradicional y convertirlo en un metarrelato de unificación nacional «a la mexicana».

Percibo tres cambios decisivos. En primer lugar, la incorporación a su narrativa de instrumentos de la metodología analítica de recopilación de información y evaluación de datos de la antropología académica estadounidense de mediados del siglo XX, que él seguramente asimiló cuando ingresó a mitad de la década de 1940 al Instituto de Etnología de San Marcos. Sus estudios etnológicos y folclóricos le proporcionaron uno de los más formidables archivos sobre los aires de familia de las sensibilidades estéticas existentes en el mundo rural y en los inmigrantes ciudadanos marginales a la

cultura cosmopolita oficial. ¿Qué permitía reagrupar a las heterogéneas comunidades de inmigrantes perdidos y dispersos en las grandes ciudades? Los coliseos ciudadanos donde se concentraban miles de provincianos para cantar, tocar y bailar al margen de la cultura oficial le proporcionaron la clave. Este registro inicial preservará también la sensación de desarraigo y marginalidad del narrador indigenista, no importa cuán exitoso fuera su trabajo intelectual o cuán reconocido fuera por el mundo oficial.

En segundo lugar, introdujo un cambio radical en las viejas dicotomías discursivas que transferían a la representación de nuestra sociedad la imagen dualista de una oposición étnica y cultural entre dos fuerzas monolíticas e irreconciliables, análoga a las «dos repúblicas» de Guaman Poma, con la que se continuó el relato clerical de la «leyenda negra» sobre la conquista española.

La dicotomía que regía el relato indigenista resultaba cada vez menos persuasiva como «descripción» de la sociedad peruana, cuya creciente heterogeneidad e inestabilidad grupal no solo mostraba su carácter simplista sino también su papel discriminador pues bloqueaba la necesaria capacidad persuasiva que requería su propia hegemonía. Con la lectura de los registros antropológicos sobre los crecientes procesos de migración, la expansión de los medios de comunicación y comercio que desbordaban los estrechos límites de la consanguinidad del mundo aldeano, así como la expansión de la educación pública moderna, la idílica población indígena «pura» del relato indigenista en torno a la cual pretendía articular la identidad nacional, resultaba una minoría nacional en términos estadísticos.

La demolición arguediana de la imagen monolítica y estereotipada del mundo andino que hasta entonces caracterizó a la narrativa indigenista, convierte al mundo andino en un conglomerado heterogéneo. El texto antropológico de Arguedas «Puquio, una cultura en proceso de cambio»²⁷ es paradigmático de este giro. Como correctamente subraya Vargas Llosa, las antiguas polaridades étnico-culturales que suponían el carácter monolítico del mundo andino han sido corroídas por la alarmante emergencia de un tercer grupo entre mistis e indios. Los antes marginales mestizos o «cholos leídos» o «aculturados» modernizadores de *Yawar fiesta* (1941) parecen ahora triunfar en toda la línea en el relato antropológico.²⁸ Ello se asocia a un creciente abismo generacional por el cual los jóvenes andinos «olvidan» de manera creciente sus antiguas tradiciones rituales. Sobre este olvido es que su relato ejercerá la reminiscencia, pero no al modo conceptualista platónico sino a la inversa, restaurando la «sensibilidad perdida».

De aquí fluye el tercer cambio que introduce la estrategia discursiva arguediana. Para que la reminiscencia no sea un mero recuerdo conceptual y añorante del pasado (cada vez menos verosímil a la sensualidad actual que generan los procesos de modernización social en la juventud andina, como lo mostraban los numerosos registros antropológicos), había que instalar la utopía no en el pasado —como se venía haciendo hasta entonces y como caracteriza Flores Galindo en su recuento histórico—, sino en el presente sensible. Ello confronta a la narrativa indigenista con el reto impensable hasta entonces de instalar la ficción monolítica en un presente que se multiplica en grupos endiabladamente heterogéneos. Creo que Vargas Llosa percibe este giro de manera invertida y ve equivocadamente la heterogeneidad como la fuente del fracaso del relato arguediano.

El problema consistía en construir el discurso de la reminiscencia sobre una sensibilidad que unifique y, a diferencia de la sensibilidad individualista moderna, no juegue un papel disgregador. En este mar de paradojas, la investigación etnológica y folclórica le permitió establecer los aires de familia existentes en la sensibilidad estética y ética de las heterogéneas comunidades andinas dispersas y mezcladas a lo largo del territorio nacional.

