

editorial

centenario

artículos

entrevistas

creación

reseñas

El contenido de esta página requiere una versión más reciente de Adobe Flash Player.



ENTREVISTAS

Mabel Moraña: “No hay otro escritor latinoamericano que haya luchado tan denodadamente con la lengua como Arguedas”

Con motivo de la aparición de su libro Arguedas/Vargas Llosa. Dilemas y ensamblajes (Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2013), la reconocida intelectual uruguaya Mabel Moraña tuvo la amabilísima disposición de conceder una entrevista con la revista virtual El Hablador (). Este libro, como se sabe, ha causado un gran impacto en los estudios recientes sobre la literatura en el Perú y en el resto de América Latina, al abarcar a dos figuras públicas que han señalado sendas distintas de entendimiento de la sociedad y la producción cultural latinoamericana. El libro de Mabel Moraña ha recibido los prestigiosos premios Katherine Singer Kovaks de la Modern Languages Association (MLA) en 2014 (el primer libro en español que recibe esta distinción en la historia de la MLA) y el premio al mejor libro sobre América Latina otorgado por la Latin American Studies Association (LASA) el 2015.*

(*). Una entrevista anterior con Moraña sobre otro autor peruano, José Carlos Mariátegui, se realizó aquí

José María Arguedas (JMA) y Mario Vargas Llosa (MVLL) son tomados en el libro como referentes representativos de una tensión latinoamericana. ¿Qué hace que estas figuras (y no otras) sean esenciales para la comprensión de un proceso inacabado como el de la modernización latinoamericana? En otras palabras, ¿cuál sería el aporte sustancial de VLL y JMA en la construcción de dicha tensión?

Los dos autores se destacan en la narrativa peruana del siglo XX por ser representativos de dos modelos bien diferenciados de comprensión y ejercicio de la práctica literaria, los cuales pueden ser contrapuestos y hasta trabajados oposicionalmente, como polos de un espectro que tiene muchos matices y registros en América Latina. Sin embargo, como indico en el libro, vale la pena destacar también las convergencias que esos paradigmas presentan en distintos aspectos y momentos en la obra y en la vida de estos autores. En todo caso, puede asumirse, para comenzar, que cada uno de ellos representa de manera clara una opción ideológica que tiene como punto de referencia, de modo general, el camino que abre para América Latina la Revolución Cubana, pero que se concreta de modo más específico en torno a cuestiones vinculadas a la realidad política y social del Perú y a las formas posibles de concebir temas como la modernización, la participación popular, la importancia de la cultura prehispánica y de raíz indígena en el Perú contemporáneo, así como las relaciones de la cultura nacional peruana con temas como el cosmopolitismo, el mercado cultural, el conflicto social y muchos otros. Estos puntos de contención aparecen a veces planteados de manera explícita en ambos autores, a veces de un modo tácito o subsumido en los modos de presentar el mundo ficcional, la cuestión temática, etc. Las polémicas de Arguedas con Julio Cortázar y de Vargas Llosa con Ángel Rama, Mario Benedetti y tantos otros constituyen uno de los espacios en los que se despliegan posiciones de manera abierta en torno a esos temas; pero de una forma más sutil y encubierta, es justo recalcar que ambos autores expresan formas de subjetividad y conciencia social que pueden ser captadas a través de un análisis adecuado del uso del lenguaje, por ejemplo, así como de los diálogos que cada uno establece con matrices ideológicas de la época, por ejemplo, con la teoría de la dependencia, la teología de la liberación, la ideología liberal, el pensamiento de izquierda, etc. Uno de los aspectos más obvios de la tensión ya no entre ambos autores, sino entre las *posiciones de discurso* que cada uno actualiza tiene que ver con el lugar que cada modelo de interpretación de la realidad peruana asigna al indio como agente social tanto en relación con la construcción y desenvolvimiento de instituciones democráticas como con respecto a los procesos de modernización, que incluyen temas tan fundamentales como la relación entre naturaleza y progreso, la preservación de lenguas y tradiciones no dominantes, el conflicto entre ley y justicia social, etc. Lo apasionante de las contraposiciones que pueden realizarse entre ambos autores es que se alimentan tanto de la obra literaria de ambos como de sus declaraciones y del ejercicio de la práctica intelectual en todos sus variadísimos registros: el coleccionismo de Arguedas, su afición por

la música, la alfarería, la memoria popular, su trabajo como educador, así como la práctica mediática de Vargas Llosa, su proliferante abanico de registros que van del melodrama al informe oficial, del periodismo cultural a la dramaturgia, pasando por el discurso político, la crítica literaria, etc. Todo este exhaustivo desenvolvimiento de la palabra y de la acción cultural demuestra en ambos casos una voluntad de incidir en debates y procesos de su tiempo, una comprensión de la cultura como una plataforma de lanzamiento ideológico, pero también como un campo de batalla por el poder representacional. Para ambos la cultura tiene un valor interperlativo, pero cada uno tiene un programa distinto que ofrecer al debate de su tiempo. La tentación de contraponerlos sin más es demasiado grande y encuentra demasiados puntos de apoyo en los dos autores, pero más rendimiento teórico puede extraerse de ese ejercicio, me parece, si se advierte que la tensión no se resuelve en mera oposición, sino que se plantea como un proceso inestable de búsqueda y de auto-reflexión, pero también como una guerra de posiciones cuyas alternativas no pueden ser comprendidas si no se tienen en cuenta cuestiones de clase, relación con jerarquizaciones étnicas que atraviesan hasta hoy la sociedad peruana, aspectos de personalidad, psicología e historia personal de ambos autores, modos de concebir la tarea intelectual y, sobre todo, sin tener en cuenta el horizonte utópico que cada uno desarrolla en relación con un modelo ético y político bien diferenciado. Jean Franco concibió los modelos del *narrador* y del *super-star*, que da un apoyo para pensar algunas de las opciones representadas por los autores que nos ocupan. Otros críticos pueden privilegiar las nociones de *arcaísmo* y *modernidad* como articuladores conceptuales e ideológicos de ambas posiciones, pero la *realidad* (la realidad de la ficción, la del desarrollo biográfico de ambos, la de las formas de apropiación de esas problemáticas) es mucho más compleja y enrarece la oposición binaria. Como si todo esto fuera poco, los puntos paradigmáticos del Premio Nobel y del suicidio de Arguedas, que contrapongo como desenlaces que coronan búsquedas, metodologías y formas de conciencia social muy diferentes, representan en sí mismos modalidades icónicas de inserción de la singularidad de cada uno en el flujo histórico e ideológico de su tiempo. Son, a su modo, "texturas", inscripciones del proyecto personal que es imposible no tratar de leer en toda su potencialidad simbólica como *relato* sobre el siglo XX, sobre los modos en que este período –que nuestros autores comparten, al menos durante muchas si no todas sus instancias de desarrollo– enfrentó cuestiones éticas, políticas y sociales que siguen agobiando a nuestras sociedades.

