

Mabel Moraña

Territorios y forasteros

retratos y debates latinoamericanos

Alicia Ortega Caicedo
Editora

Artes
EDICIONES

Mabel Moraña

Territorios y forasteros

retratos y debates latinoamericanos

Alicia Ortega Caicedo
Editora

Artes
EDICIONES

Titulo del libro: *Mabel Moraña. Territorios y forasteros: retratos y debates latinoamericanos.*
Alicia Ortega Caicedo, editora.

Créditos:

Selección de textos, edición y estudio introductorio: Alicia Ortega Caicedo

Diseño y Maquetación: María Mercedes Salgado /José Ignacio Quintana

Ramiro Noriega	Presidente de la Comisión Gestora y Rector de la Universidad de las Artes.
Alicia Ortega Caicedo	Consejera Académica, Miembro de la Comisión Gestora y Vicerrectora Académica de la Universidad de las Artes.
Ana Longoni	Consejera de Investigación y Posgrado, Miembro de la Comisión Gestora y Vicerrectora de Investigación y Posgrado de la Universidad de las Artes.
George Yúdice	Consejero de Relaciones Internacionales y con la Comunidad, Miembro de la Comisión Gestora y Vicerrector de Relaciones Internacionales y Vínculo con la Comunidad de la Universidad de las Artes.
Rafael Caicedo Saverio	Miembro y Secretario de la Comisión Gestora de la Universidad de las Artes.

© Sobre la presente edición:

Publicaciones Universidad de las Artes 2015.

Todos los derechos reservados.

ISBN 978-9942-977-01-4

Artes
EDICIONES

Malecón Simón Bolívar y Aguirre

Teléfonos: (593)4 259 07700

Extenciones: 3006 a 3008

Guayaquil, Ecuador

E-mail: info@uartes.edu.ec

www.uartes.edu.ec

Índice

Ensayo 01	
Territorialidad y forasterismo: la polémica Arguedas/Cortázar revisitada	9
Ensayo 02	
Mariátegui en los nuevos debates. Emancipación, (in)dependencia y “Colonialismo Supérstite” en América Latina	27
Ensayo 03	
Ideología de la transculturación	75
Ensayo 04	
Antonio Cornejo Polar y los debates actuales del latinoamericanismo: noción de sujeto, hibridez y representación	87
Ensayo 05	
Bourdieu en la periferia. Abigarramiento y heterogeneidad en “el área cultural andina”	99
Ensayo 06	
Mímica, carnaval, travestismo: máscaras del sujeto en la obra de Sor Juana	115
Ensayo 07	
Walter Benjamin y los micro-relatos de la modernidad en América Latina	127
Ensayo 08	
Borges y yo. Primera reflexión sobre “El etnógrafo”	139
Ensayo 09	
Repetición, <i>diferencia</i> y ruina en Pedro Lemebel	163
Ensayo 10	
Modernidad y violencia (Acerca de los aportes críticos de Bolívar Echeverría).	181

Presentación

Territorios y forasteros: retratos y debates latinoamericanos.

Antología

Este libro recoge un conjunto de ensayos producidos por la crítica uruguaya Mabel Moraña, a lo largo de las dos últimas décadas de su trabajo intelectual. El criterio que guió mi trabajo de selección responde al propósito de identificar aquellos ensayos construidos alrededor de figuras fundacionales del pensamiento y la cultura latinoamericana. Son escritores y pensadores que han potenciado el debate regional, desde el aporte de conceptos-metáforas y categorías de análisis, poéticas de escritura, intervenciones creativas, en la renovación del mapa intelectual regional y el esfuerzo por construir canales de mediación y diálogo entre las múltiples matrices culturales que atraviesan la conflictiva y desgarrada realidad latinoamericana. Sor Juana Inés de la Cruz, José Carlos Mariátegui, Ángel Rama, Antonio Cornejo Polar, Jorge Luis Borges, José María Arguedas, Julio Cortázar, Bolívar Echeverría, Pedro Lemebel, constituyen el centro de una reflexión que indaga en torno a la tradición crítica del pensamiento latinoamericano. Una reflexión sensible a proyectos intelectuales y prácticas artísticas que han irrumpido en la escena latinoamericana, con enorme potencia de reinención e interpelación. Interesa a Mabel Moraña, así mismo, la recepción crítica de pensadores europeos en el campo cultural latinoamericano –Walter Benjamin, Pierre Bourdieu, entre otros–, en el escenario de prolíficos debates que no dejan de interrogar la especificidad de la inserción latinoamericana en el proyecto civilizatorio de la modernidad capitalista. Pertenencia, identidad y territorialidad; transculturación, heterogeneidad, abigarramiento; colonialidad y emancipación; violencia simbólica y campo cultural; sujeto colectivo, intersubjetividad y transformación social; Neobarroco y escritura; noción de sujeto, hibridez y representación; ficcionalización del yo y subjetividad femenina; Modernidad y violencia, son ejes que articulan y alientan los ensayos que conforman la presente antología.