En el contexto de una cultura oral y ágrafa, Arguedas encontró en la música el sustrato sensible de la memoria andina, y en la danza el articulador ritual que debe restablecer la armonía amenazada por la desintegración de las identidades grupales. La clave residía en el hecho de que la sensibilidad musical folclórica no descansaba en una sensibilidad individual.

Para Arguedas, la música folclórica tiene un asiento telúrico en la armonía del paisaje geográfico con nuestra experiencia infantil. Su capacidad de conmover la sensibilidad humana es siempre regional o local y estimula las fibras más íntimas de la memoria colectiva local o regional. Ello se muestra en los numerosos estudios que realiza sobre los conciertos folclóricos que congregan a miles de provincianos en los coliseos limeños. Es una suerte de simbolismo instalado en el subconsciente colectivo (que vamos a denominar simbolismo sensible), anterior al simbolismo conceptual instalado en la conciencia adulta, que será el punto de entrada de la reminiscencia

arguediana para restablecer las identidades locales frente a la fragmentación de la conciencia y el olvido de la identidad colectiva por acción de la sensibilidad individualista moderna dominada por el sexo y el dinero.

Este punto ya había sido identificado e ilustrado por Arguedas tangencialmente en la novela *El Sexto*: «[...] el enloquecido Clavel, una ruina humana ya a causa del tráfico sexual a que lo tiene sometido Puñalada, echa a cantar y lo hace mezclando letras y ritmos de huaynos, rumbas y tangos. Esta patética mezcolanza aparece como el *climax* de su decadencia, como el emblema de la disolución de su ser. La escena entristece hondamente a Gabriel y a Camac, quien comenta: “Ya no tiene cabeza, no puede recordar ni sus cantos”». ²⁹ Esta apelación discursiva es la clave que dará al relato arguediano una actualidad y verosimilitud sensorial aparentemente descriptiva.

A pesar de que los grandes cambios realizados por Arguedas en la estrategia discursiva indigenista tuvieron un enorme éxito persuasivo en el terreno de la estética del relato, no lograron, en la intención comunicativa desarrollada en su esfera pragmática, alcanzar un consenso capaz de admitirlo como un retrato fidedigno con el que se sientan identificadas las mayorías nacionales. Esto fue así porque preservó ciertos tópicos fundamentales del indigenismo, referidos a su contenido discriminatorio y hostil a la heterogeneidad en torno a una pureza étnica y cultural totalmente unilateral, así como su rechazo conservador a la modernidad a la que aspiran sectores mayoritarios de nuestra población andina.

En resumen, fracasa como un relato capaz de generar un movimiento simbólico de integración social casi en los mismos términos que ha venido sistemáticamente fracasando su contraparte discursiva cosmopolita-moderna, posiblemente representada por los discursos políticos liberales o socialistas.

FLORES GALINDO Y VARGAS LLOSA: NUEVO BALANCE Y LIQUIDACIÓN

Tanto Flores Galindo en *Buscando un inca* como Vargas Llosa en *La utopía arcaica*, realizan el «balance» del relato indigenista desde una doble perspectiva: disciplinaria e ideológica. Uno como historiador profesional, y el otro como narrador profesional y constructor de una poética sumamente exitosa, movilizan de manera impecable un conjunto de finos instrumentos académicos de análisis contextual y textual.

Por otro lado, uno como socialista y el otro como liberal comparten —valga el oxímoron— las antípodas clásicas en que se divide la filosofía política del mundo moderno europeo (socialismo y liberalismo) y, en dicho sentido, es común a ambos el rechazo o distancia que mantienen con respecto al pensamiento anterior al mundo moderno.

El problema se presenta cuando a Vargas Llosa le parece paradójico que el libro de Flores Galindo, concebido como una «crítica de la utopía andina», termine postulando de manera inconsistente una aleación entre la «mística milenarista» y el «socialismo moderno», al sostener que «Si la pasión se amalgama con el marxismo y su capacidad de razonamiento», la utopía podría tornarse realidad. ³⁰

En esta «crítica», Vargas Llosa supone nuevamente que hay una relación especular entre un discurso y la realidad extralingüística (natural o psicológica), olvidando los argumentos popperianos que utilizó contra la pretensión descriptiva de la narrativa indigenista. Flores Galindo muestra por lo menos una actitud más crítica, menos fundamentalista y más moderna de la relación entre discurso y realidad extralingüística, que parte de asumir el postulado más elemental de la lingüística contemporánea: la arbitrariedad del signo.