Arguedas/Vargas Llosa. Dilemas y ensamblajes no sólo aborda un análisis literario comparativo entre las obras de VLL y JMA, sino que también analiza las performances o gestos políticos públicos de los autores. ¿Qué retos metodológicos han surgido al efectuar este tipo de análisis? ¿Cómo se concilia el discurso literario y discurso público o político de los autores?

Creo que el mayor reto fue el de tratar de comprender y de situar a cada autor en su propio registro sin sacrificar la especificidad de cada uno a las necesidades del análisis, sin caer en los lugares comunes de la crítica ya existente, sin agobiar los textos teóricamente, pero al mismo tiempo sometidos a preguntas distintas, que tienen más que ver con nuestra problemática actual, con las cosas que hemos aprendido en debates y estudios de las últimas décadas. Traté de demostrar que la teoría postcolonial, por ejemplo, puede servir ejemplarmente para desmontar la máquina retórica, ideológica y simbólica de la modernidad sin violentarla, y que al mismo tiempo la cualidad distintivamente latinoamericana de los textos de estos autores constituye a su vez un desafío a esas teorizaciones, que deberían nutrirse más de los problemas y propuestas que plantea América Latina para matizar y completar esquemas de análisis y elaboraciones teóricas que están pensados inicialmente desde y para otras realidades culturales. Sin embargo, creo que no debe renunciarse en América Latina a ninguna de las propuestas teóricas o metodológicas, vengan de donde vengan, como a veces se sugiere, de manera bien intencionada, como defensa de nuestra cultura y de los bien conocidos riesgos de penetración cultural, tema muy trabajado en los años 70, cuando el mundo se regía por dinámicas bilaterales más esquemáticas que las actuales. Creo que lo que más puede dañar al desarrollo del pensamiento crítico es la automarginación y la renuncia resentida o desdeñosa de herramientas analíticas del origen que sean. Al mismo tiempo, hice, como siempre hago, un gran esfuerzo por combinar el pensamiento latinoamericano, tanto la crítica actual como la rica tradición regional, a estos análisis, dejando fluir y dialogar conceptos, modelos de pensamiento, posiciones, para que la crítica sea un lugar de encuentro y de debate del cual salimos todos beneficiados. Como indicas, el tratamiento del discurso político, literario, periodístico, el "gesto" cultural, el performance público, la conflictividad personal, fue un desafío porque no quise ni "revolver" registros bien distintos desde el punto de vista lingüístico, ideológico, cultural, etc., ni descartar niveles de análisis y evaluación discursiva. Ensayé por eso un trabajo que no sólo se ocupó de los textos, sino de las textualidades y *texturas* de lo cultural, que atendió al producto simbólico como tal, en todas las formas en las que éste llegó a manifestarse, como literatura, como práctica cultural, como intervención pública, como polémica, artículo, discurso, etc. Todas son formas simbólicas de expresión y representación de posiciones, conflictos, búsquedas y proyectos que se van redondeando como experiencia de lo social, como magma a veces inorgánico o informe en el que se articulan tentativas, sugerencias, resabios de lo que luego cristalizará –o no– en obras sucesivas o en otros niveles de la actuación social. En la medida en que el libro articula historia, crítica literaria, crítica cultural, análisis del discurso y teoría postcolonial, el tratamiento de los textos mismos estuvo muy potenciado, desde una perspectiva interdisciplinaria, pero mi preocupación fue no ahogar los textos bajo una acumulación caótica de referencias, perspectivas, enfoques, sino dejarlos fluir por su propio derecho, sin renunciar a nada, ni a consideraciones de "estilo", ni a puntualizaciones cercanas pero vigilantes de los riesgos del psicologismo o del sociologismo, sin caer en determinismos socio-históricos ni descansar pasivamente en la profusa bibliografía existente sobre ambos autores. Traté también de hacer justicia a lecturas que aunque no comparto pueden iluminar para el lector aspectos variados de la obra y sobre todo de la articulación de ambos autores, los cuales pueden ser colocados en muy diversos niveles y escenarios de recepción.

El subtítulo del libro es "Dilemas y ensamblajes". De alguna manera los dilemas a los que se enfrentan MVLL y JMA se distinguen claramente: ("tradicción/modernidad, quechua/español, local/global, socialismo/ neoliberalismo, occidentalismo/ saberes locales, identidad/ otredad" [14]). Pero en cuanto a los "ensamblajes", ¿cuáles serían estos? En otras palabras: ¿qué es lo que uniría o cuáles serían los puntos de confluencia entre los proyectos políticos y literarios de JMA y VLL?