El corpus ensayístico de Mabel Moraña responde al esfuerzo por trazar una suerte de genealogía, en pos de una línea de pensamiento que no ha dejado de indagar en la búsqueda de modernidades alternativas y renovadas maneras de estar en el mundo en que vivimos. A manera vasos comunicantes, Moraña teje una red de intersecciones y anudamientos en el trasiego crítico de textos y pensadores que configuran una biblioteca personal/colectiva visitada e interpelada desde la escritura: “Si la crítica literaria no constituye el texto literario, sí lo institucionaliza como praxis y como *corpus*” (“Ideología de la transculturación”). Efectivamente, un corpus develado, expuesto, actualizado, desde la mirada interpretativa de Mabel, conforma la antología *Territorios y forasteros: retratos y debates latinoamericanos*. Se trata de una serie de lecturas –que bien pueden ser leídas en clave de homenaje– que nos acerca a textos representativos del ensayismo latinoamericano, ese género híbrido que constituye una de las constantes más significativas del pensamiento en nuestro subcontinente. Textos que, al decir de Alejandro Moreano, exhiben un pensamiento vivo, incisivo, actuante de manera directa en la vida: “[el ensayo] se propone organizar y movilizar las pasiones, las ideas, los gustos, los estados de ánimo. Un discurso político y una forma literaria, a la vez una visión literaria del mundo y un lenguaje político. El ensayo pone en juego no solamente la función referencial sino otras funciones del lenguaje. [...] El ensayo no prueba ni demuestra nada. Afirma y niega. Expresa y agita. Y a veces también canta”.¹

Esta vocación agitadora del ensayo incide en la generación de polémicas y debates, en torno a las ideas que el ensayo moviliza en la escena pública. En razón de ello, el ensayo “Territorialidad y forasterismo: la polémica Arguedas/Cortázar revisitada” hace eco en la nominación de la presente antología. Una elección que responde no solamente al deseo de relevar la puesta en circulación de las ideas que toda polémica desata, sino porque esa polémica en concreto ancla en la discusión entre cosmopolitismo y localismo, entre lo nacional y lo foráneo, el adentro y el afuera, lo propio y lo ajeno. Una discusión que ciertamente vuelve insistentemente y tiende a confundir *locus* de enunciación y del enunciado. Son ámbitos que delinean una ruta de pensamiento que no deja de reinventarse y ser permanentemente revisitada en la generación de nuevos campos de discusión. Las demandas de cosmopolitismo y universalidad tienen larga data en la tradición crítico-literaria latinoamericana, en el contexto de un debate que ha venido articulando el discurso americanista, la problema-

1 Alejandro Moreano (2014): “Elogio del ensayo”, en Alicia Ortega (ed.), *Pensamiento crítico-literario de Alejandro Moreano. La literatura como matriz de cultura*, t. II. Cuenca: Universidad de Cuenca, p. 25.

tización del mestizaje, el proyecto de la descolonización cultural, la pregunta por las influencias, la búsqueda de originalidad, la diferencia latinoamericana con relación a los discursos occidentales. Son debates que afirman y resignifican el “espíritu de la utopía”, tal como lo explica el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría: “El espíritu de la utopía no nació con la modernidad, pero sí alcanzó con ella su figura independiente, su consistencia propia, terrenal. Giró desde el principio en torno al proceso de modernización, atraído por la oportunidad que éste parecía traer consigo –con su progresismo– de quitarle lo categórico al ‘no’ que está implícito en la palabra ‘utopía’ y entenderlo como un ‘aún no’ prometedor”.²

Agradecemos a Mabel Moraña la apuesta y confianza en la línea editorial que la Universidad de las Artes, en Guayaquil, inaugura con este libro que, sin duda, representa un valioso insumo en la tarea de mostración y movilización de las ideas que la crítica provoca en la esfera pública: allí en donde se entrecruzan el discurso académico, social, poético, político.