Flores Galindo no tiene ningún problema en reconocer el carácter ficcional (utópico) de la narrativa indigenista y el carácter arcaico (milenarista) del contexto históricamente premoderno en que surgió, pero al que no se encuentra necesariamente atado como suelen pensar todos los fundamentalistas y dogmáticos. Precisamente por eso, se plantea la posibilidad de preservar ciertos signos de tal discurso y transferirlos más allá de dicho contexto, para empatarlos con una racionalidad discursiva socialista en el terreno de las expectativas ideológico-políticas.

¿Acaso la modernidad no fue fundada sobre la base de trasladar una simbología clásica antigua-europea a un discurso moderno, denominado precisamente por eso como «Renacimiento»? Solo un dogmático fundamentalista habría condenado a Galileo por usar elementos del discurso pitagórico heredados de la Antigüedad en la construcción de la ciencia moderna, o a Newton por adherir explícitamente las doctrinas metafísicas atomistas de Leucipo y

Demócrito para sustentar su ciencia mecanicista moderna.

Esto es, Flores Galindo realiza tal propuesta de fusión discursiva en la restringida esfera del discurso descontextualizado (utópico) entre la «mística» del milenarismo y el «racionalismo» del marxismo, al igual que los renacentistas europeos recuperaron la arcaica «utopía» platónica para insertarla (al modo neoplatónico) en el proyecto racionalista moderno. ¿No fue acaso Francis Bacon (1561-1626), el llamado «padre del método científico moderno», autor de la *Nueva Atlántida* (1627), una forma de actualización del viejo mito platónico? Este relato es narrado como un viaje imaginario que curiosamente se inicia en el Perú.³¹

Creo que la limitación de la conjetura de Tito Flores Galindo no está en la pretensión de actualizar viejos mitos en el horizonte de las puras expectativas. La limitación de su proyecto se encuentra en la errónea estimación cultural de creer que la narrativa arguediana descansa en una construcción ideológica discursiva conceptual, al igual que las antiguas utopías discursivas platónicas o aristotélicas pertenecientes a una antigua tradición cultural conceptualista como la griega, a la que en cierto modo se le podría dotar de alguna racionalidad conceptual moderna. Pero creo haber mostrado razonables indicios de que la estrategia discursiva arguediana apoya su verosimilitud narrativa en la esfera de la sensibilidad, previa a cualquier racionalidad conceptual. Peor aún: no se trata de una sensibilidad profana subjetiva, sino de una sensibilidad sacralizada supraindividual, resultado de una estrategia discursiva fundamentalista que bloquea toda relación dialógica y no admite interlocutor individual válido. Se trata de una sensibilidad fundamentalista, familiar a la sensibilidad verificacionista con la que Vargas Llosa sostiene de manera paradójica un supuesto discurso liberal moderno.

Tal vez la estrategia sugerida por Flores Galindo tenga sentido en la esfera pragmática de la intención comunicativa, como una estrategia que implica la preservación de ciertos signos recurrentes de nuestra larga tradición discursiva, pero a condición de vaciarlos progresivamente de todo contenido fundamentalista.

Pero, para que esto sea viable, queda pendiente una muy larga y paciente labor intelectual de desacralización de toda la simbología que rodea las formas de vida heredadas. Tenemos ante nuestros ojos una inmensa y muy fina construcción multicultural tejida durante los últimos cuatrocientos años de vida colonial y republicana, que va desde la esfera de la vida cotidiana hasta los grandes metarrelatos intelectuales que algunos denominan despectivamente como «cultura chicha», suponiéndola como una construcción improvisada, pero cuya magnitud y complejidad en gran medida desconocemos.

Sin un profundo trabajo de desacralización cultural, los proyectos políticos de modernización de nuestra comunidad no serán —al igual que en el pasado— sino pequeños cambios cosméticos superestructurales, en los que —parafraseando a Basadre— se cambia una y otra vez el Estado pero la Nación sigue igual. Una modernización política de nuestra comunidad será posible cuando «Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, queden rotas, las nuevas se hagan añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfume, todo lo sagrado sea profanado, y los hombres, al fin, se vean forzados a considerar serenamente [léase, sin fundamentalismos, JCB] sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas».³²

■

1 Filósofo. Profesor principal en la Escuela de Filosofía de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Este artículo es una versión resumida del texto que aparecerá en el próximo número de la revista semestral de investigaciones humanísticas *Patio de Letras*.