Como dices, los dilemas a los que se enfrentan no sólo los autores mencionados, sino la época en la cual coinciden, resultan más evidentes que las formas de articulación que los conectan. "Ensamblaje" remite, en lenguaje ordinario, a las ideas de unión, acoplamiento o montaje de elementos que pasan a constituir algo más complejo que la suma de las partes. La acepción en la que está usado el concepto en mi libro está explicitada en uno de los acápites que pertenece a *Mil mesetas*, de Deleuze y Guattari, quienes proponen que un libro no tiene un significado fijo ni es portador de significados que haya que comprender en cuanto tales, sino que más bien se trata de interrogar al libro acerca del modo en que sus múltiples niveles funcionan entre sí y a partir de sí,

conectando con otras cosas, otros objetos u otras máquinas de producción de sentido... Así, como transmisor de "intensidades" el libro, dicen, es una pequeña máquina que conecta, a su vez, con la máquina del amor, con la máquina de la revolución. Lo único que se le puede preguntar a un libro, entonces, es a partir de qué conexiones adquiere significado, en qué otras máquinas se enchufa la máquina de la literatura para funcionar. Creo que la idea es fundamental para comprender la intención de mi estudio como proyecto de deconstruir las formas de vinculación posibles que pueden encontrarse entre la literatura de Mario Vargas Llosa y de José María Arguedas no solamente en cuanto *corpus* diferenciados, a partir de procedimientos de intertextualidad, sino entre sí, como asedios simbólicos a una realidad común, a un referente histórico, político y social que si bien es captado y construido de maneras muy distintas por ambos autores, puede ser reconocido como parte de una experiencia común de lo social. Ninguno de los dos autores, ningún autor, de hecho, puede tener una versión total, única o verdadera de la realidad a la que mediatizadamente se refiere por medio del producto simbólico, pero de las visiones y versiones que despliega pueden irse armando una imagen de la realidad que él percibe, cuyos fragmentos pueden conectar –o no– con las imágenes armadas por otros autores, por otras disciplinas, desde otras epistemologías, desde otros lenguajes. Por otra parte, ¿como ensambla lo literario con la ideología? ¿Cómo ensambla con la ética, con la política, con el objeto de la sociología, con la teología de la liberación? Como aproximaciones, todas, a lo social, estas rutas van configurando un mapa complejo, inestable, provisional pero colorido y sugerente si no de la realidad *real*, inabarcable, al menos de las percepciones, construcciones o versiones que imaginamos y cuyas figuraciones van guiando la experiencia social. Walter Benjamin percibió bien estos ensamblajes posibles entre narración y experiencia, y vio en la modernidad un escenario fabuloso para el despliegue de visiones/versiones de lo real tal como iba siendo producido en el contexto de la sociedad industrial en un momento preciso de la historia. Por eso percibió –como Baudelaire– la modernidad como un escaparate y al observador y al crítico como un paseante que recorre el proscenio en el que se exhibe la sensibilidad como una mercancía, entendiendo que se instalaba una promiscuidad sensual inevitable en la contemporaneidad que mancillaba el aura con las formas arrolladoras de la masificación. Para ver cómo ensambla la literatura con las perversidades y promesas de la modernidad no hay más que adentrarse en el mundo demoníaco de los *Zorros* arguedianos, para ver casi literalmente la máquina de la literatura en montaje con la máquina de guerra, con la máquina del lenguaje, con la máquina de la política. Pero también en otros grados, lo mismo se puede percibir en otros textos, en Lituma, en *La guerra del fin del mundo*, en *Todas las sangres*. Sólo que los *Zorros*, con una estética más radical, presentan la cuestión de manera más cruda y extremada. Pero los ensamblajes a los que me refiero también sirven para pensar las articulaciones entre Mario Vargas Llosa y José María Arguedas como representantes de su tiempo: ambos son, cada uno a su manera, intelectuales públicos, en el sentido de que tienen conciencia de las repercusiones de su obra y de su pensamiento en su momento histórico, de las ramificaciones políticas de la estética que sus textos literarios presentan, de la importancia de lograr una resonancia para sus textos, es decir, de la capacidad interrelativa de su literatura. Sólo que el modelo mediático que Vargas Llosa despegó como un jet de la realidad nacional, y el estilo de Arguedas lo liga a lo local de una manera clara. Sin embargo, justamente en las páginas de los *Zorros* en las que Arguedas se despide del mundo antes de su suicidio y donde deja instrucciones para su sepelio demuestran que no renuncia nunca a la resonancia de su obra, a las formas de socialización que requiere *su verdad* para llegar a los destinatarios de su tiempo. Arguedas desempeña múltiples funciones dentro de la cultura, no sólo como educador, sino en las instituciones como museos, universidades, talleres, etc., participa en debates, da discursos. Tiene, en resumen, un performance público que no permite colocarlo en las antípodas de Vargas Llosa, aunque sí realizar las fundamentales distinciones de grado, estilo, etc. que existen entre ambos. La modernización de la región andina es un punto esencial para ambos, de la misma manera que lo es el tema étnico-racial, la cuestión del mestizaje y los procesos de chulificación. Del estudio articulado de las posiciones de ambos surge una imagen matizada y tensa, inevitablemente conflictiva, de las formas contemporáneas de pensar al Perú después de Mariátegui, después del senderismo, de cara a los procesos de transnacionalización cuyo despliegue Arguedas no llegó a presenciar. Pero la máquina de la literatura ensambla también con otras máquinas: la de la revolución, la de la política (neo)liberal, la del amor, y disciplinariamente, la de la sociología, la de la etnografía, la de las comunicaciones, etc. Y al mismo tiempo, en muchos momentos y niveles, el ensamblaje estalla... Se siente, como en los *Zorros*, el ruido en la máquina, el lenguaje chirriando en improprios, la palabra soez, la palabra que ya no sabe lo que dice ni entiende lo que pasa.

En cuanto a las intervenciones políticas de los autores, VLL, al ser un intelectual de opiniones públicas constantes y al haber sido candidato presidencial, deja en evidencia su propuesta ideológica. ¿Pero cómo se analiza eso que llama "performance ideológica" para el caso de un intelectual como JMA, cuyas intervenciones públicas y políticas no parecen presentarse de manera constante?