Alicia Ortega Caicedo
Universidad de las Artes, Guayaquil

2 Bolívar Echeverría: (2014): “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en Alicia Ortega (ed.). *Tradición marxista, cultura y memoria literaria*. Agustín Cueva, Bolívar Echeverría y Alejandro Moreano. Bogotá: Embajada del Ecuador en Bogotá, p. 110.

Ensayo 01

Territorialidad y forasterismo:
la polémica Arguedas/Cortázar revisitada

Territorialidad y forasterismo: la polémica Arguedas/Cortázar revisitada¹

I

En mayo de 1984, en una de las últimas entrevistas que concediera poco antes de su muerte, respondiendo a las preguntas de Paul Rabinow, Michael Foucault elabora algunas ideas, sin duda controversiales, sobre el género de la polémica. Tratando de distanciarse de esa práctica intelectual a la que caracteriza como básicamente superficial, teatral y lúdica, Foucault sostiene que quien polemiza lo hace a partir de una posición de privilegio -cualquiera que ésta sea- a la que no desea renunciar. De acuerdo con el filósofo francés, más que como interlocutores quienes participan en una polémica se construyen mutuamente como adversarios: la mera existencia de la posición antagónica constituye una amenaza que debe ser eliminada. Según Foucault, la polémica elabora un escenario premeditadamente hiperbólico que obstaculiza la búsqueda de la verdad. Sobre todo en debates de carácter político (y, podría afirmarse, todo debate en torno a temas culturales e ideológicos adquiere, necesariamente, ese cariz), la polémica funciona, según él, como un medio para definir alianzas y reclutar adeptos; aquel que se opone a la posición presentada por su contrincante es colocado en el lugar del enemigo. Ninguna idea realmente nueva -afirma Foucault- surge de las polémicas, ya que los participantes se sienten reclamados por un principio de coherencia que deben defender hasta sus últimas consecuencias, el cual termina atrapando a los participantes del debate en sus redes retóricas.²

La polémica que nos ocupa confirma, en gran medida, estas observaciones. Podría argumentarse que ninguna verdad emerge de ella, particularmente si entendemos por tal un saber absoluto, demostrado e innegable. Sería desacertado, sin embargo, no admitir que del intercambio -sin duda teatralizado y por momentos agresivo- entre ambos escritores, no surge una

forma de (re)conocimiento que consiste, justamente, en demostrar que la búsqueda de una verdad con respecto a los tópicos abordados –una que zanje la cuestión debatida de una vez para siempre– es no sólo improcedente sino quizá indeseable. Los temas centrales del debate (la relación entre cultura y política, la naturaleza de la función intelectual en la América Latina posterior a la Revolución Cubana, la tensión entre localismo y cosmopolitismo, etc.) son abordados a partir de zonas de experiencia cultural bien diferenciadas (y sin duda legítimas, cada una en su registro). Por otra parte, ambas perspectivas revelan visiones subjetivas que pueden ser contrastadas, aunque es obvio que esa contraposición no requiere ni admite la aniquilación del contrincante. Dicho esto, debe hacerse una serie de consideraciones que expliquen, a mi juicio, las razones que ameritan el regreso al intercambio Arguedas/Cortázar desde el horizonte de debates y de teorizaciones más recientes. De modo preliminar, cabe hacer un breve resumen del panorama textual y contextual en que se inscribe el intercambio entre estos escritores.