2 México: FCE (primera edición), 1996, pp. 289-295.

3 Lima: Instituto de Apoyo Agrario (segunda edición), 1987.

4 En: *Obras del Padre José de Acosta*. Madrid: BAE, t.º LXXIII, 1954, pp. 3-247

5 Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*. 3 vols., Lima: FCE, 1993.

6 Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas*. [1609]. 2 vols. Lima: FCE, 1991.

7 Torero, Alfredo, *Idioma de los Andes. Lingüística e historia*. Lima: IFEA-Horizonte, 2002.

8 «El socialismo moderno [...] por su forma teórica [...] empieza presentándose como una continuación más desarrollada y más consecuente de los principios proclamados por los grandes pensadores franceses del siglo XVIII.» Engels, F., *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Moscú: Ed. Leng. Extranj., 1968, p. 35.

9 Vargas Llosa, *La utopía arcaica*, p. 20.

10 *Ibid.*, p. 187.

11 *Ibid.*, p. 186.

- 12 Hume, David, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Sección III.
- 13 Rawls, John, *Teoría de la justicia*. México: FCE, 1979.
- 14 *Ibid.*
- 15 Véase Popper, Karl R., *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos, 1962.
- 16 Cf. Karl R. Popper, *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Bs. As.: Paidós, 1983. Véase el cap. 10, 2: «La teoría de la verdad objetiva: la correspondencia con los hechos», pp. 272-279.
- 17 «[...] no solo la realidad, lenguaje y cultura de distintos estratos de una misma sociedad, sino dos universos diferenciados y contradictorios: el indígena y el occidentalizado [...] disloque de dos cosmovisiones con racionalidades no compatibles [...] entre uno y otro universo la relación es de violencia». Cornejo Polar, Antonio, *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1982, p. 29.
- 18 Cit. por Vargas Llosa en *La utopía arcaica*, p. 88.
- 19 *Ibid.*
- 20 «[...] Ahora, un mitayo tiene título, el mundo está perdido [...] Sacra Católica Real Majestad, es muy gran servicio de Dios nuestro Señor y de nuestra Majestad y aumento de los indios de este Reino que no estén ningún español, mestizo, cholo, mulato, zambaigo, casta de ellos, sino fuera casta de indio, que a todos los eche, a chicos, grandes, casados, llevando sus mujeres, les eche a las ciudades, villas, por donde pasaren, no estén un día en los tambos de estos reinos, y si no fuere, le envíe a su costa, con alguaciles que le lleve a las dichas ciudades, o que sean desterrados a Chile, y así le dejen vivir y multiplicar a los indios libremente, porque no se sirve vuestra majestad de los mestizos, sino ruidos y pleitos, mentiras, hurtos, enemigos de sus tíos; y mucho más de los mestizos sacerdotes [...]. ¿que hacía aquella casta? Ha de saber vuestra Majestad que también hay muchos padres y su multiplico en este reino es lo propio, y así hay tantos mesticillos.» Guaman Poma de Ayala, *Nueva Corónica...*, t. II, pp. 806, 808, 809.
- 21 «Nosotros, los indios...» en *La Prensa*, Lima, 3 de febrero de 1927. Cit. por Vargas Llosa en *La utopía arcaica*, p. 61.
- 22 Cit. por Vargas Llosa en *La utopía arcaica*, p. 208.
- 23 Marx, Karl, *Pre-Capitalist Economic Formations*. International Publishers, 1966, pp. 108-110.
- 24 Flores Galindo, *Buscando un inca*, p. 361.
- 25 Vargas Llosa, *La utopía arcaica*, p. 101.
- 26 *Ibid.*, p. 181
- 27 *Revista del Museo Nacional*. Lima, 1956, vol. XXV, pp. 184-232.
- 28 Vargas Llosa, *La utopía arcaica*, p. 161.
- 29 *Ibid.*, p. 220.
- 30 *Ibid.*, pp. 291-292.
- 31 En *Utopías del renacimiento*. México: FCE, 1956, pp. 195-235.
- 32 Marx, C. y F. Engels, *Manifiesto del partido comunista*. [1848]. Pekín: Lenguas Extranjeras, 1968, p. 37.