La ideología y la política tienen en Arguedas una presencia infusa porque su perfil intelectual y su pensamiento social están mucho más supeditados que en el caso de Vargas Llosa a lo poético. Tiene una concepción distinta de la literatura y de la función intelectual y no está marcada por preocupaciones de protagonismo o de liderazgo. Sin embargo, es obvio que el tema político es uno de los ejes de su pensamiento y de su ficción, así como una motivación permanente que se rastrea en sus aficiones respecto a la cultura popular, en su uso de la lengua, etc. Su literatura responde a una política del lenguaje que se convierte en él en una obsesión permanente, que lo hace emprender una lucha sin cuartel contra el signo, contra la fonética, contra el léxico, contra el código dominante. No hay otro escritor latinoamericano que haya luchado tan denodadamente con la lengua como Arguedas, situado en el intersticio entre quechua y español como quien se plantea una constante reflexión sobre el colonialismo y sus desmanes, sus residuos y sus desafíos. Todo esto es eminentemente *político* en Arguedas, sólo que requiere estrategias de lectura distintas a las que ponemos en práctica cuando leemos las columnas de *Piedra de toque* o los discursos del candidato. Creo que el pronunciamiento político-ideológico es constante en Arguedas aunque se presenta en otro estilo, con otro tono de voz, con otras inflexiones. Ver por ejemplo sus polémicas cuando recibe las críticas por la representación del Perú en *Todas las sangres* o cuando discute sobre cosmopolitismo *versus* provincialismo con Cortázar. Si bien el pronunciamiento político en Vargas Llosa es por supuesto mucho más profuso –de ahí mi trabajo sobre su práctica de hablador/charlatán–, también hay que reconocer que sus ideas pueden ser reducidas a un repertorio de lugares comunes que se repite mucho en medio de una retórica abundante y demagógica. Los principios de su ideología son pocos, claros y, hay que decirlo, poco originales. Están harto presentes en la época y no asombran a nadie porque ni bien abandona el cauce de la izquierda se alinea en el discurso derechizado de los detractores de la Revolución Cubana y luego va avanzando por las líneas del neoliberalismo para el cual supone que hay una audiencia mayor que podría asegurarle la presidencia del Perú. En los dos escritores me preocupé de rastrear el mundo de la ficción tratando de percibir desfases, contradicciones o confirmaciones entre las ideas políticas y universo literario recordando, sin embargo, que ni la fantasía ni la demagogia son privativas de ninguna de las dos esferas, pero también tratando de no olvidar que los recursos

expresivos son otros, y los márgenes de fabulación también deberían ser diferentes. De modo que si en el caso de Arguedas analizamos bien el discurso literario para encontrar las líneas principales de su pensamiento político, y si en el caso de Vargas Llosa llevamos su abundante retórica a sus puntos esenciales nos quedamos con un muestrario igualmente elocuente de nociones, principios y estrategias que permite una aproximación de los dos autores y un diseño bastante claro de los posicionamientos que cada uno sustenta.

El libro parece señalar que VLL es el escritor inscrito totalmente en lo occidental y JMA el escritor que se mantiene en la frontera. JMA representa y evidencia la "diferencia". Ese término es usado varias veces y me gustaría que expongas un poco más acerca de su significado. ¿Acaso en el mismo sentido que le da la teoría decolonial?

Lo que indicas sobre occidentalismo y frontera es verdadero sólo hasta cierto punto. Creo que esos conceptos sirven como articuladores del proyecto intelectual, ideológico y literario de ambos autores, pero al mismo tiempo la complejidad de las obras y de las prácticas culturales de cada uno impiden una separación tajante y sugieren más bien la necesidad de trabajar los flujos e intercambios entre espacios simbólicos, que son los que definen al sujeto postcolonial, es decir, al que deriva de una situación histórica de colonialismo y está sujeto a las condiciones de *colonialidad* que Aníbal Quijano destacara en sus trabajos. Tanto Vargas Llosa como Arguedas están inscritos en la problemática del occidentalismo, que es la que sustenta las tensiones que hemos estado discutiendo entre ambos. Pero, obviamente, el primero se inserta en ese espacio simbólico, cultural e ideológico de una manera diferente, intentando –con éxito– capturar los imaginarios del cosmopolitismo, el prestigio, las jerarquías de clase y raza, los privilegios de la ciudad letrada desde la posición de *super-star* que mencionamos antes, mientras que Arguedas, que no renuncia a muchos de los elementos recién mencionados, trabaja la conflictividad de zonas de contacto, lugares y procesos de contaminación cultural, poniendo el énfasis en el modelo de dominio y asumiendo formas de *agencia* intelectual de contenido contracultural, emancipatorio. Sin embargo, su propia apelación a la literatura como máquina de la subjetividad burguesa y como constructo del occidentalismo viene cargada con los dispositivos del mismo poder que busca cuestionar. Esa es la lucha principal de Arguedas: la que lo enfrenta constantemente a los peligros de cooptación del contenido por la forma, del mensaje por el vehículo, del significado por el significante. De ahí que después de una larga y tortuosa trayectoria de trabajo lingüístico y deconstrucción sociocultural, los *Zorros* se organicen como una especie de pachacuti en el que colapsan categorías y estrategias de construcción del mundo ficticio y la épica de la degradación, aquella que Lukacs indicara como articuladora del género novelesco, que cuenta la peripecia del héroe degradado en un mundo degradado, llega al paroxismo. Se anuncia, sin embargo, un renacer, la posibilidad de que el ciclo de la vida y la muerte permita percibir un horizonte en el que se abre un nuevo ciclo. Por eso indico al final de mi libro el valor icónico del testamento arguediano incluido en la textualidad de su obra final. La cuestión de la frontera es evidente en Arguedas, porque su trabajo consiste justamente en dramatizar el límite, en explorar las fisuras más que los territorios existenciales que las rodean, ya que Arguedas entiende que esas fisuras anuncian un movimiento geológico –histórico, político– que puede llegar a recomponer e incluso a invertir la estratificación conocida. Puede verse en los movimientos sociales un correlato de estas ideas, una forma de activación de estratos sociales, culturas, proyectos, cuya inestabilidad amenaza el orden de la república criolla. Aunque no hay garantías de que pueda llevarse a cabo una inversión del orden, sí hay atisbos de transformación que Arguedas percibe en su momento como un magma caliente que baja de los Andes y llega hasta las costas, arrastrando en su camino categorías, epistemologías, métodos de análisis, formas de decir y de representar que al reafirmar el orden dominante se hicieron cómplices de sus formas de dominación. Vargas Llosa percibe estos procesos, pero con una complacencia que se apoya en las nociones de arcaísmo, barbarie, caos, etc., que le permiten tematizar el cambio sin permitirle transgredir el orden existente, viéndolo sólo como interrupciones del ethos imparable de la modernidad, la transnacionalidad, etc. El espacio en que vive Vargas Llosa es el de la literatura mundial, que él asume como un ámbito seguro, suficientemente institucionalizado, resguardado del cambio por la ley de la universalización de procedimientos, valores y objetivos. Vargas Llosa deja entrar los contenidos de la conflictividad social en la medida en que sirven para dramatizar la amenaza del proyecto dominante, sabiendo que la literatura se alimenta de drama, de tragedia, de fracaso. Pero, como se ve en sus textos más autobiográficos, en sus discursos políticos, y como se filtra desde su ficción, lo suyo es el diálogo con el *establishment*, la consolidación de posiciones que le permiten dejar atrás las miserias de la cultura nacional, contra la cual se pronuncia en múltiples ocasiones, temiendo ser absorbido, como indica, por la mediocridad y mezquindad del medio intelectual. En cambio, la apuesta de Arguedas a lo local, quizá a la forma en que él construye lo vernáculo, o a lo que otros prefieren llamar arcaico, es más compleja, porque en esta misma construcción se manifiestan muchas de las trampas de la colonialidad. La suya es una subjetividad atravesada por el conflicto, contradictoria, tensa, que no es ajena a los peligros de exotización de materiales culturales que él intenta salvar y reivindicar desde su posicionalidad híbrida de habitante beligerante de la ciudad letrada, que tampoco renuncia a la búsqueda de reconocimiento, a la necesidad de comprender las leyes del mercado a las que su obra está, también, sujeta. Pero su proyecto tiene que ver con una lucha ancestral, con los miles de batallas perdidas, con la necesidad que Mariátegui comprendiera tan bien, de alimentar el mito de lo nacional-popular para que la idea de la revolución pueda germinar, en alguna de sus formas históricamente posibles. Sin embargo, como decíamos, la literatura es una máquina cargada con los dispositivos de la fuerza, la productividad, la explotación de contenidos, la serialización de formas de subjetividad que constituyen la carne de la obra arguediana. El autor percibe el proceso, siente, como decíamos, ruido en la máquina, sabe que lo esencial de la hegemonía es su capacidad de cooptación y de transformación de la desigualdad y del antagonismo en mera *diferencia*, es decir, la traducción de la problemática económica y política en términos *culturales*, el reemplazo de la materialidad cruda de los procesos por su fantasma simbólico, por sus repercusiones afectivas. Se corre así el riesgo de sentimentalizar excesivamente lo político, de diluir la beligerancia de la resistencia popular en levedad, anécdota, melodrama, melancolía, en sustituir la fuerza de la lucha por los humores negros del fracaso. La obra de Vargas Llosa opta por esta forma de representación que carnavaliza la problemática de fondo a partir de galerías de personajes, tramas, escenarios, haciendo de la literatura un gran teatro en el que se despliega la técnica de los autores, el colorido de los disfraces, sin que falten los vericuetos que evocan las comedias de enredos, ni las inserciones de pintoresquismo y humor junto a las referencias trágicas o dramáticas a la historia *real* que brinda un anclaje seguro al entretenimiento de la ficción. En Arguedas la conciencia social es vigilante, informa y asedia la construcción de los mundos ficticios. Su trabajo creativo demuestra que la relación ética/estética/política es para él esencial, porque es irresoluble. Su obra propone múltiples formas de acercamiento a este dilema, pero todas le resultan, en última instancia, insatisfactorias, porque revelan las tramas del sistema de poder del que derivan y al que, de múltiples maneras, ayudan a reproducir. También sería justo decir que la obra de Arguedas se debate justamente en la frontera entre *desigualdad* y *diferencia*, esos grandes ideogramas en torno a los cuales gira buena parte del discurso postcolonial. Como es sabido, mientras el segundo se refiere a distinciones –de