II

Iniciado en mayo de 1967 con la carta abierta de Roberto Fernández Retamar elaborada desde Francia por Julio Cortázar y publicada en *Casa de las Américas* en ese mismo año,³ el diálogo entre Arguedas y el autor de *Rayuela* se inserta en un ambiente cultural e ideológico fuertemente marcado por el deterioro acelerado de regímenes democráticos en América Latina y por la presencia de movimientos de liberación nacional en todo el continente. Este entorno llevaba a replantear, entre otras cosas, problemas vinculados a la función intelectual y a las relaciones cultura/política, temas que habían sido redefinidos ya en el contexto de la Guerra Fría y, de manera más específica, a partir del triunfo de la Revolución Cubana. El debate aludido, que se prolongaría hasta mediados de 1969, abarca el periodo marcado, entre otras cosas, por el Mayo francés, la matanza de Tlatelolco y el avance de la represión predictatorial en el Cono Sur. El descalabro económico y el autoritarismo rampante iban dando por tierra para entonces con el mito utópico que había servido para conceptualizar la experiencia social desde el romanticismo, y que la narrativa del *boom* reciclaría desde sus fundamentos liberales.⁴ El inicio de la polémica coincide con la publicación de *Cien años de soledad* (1967) de Gabriel García Márquez, texto cumbre de la novelística latinoamericana de esos años, en el cual cristaliza, podría decirse, un sistema poético, una estrategia editorial y un talante ideológico que, en toda su innegable diversidad, subyace a muchos de los conceptos que se analizarán en este artículo.

En su carta-respuesta a Fernández Retamar, Cortázar intenta reflexionar sobre la condición del intelectual latinoamericano, como solicitara el crítico cubano, partiendo de la especificidad de su propia situación de escritor instalado en Europa y tomando en consideración el impacto que ese hecho habría tenido en el desarrollo de su literatura. Apelando a una serie de premisas que tocan puntos neurálgicos de lo que podría llamarse el espíritu de la época, Cortázar se define como “un ente moral” y como “un hombre de buena fe” que a pesar de su alejamiento voluntario de la Argentina en 1951 ha mantenido contacto con América Latina desde una perspectiva que caracteriza como “mucho más europea que latinoamericana, y más ética que intelectual” (Cortázar 1967: 6). Contrapone la visión “planetaria [que] opera por conjuntos y por síntesis” –la cual dice haber adquirido al colocarse “al margen de la circunstancia local”– a “los intelectuales de escarapela y banderitas” que le reprochan su alejamiento de la patria, y también a los escritores que trabajan alentados por una “misión nacional”. Afirma, en una frase que Arguedas recibió como un ataque personal:

El telurismo [...] me es profundamente ajeno por estrecho, parroquial y hasta diría aldeano: puedo comprenderlo y admirarlo en quienes no alcanzan, por razones múltiples, una visión totalizadora de la cultura y de la historia, y concentran todo su talento en una labor “de zona”, pero me parece un preámbulo a los perores avances del nacionalismo negativo cuando se convierte en el credo de escritores que, casi siempre por falencias culturales, se obstinan en exaltar los valores del terruño contra los valores a secas: el país contra el mundo, la raza (porque en eso se acaba) contra las demás razas. [Este proceso] puede derivar en una exaltación tal de lo propio que, por contragolpe lógico, la vía del desprecio más insensato se abra hacia todo lo demás. Y entonces ya sabemos lo que pasa, lo que pasó hasta 1945, lo que puede volver a pasar (ibíd.: 8).

Las nociones de totalización e internacionalismo –por oposición a las de regionalidad, que implica, en este contexto, fragmentación, localismo, especificidad, y nacionalismo– forman parte de la retórica de la izquierda cultural de esos años. La cultura es concebida como un espacio integrado y participativo capaz de producir y proveer visiones de conjunto, organizadas a partir de los grandes paradigmas filosóficos de la modernidad. El ideal al que remite la visión de Cortázar depende de un concepto de historia universal que no es ajeno a los modelos eurocentristas –etnocentristas– que se aplicaran en América Latina desde la organización de los Estados nacionales. Desde esa perspectiva, la inscripción del intelectual en el centro del gran sistema cultural