clase, etnia, preferencias sexuales, modos de vida, etc.–, la primera apunta al gran tema de la justicia social y a la denuncia de los modelos de dominación colonial y neocolonial en América Latina. Con la crisis de la noción liberal de identidad como una categoría que nombra los procesos de conocimiento y auto-reconocimiento social, crisis debida al debilitamiento del Estado como gestor y administrador de las identidades nacionales, al incremento de la migración y a muchos otros factores de orden político, económico y social, el concepto de *diferencia* surge como reivindicación de todo lo que la noción esencialista e *ideológica* de identidad dejó fuera: las subjetividades no alineadas a los proyectos o modelos dominantes de socialización, así como las correspondientes a culturas marginadas o subalternizadas por los proyectos dominantes. La teoría postcolonial trabaja en torno a esta noción porque permite enfocar diversas formas de dominación y atender a sujetos, prácticas, legados, que la modernidad invisibilizó o aniquiló como parte de la implementación de su modelo de dominación y de sus objetivos de progreso. Homi Bhabha ha trabajado bien la relación entre la noción de diversidad y la de diferencia, señalando que la primera designa sobre todo la multiplicidad cultural, la coexistencia de distintos registros, mientras que la segunda pone énfasis en tensiones y antagonismos a veces irresolubles. La noción liberal de multiculturalismo, criticada por Bhabha y otros teóricos postcoloniales, apunta a ese manejo "light" de lo social, que no atiende a los conflictos interculturales, sino que se contenta con señalar la pluralidad como una virtud que de alguna manera debería consolarnos ante la homogeneidad que se asocia con el mundo globalizado. Sin embargo, los usos y abusos de la noción de diferencia, así como sus matizaciones no siempre explicitadas, la convierten en un término que algunos tratan como un lugar común de la jerga de moda. Jameson indicó hace tiempo con razón que la *diferencia* era la nueva identidad postcolonial, ya que sirve a los procesos de (auto) reconocimiento social como antes sirvió la alusión a las identidades colectivas, entendidas como constructos esencializados, ahistóricos y manipulados desde el poder. Creo que la más productiva puntualización al respecto ha sido hecha desde América Latina por quienes han indicado que el dualismo que debe analizarse no es tanto el de diversidad/diferencia, ni el de identidad/diferencia, sino el de desigualdad/diferencia, ya que como indicaba antes, éste apunta a la problemática de la justicia social, el acceso jerarquizado a recursos, servicios y niveles de vida, por contraposición a la diferencia cultural que tiene más que ver, en algunas utilidades, con diversas formas de apropiación y de afiliación cultural, preferencias, grados, que dependen más de la inclinación del individuo o del grupo que de su real accesibilidad a bienes y servicios. Así, mientras que la noción liberal de multiculturalismo se articula en torno a la noción de diferencia, en algunos contextos el trabajo sobre interculturalidad atiende más bien al tema de la desigualdad, uniendo este concepto a procesos de reivindicación sectorial en distintos contextos. De modo que, contestando a la última parte de tu pregunta, sí, la noción de diferencia es usada en mi libro en general en relación con el proyecto de descolonización, aunque anoto en varias ocasiones a otros usos posibles del término y a su potencialidad semántica en distintos aspectos del debate.

¿Cuál es la posición del libro, como intervención en el campo latinoamericano, con respecto a los debates decoloniales?

Mi posición es, como indicara en respuestas anteriores, la de comunicar la idea de que el debate postcolonial o descolonizador, si se quiere, en sus muy diversas facetas, brinda herramientas teóricas que es imposible e innecesario descartar para un acercamiento a los temas que nos preocupan. Sin embargo, también intenté dejar en claro que esos debates decoloniales, centrales, producidos desde y para otros escenarios de intercambio académico, deberían preocuparse de poner más en práctica sus propios postulados e integrar, dejando de lado jerarquizaciones, prejuicios e ignorancias de variado cuño, contribuciones del pensamiento crítico latinoamericano que lejos de obstruir, retardar o desviar el debate podría enriquecerlo con aportes que permitirían matizar y complementar la teoría postcolonial. Se vio claramente, para citar un caso, lo productivo que han sido los aportes que han surgido de la colaboración entre Immanuel Wallerstein y Aníbal Quijano, por ejemplo, o entre Enrique Dussell y filósofos actuales, o la colaboración entre investigadores latinoamericanos actuales y otros que, latinoamericanos o no, trabajan en Europa, Estados Unidos, Australia, etc. También hemos visto los resultados de teorizaciones sobre América Latina de parte de investigadores que sólo la conocen a través del laboratorio bibliográfico, que escriben sobre ella, hablan y teorizan, pero no quieren ensuciarse las manos con su objeto de estudio. A lo que me refiero es al hecho de que la teoría postcolonial sigue, en muchos casos, subalternizando a su objeto de estudio al no insertarlo en un diálogo igualitario, al negarse a comprender sus propias limitaciones para evaluar e integrar el pensamiento histórico, al no conocer el corpus del que vienen muchas de las ideas y propuestas actuales. O sea, la teoría postcolonial no siempre atiende a sus propios principios y el pensamiento latinoamericano reacciona, sobre la base de la extensa experiencia de penetración cultural que existe en nuestros países, de manera defensiva, rechazando lo que le cuesta trabajo llegar a conocer por las limitaciones bibliográficas, de lenguaje, fuentes de investigación, etc., o por arrogancia, al entender que es muy difícil llegar a captar realidades y procesos que no se han vivido o que pertenecen a horizontes muy distintos de experiencia social. En América Latina pueden utilizarse herramientas teóricas europeas, norteamericanas o de donde sean sin temor a desnaturalizar los debates, en la medida en que sean apropiadas crítica y selectivamente, y utilizadas para los fines que la propia agenda crítica latinoamericana decida definir. Si América Latina se automargina, perderá; y si renuncia a desarrollar su propio perfil y su propia problemática, aun en contra de teorías consagradas, perderá también. De la misma manera, continuar repitiendo a los maestros del pensamiento latinoamericano, que forma el acervo de la tradición cultural en esos países, sin someterlos a escrutinio, sin re-historizarlos, sin cuestionar su vigencia, sería un craso error, tan improductivo como el forzar su aplicabilidad a escenarios radicalmente diferentes de aquellos que dieron origen a la producción de sus ideas, o como sería el caso si repitiéramos a los filósofos de moda sin estudiar sus puntos de contacto y divergencia con las cuestiones que nos preocupan. Creo que también es un error la actitud muy frecuente de declarar que todo o buena parte de lo que propone el pensamiento postcolonial, o los estudios culturales, ya fue dicho o propuesto antes en América Latina, lo cual convertiría a esta región o conjunto de regiones en un espacio de producción teórica *avant la lettre*, aunque tradicionalmente ninguneado por los centros de poder cultural. Aunque no niego que en algunos casos estos argumentos pueden tener razón, en muchísimos otros debe reconocerse que las nuevas teorías responden a escenarios radicalmente transformados, que el imperialismo de comienzos del siglo XX no es el Imperio del siglo XXI, que el capitalismo no es el mismo, que el neoliberalismo no es el pensamiento liberal *aggiornato* ni las nociones de Estado, sociedad civil o democracia remiten a los mismos fenómenos sociales y políticos. Aunque en el supermercado teórico cada cual propone su propio producto, su propio "sello", para prestigiar su mercancía crítica, y muchas categorías que vemos circular en el medio académico son huecas, frívolas o carentes de densidad histórica y política, siempre hay ideas, aspectos y derivaciones del pensamiento que pueden desarrollarse en los sentidos que nos interesan, si estamos atentos y respetuosos con respecto al valor que esas propuestas o aspectos de ellas puedan llegar a tener para nuestros propios fines. En mi libro intenté abrir un abanico de aproximaciones a textos y a problemas archi-analizados no sólo para ver si era posible una nueva lectura, sino para poner sobre el tapete una cuestión metodológica que tiene que