occidentalista garantizaría la superación de valores contingentes a partir del trascendentalismo humanista que reivindica para sí un universalismo ético-estético que abarca y sobrepasa la circunstancialidad de lo local. La –sin duda excesiva– alusión al nacional-socialismo presentado como incremento natural de la adhesión a “los valores del terruño” y de la “exaltación [...] de lo propio” muestra la posición defensiva de quien se siente obligado a justificar su excentricidad con respecto a la escena latinoamericana asestando el primer golpe en el punto neurálgico de la ideología, con toda seguridad la zona más sensible en el imaginario de la época. La ligereza con que el argentino decide ignorar, desde su asentamiento parisino, la importancia de lo local y con la que asimismo despacha el tema de la raza, es reveladora de su propio condicionamiento cultural como ciudadano de uno de los países más europeizados y pretendidamente “blancos” de América Latina.

Las respuestas de Arguedas, tanto a los conceptos vertidos por Cortázar en el citado documento inicial como al reportaje que la revista *Life en Español* concediera al argentino y publicara el 9 de abril de 1969, aparecen integradas, respectivamente, al *Primer* y *Tercer diario* que forman parte de *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971).⁵ Esta inclusión, que como ha observado Mónica Bernabé convierte a Julio Cortázar en un “lector in fabula” integrado al proceso de composición de ese texto (2006: 18, n. 22) permite también a Arguedas fundamentar su propia situación de discurso: la que se afianza en el contacto directo con las culturas representadas en sus textos y con los actores que pasan de la realidad andina al texto literario a través de los bordes permeables de una escritura concebida como inseparable del entorno regional del que surge.⁶ El intercambio entre ambos escritores se cierra con el “Inevitable comentario...” publicado por Arguedas en *El Comercio* (1 de junio de 1969) aunque sus ecos continúan haciéndose presentes en la obra crítica de otros autores y de manera muchas veces implícita, en debates actuales.⁷

III

En una atmósfera polarizada no solo entre *establishment* y resistencia popular sino dentro del seno mismo de la izquierda latinoamericana, el enfrentamiento entre dos de los más notorios escritores del momento fue leído como una guerra de posiciones en la que se estereotipaban, no sin una considerable dosis de (melo)dramatismo, las tendencias ético-estético-ideológicas que atravesaban el sistema cultural de la época. En Arguedas y Cortázar se situaron, desde el comienzo, versiones contrapuestas de esas orientaciones, como si se tratara de peticiones de principio excluyentes y autónomas. El debate se estructuró como un problema de legitimación profesional, en el

que subyacían, sin embargo, otras cuestiones relacionadas con la constitución del mercado cultural y con los conceptos mismos de autor (o Autor) y creación (o Creación) como categorías que registraban ya la crisis de lo que Aníbal Ponce había llamado, varias décadas antes, “humanismo burgués”. La polémica Arguedas/Cortázar venía a comprobar que la categoría propuesta varias décadas antes por el crítico argentino no había sido reemplazada aún por un concepto convincente que estuviera más a tono con el compromiso ideológico que abrazaba por esos años la intelectualidad de izquierda, no, ciertamente, por un “humanismo proletario” capaz de potenciar la función de otros actores y otras dinámicas de producción cultural en América Latina. Lo que es más, el debate dejaba en claro que, más allá de lo que hubiera podido esperarse en esos años ideológicamente revulsivos, desde cualquiera de las posiciones enfrentadas en la polémica, la conciencia sobre el capital simbólico que representaba el campo de lo estético más bien tendía a fortalecer la institucionalización literaria que a cuestionarla, reforzamiento que alcanzaría con la orquestación editorial del *boom* su momento de máximo esplendor. A nivel teórico, el debate se vinculaba también a otras áreas polémicas: el problema de la descripción de América Latina a la modernidad, el alcance y sentido de los procesos de transculturación, la definición de campos intelectuales *à la* Bourdieu, y la problemática relación entre intelectual y Estado nacional.