ver con las nuevas formas de inscripción del producto simbólico latinoamericano en debates que trascienden fronteras y de los que puede aprender la teoría "central". El mercado de la nueva teoría cultural tiene que ver con reacomodos del campo cultural que están estrechamente vinculados a cambios en el nivel del comportamiento del capital, en la rearticulación de las soberanías nacionales, en el concepto y la definición de hegemonías, pero también en las nuevas formas de concebir la cultura, el trabajo intelectual y los contactos entre diversos apoyos para lo literario, que pasan por la tradición escrituraria tanto como, hoy en día, por la digitalización, los medios audiovisuales y las formas de diseminación del producto simbólico. Es hora de que se empiece a pensar la cultura burguesa y *moderna* a partir de nuevas perspectivas que el concepto de mera interdisciplinariedad que nos parecía novedoso hace décadas ya no llega a cubrir. La búsqueda de caminos en este sentido es para todos nosotros y mi libro puede ser, si tiene suerte, una contribución a este proceso. Pero el camino es largo y lleno de escollos, aunque sin duda uno de los grandes y más interesantes desafíos de nuestro tiempo en lo que tiene que ver con la forma de trabajo intelectual en la que estamos embarcados. Acabo de publicar un libro titulado *Bourdieu en la periferia*, posterior al que aquí nos ocupa, así como otro de artículos colectivos, *Inscripciones críticas*, y un volumen colectivo sobre biopolítica, en los cuales discuto algunos de los temas que quedaron pendientes luego de la investigación sobre Arguedas/Vargas Llosa. Aunque se trataba de temas aparentemente desvinculados, fui pensando muchas de las cosas que forman ahora parte de estas publicaciones más recientes, mientras analizaba el difícil trabajo de Arguedas sobre la lengua, el problema del cuerpo y del senderismo en la literatura peruana, las limitaciones de la interdisciplinariedad que se evidencian en la polémica de Arguedas con la sociología, y en lo relacionado con la constitución y transformación del campo cultural en América Latina, tal como Pierre Bourdieu lo concibe. Y me resultó muy interesante ver las objeciones que se hacen al pensamiento de Bourdieu desde las dos Américas y lo mucho que este autor hubiera ganado de haber sido capaz de incorporar en su pensamiento aspectos de la reflexión latinoamericana sobre hibridez cultural, procesos de institucionalización cultural y relaciones entre poder y cultura. La contribución que espero hacer con el libro sobre Arguedas/Vargas Llosa y todos los demás tiene que ver justamente con estos temas, con la articulación de América Latina a los espacios transnacionalizados de la crítica y de la reflexión filosófica, un territorio al que no deberíamos renunciar.

En estos caminos que parecen marcar VLL por un lado, y JMA por otro, ¿cuál es el que se debe adoptar? ¿O propones un punto de conciliación dialéctico que produzca una nueva forma de afrontar los problemas de la modernidad?

El libro analiza dos modelos de funcionamiento cultural derivados de subjetividades y posicionamientos diferenciados, aunque con puntos de contacto, pero no quiere resultar en una recomendación puntual, ya que, primero, la circunstancialidad histórica de esas prácticas es bien acotada y segundo, toda experiencia es irreproducible, personal, intransferible. Cada lector tiene sus simpatías, sus afinidades y preferencias, así como sus inclinaciones ideológicas. Hay formas de conciencia social que simplemente no compartimos y otras que se acercan a nosotros, dialogan con nuestras convicciones o representan mejor nuestros deseos. En el caso de *Arguedas/Vargas Llosa*, los puntos de contención son tan esenciales para América Latina, tienen tanto que ver con cuestiones éticas y políticas, que no podemos tampoco reducirlos a un problema de preferencias u opciones "light" porque tocan aspectos que siguen vigentes en nuestras sociedades y que afectan a millones de personas en distintos contextos. Así que leer las obras de estos autores y la crítica que se puede elaborar respecto a ellas necesariamente nos enfrenta a temas sustanciales, a momentos de la experiencia social que compartimos, a cuestiones pendientes que seguirán planteadas para las generaciones posteriores, aunque cambien los términos del debate y del planteamiento político-económico. La palabra conciliación me disgusta porque casi siempre implica la claudicación del más débil y no la entiendo asociada a la idea de lo dialéctico. Creo que el conflicto que *Arguedas/Vargas Llosa* analiza debe ser, ante todo, respetado como tal, eso quiere decir, respetado como conflicto, en su problematización, sin intentar domesticar el antagonismo, ni negarlo, ni disimularlo. Creo que el conflicto, en general, debe ser registrado y elaborado, no renunciado para que la vida fluya con mayor facilidad. Tampoco es que cuestión de que nos pongamos de acuerdo, pluralistamente, para disentir, y que cada uno regrese a lo suyo con la idea de que todas las posiciones son igualmente válidas. Hay, repito, problemas éticos y políticos demasiado importantes como para diluir la problematización en pluralismo. Las plataformas en las que estos autores paradigmáticos se apoyan no han desaparecido, aunque sí van variando sustancialmente. Pero en lo básico, nos enfrentan a dilemas que son nuestros, que afectan a los gobiernos regionales, que han marcado y seguirán marcando la historia contemporánea. El tema de la modernidad puede haber sido reemplazado por otros horizontes vinculados a la globalización, la migración puede haber adquirido un incremento impensado hace algunas décadas y el descaecimiento de lo nacional y de lo político con respecto a lo que se entendía hacia mediados del siglo XX con esas nociones puede verse hoy en día radicalmente transformado, pero los desafíos de los nuevos tiempos se enfrentarán de nuevo al problema de las sociedades que fueron víctimas del colonialismo, a las lenguas no dominantes que siguen extinguiéndose, a las formas de dominación, discriminación y marginación que atraviesan los escenarios de nuestro tiempo. Seguirán apareciendo candidatos que desprecian a la masa y la raza seguirá siendo, aún por mucho tiempo, un capital simbólico para algunos y un karma para otros y la violencia, estatal, senderista o revolucionaria, vinculada al narco, a los intereses de la élite o a la vida doméstica, seguirá asolando las sociedades postcoloniales. No creo que una conciliación dialéctica entre derecha e izquierda, entre neoliberalismo y movimientos sociales, entre racismo e integración, pueda ser suficiente para afrontar los problemas presentes y futuros, como no lo fue en el pasado, ni creo tampoco que los autores que nos ocupan puedan ser reducidos a tales binarismos sin más ni más. Por eso el subtítulo del libro pone énfasis en la cuestión del dilema, en el tema o leitmotiv del *double bind* que, como se sabe, es un concepto que apunta a la tematización de la esquizofrenia. Es esta *anomalía* de la condición postcolonial lo que no puede ser negado, esta doble pertenencia, esta ambigüedad radical, esta heterogeneidad sustancial a la historia cultural de América Latina lo que no puede ser subsumido en formas de consenso que no se apoyen en proyectos radicales de democratización y justicia social, que no se liberen de la impunidad, el clientelismo, la discriminación y el privilegio. Cuanto más podremos encontrar ensamblajes posibles, acoplamientos que modifiquen la máquina de guerra de acuerdo a las necesidades de los nuevos tiempos, que articulen la cultura a la máquina de la revolución, a la máquina del amor, como se sugiere en *Mil mesetas*. Pero creo que el conflicto debe ser mantenido, atendido, elaborado, no sepultado, no negado, no suavizado con la ideología de un mestizaje ideológico que mantendrá la tensión bajo la superficie, como si no existiera.

El libro termina analizando dos eventos impactantes: el Nobel para VLL y el suicidio de JMA. Es interesante que mientras el Nobel cancela o define la figura de VLL como intelectual totalmente absorbido e inscrito en el saber occidental, analices la muerte de JMA como un evento que deja latente la "diferencia", que no la cierra, no la termina...

Ambos eventos coronan trayectorias paralelas, en ocasiones convergentes, de modo muy distinto,

como explicitando un juicio de la historia acerca de formas de comportamiento social, premiando un proyecto literario brillante y adaptado a los requerimientos del mercado universal de la cultura y dejando extinguir otro, no menos brillante, que cae víctima de sus propias heridas. Es importante señalar, sin embargo, que el proyecto arguediano triunfa de modo duradero en el pensamiento latinoamericano. No cabe duda de que Arguedas es, en muchos espacios críticos, literarios e ideológicos, un héroe cultural, pero nos estamos refiriendo ahora a los reconocimientos oficiales y a la forma de recepción que da lugar a ellos. Las trayectorias paradigmáticas de estos dos autores culminan de una manera que me parece, en realidad, muy coherente: en un caso, la consagración en los escenarios transnacionalizados de la alta cultura y en el otro, la autoaniquilación en el predio universitario de un autor icónico, asociado a la resistencia cultural latinoamericana, muerte registrada en el texto literario como si se tratara de un espejo que captura y refleja la imagen mientras cae. Los cálculos de Vargas Llosa respecto al proyecto literario, más ajustados de lo que fueron con respecto al proyecto político, dan el resultado previsto: un reconocimiento que refuerza el parnaso de la literatura mundial con un exponente –otro– de la cultura latinoamericana que logra elevarse por encima de la miseria y el dolor de sus sociedades para entregar la ofrenda de una literatura consumible en amplios espacios transnacionales, donde lo particular está suficientemente presente aunque al mismo tiempo suficientemente depurado por el filtro de la técnica literaria, el divismo personal y la cooperación de los medios de comunicación. En este sentido el premio es un final cerrado, una culminación, un remate que termina con un ciclo, con el modelo del escritor super-estrella derivado del *boom*, época irreplicable ligada al destino azaroso de la Revolución Cubana, al compromiso del intelectual y al final de la modernidad tal como la conocimos durante el siglo XX. En el caso de Arguedas, sin embargo, se trata, a mi criterio, como el mismo autor percibe, de un final abierto. La *diferencia* no ha dicho aún la última palabra, porque en su seno se aloja la pobreza, la injusticia ancestral, las culpas sin pagar de muchos gobiernos que oprimieron, torturaron y explotaron a sus pueblos, se aloja la violencia, en todas sus formulaciones, y se aloja la conciencia creciente de que en efecto se pueden conquistar posiciones que no serán las mismas que se soñaron desde las plataformas de la izquierda cuando los movimientos de liberación nacional recorrían América Latina, pero que son algo más de lo que nunca se (ob)tuvo hasta el presente. Queda para otro momento el debate en torno al precio que la propia izquierda ha pagado y seguirá pagando por estas posiciones, y al lugar de experiencias como las de los movimientos sociales y, en otro sentido, la del populismo, en las últimas décadas. Lo cierto es que, derribado el nacionalismo liberal de sus lugares de poder, debilitado el Estado, los partidos políticos, los sindicatos, la organización campesina, en muchísimos contextos, desarticuladas las tramas de la sociedad civil y desvanecido el pensamiento utópico hasta casi desaparecer del panorama, América Latina rearticula la respuesta política de los movimientos sociales y de la nueva izquierda, con todas las críticas que puedan efectuarse, y en estos espacios nuevos de convergencia social se van configurando formas de movilización, nuevas subjetividades, agendas de trabajo, dinámicas colectivas que apuntan hacia un futuro aún difícil de imaginar. No puede asegurarse qué grado de éxito podrán tener estas activaciones, pero tampoco puede negarse que el panorama no está cerrado, que la última palabra no está dicha, que se abre, como Arguedas indica, un nuevo ciclo que sobre el demonismo del capital entrevé nuevos campos de batalla, nuevos actores, impensables desde los escenarios de la modernidad, pero pujantes en el propio registro de la historia en los que les tocó inscribirse. Sin embargo, entre ambos modelos existen todavía ensamblajes posibles, articulaciones parciales, negociaciones, acoplamientos, con los cuales estaremos o no de acuerdo, pero serán fórmulas que pertenecerán a los nuevos modos de hacer política, a las nuevas aspiraciones y a los nuevos sujetos latinoamericanos. En la medida en que sigamos reivindicando la desigualdad como un componente insoslayable de la *diferencia*, en que eludamos la celebración feliz, carnavalesca, de la diversidad en el espíritu ligero de un pluralismo sin ética, sin ideales, sin proyecto, en que resistamos ver la sociedad como una feria de variedades en la que cada uno expone su color, su anomalía, como un mero performance postmoderno sin espesor ni meta, y en la medida en que seamos capaces de repotenciar *lo político* sin que éste termine cooptado por lo cultural, debería ser posible agregar nuevos capítulos a la reflexión arguediana para tiempos en los que nuevos sujetos necesariamente híbridos se hagan cargo de la historia y de los universos simbólicos que puedan prefigurarla y representarla.

©Giancarlo Stagnaro, 2015 📧



Giancarlo Stagnaro (Lima-Perú, 1975). Es codirector de la revista *El Hablador*. En 1990 publicó el libro de relatos *Hiperespacios*. Su interés por la literatura lo condujo por las aulas de la Universidad Católica y San Marcos, donde recaló en 1996. Ha colaborado en las páginas culturales de *El Comercio* y *El Peruano*. Actualmente vive en Nueva Orleans, donde realiza una tesis doctoral para la Universidad de Tulane sobre ficción futurista en Perú, Chile y Colombia durante el siglo XIX.

Deje su comentario

Nombre:

Enviar

Borrar