En ambos contrincantes se articulaban, además, otros campos de significación. Cada uno representaba los rasgos reconocidos en general como característicos de sus respectivas áreas culturales: el cosmopolitismo europeizante, gozosamente *light* del argentino –“me considero sobre todo como un cronopio que escribe cuentos y novelas sin otro fin que el perseguido ardorosamente por todos los cronopios, es decir su regocijo personal”, diría Cortázar en la carta abierta inicial de la polémica (1967: 5)– y el telurismo militante y atormentado del peruano –“desde que empecé a escribir las primeras líneas de ayer la nuca me oprime hasta desequilibrarme. Estoy haciendo un esfuerzo muy grande para hablar con una mínima limpieza, como para que estas líneas puedan ser leídas. Así somos los escritores de provincia, éstos que de haber sido comidos por los piojos llegamos a entender a Shakespeare, a Rimbaud, a Poe, a Quevedo, pero no el *Ulises*”, señalará Arguedas en su primera respuesta en la revista *Amaru*.

Como se ha indicado antes, la polémica articula la posición de ambos escritores en torno a la relación entre lo nacional y lo foráneo o, más precisamente, entre la labor intelectual desplegada *in situ*, dentro del territorio nacional, y la desarrollada en el exterior. Arguedas, que ha pasado a representar dentro de los estudios latinoamericanos el prototipo del productor cultural

postcolonial, defiende el vínculo entre su asentamiento “provinciano”, la marginalidad social en países aún marcados por el privilegio de clase, raza, etc., e, implícitamente, el acceso a saberes locales. Cortázar, por su lado, fundamenta los beneficios de la distancia en la labor intelectual, indicando que “una visión supranacional agudiza con frecuencia la captación de la esencia nacional” (Arguedas/Cortázar 1969: 29). No pasa desapercibida en estas posiciones la tensión –por no decir paradójica contradicción– entre la temática de la dispersión transnacional causada por el fenómeno del exilio y los esfuerzos de apropiación de la “esencia nacional”, desde las distintas posiciones ocupadas por ambos escritores, concepto que constituye uno de los principios centrales del discurso identitario del liberalismo latinoamericano. Es como si la nación (que los movimientos de liberación buscaban transformar radicalmente) y, sobre todo, su “esencia” transhistórica se mantuvieran aún como la principal plataforma de legitimación ideológica para la intelectualidad de izquierda.

Sin embargo, la adscripción espacial –geocultural– que parece ocupar el primer plano del debate (escritores trabajando *in situ*, sedentariamente, desde sus realidades nacionales *versus* intelectuales “nómades”, expatriados por exilio político, diáspora sexual o migración económica, deslinde que no se realiza, sin embargo, de manera explícita) es menos clara de lo que parece. Adentro/afuera comenzaba a ser ya en esos años una distinción que, aun resultando retóricamente operativa, no llegaba a dar cuenta de la complejidad que caracterizaba la circunstancia histórica del periodo. Para entonces, lo que ya estaba en juego era el estatuto mismo de las culturas nacionales entendidas no solo como plataformas para la definición de identidades colectivas sino también como el lugar legitimado (“natural”) de producción y consumo intelectual. Sin duda, este concepto, que colocaba al Estado y sus instituciones como espacio articulador de la ciudadanía dentro de los límites político administrativos demarcados por las categorías de lengua, historia común y territorialidad compartida, que habían sido aplicados para la organización de las sociedades postcoloniales en América Latina a partir de la emancipación. Pero los exilios político-económicos que se incrementan a fines de los años sesenta pondrían en jaque esta estructuración, al desplazar al ciudadano desde sus coordenadas propias (lengua, público, tradiciones, afiliaciones socio-culturales) hacia las adoptadas en el proceso de su reterritorialización.

En efecto, el fenómeno de emigración masiva plantea en la práctica, ya desde esos años, el problema del lugar de enunciación o de la posición de discurso –que la crítica cultural descubriría teóricamente muchos años después– a partir de una serie de preguntas referidas a los límites de lo nacional. Esta noción de base presentaba también otras interrogantes acerca de la pertenencia de productores y productos culturales al país de origen o

al de adopción, y sobre la experiencia migratoria como variante significativa en la interpretación de la experiencia creadora y en el proceso de formación de identidades individuales y colectivas. Puede decirse que, para América Latina, en los años a los que nos estamos refiriendo nace la experiencia de disemINación que Homi Bhabha pondría sobre el tapete muchos años después para referirse a procesos de (des)(re)territorialización y a su impacto sobre la función intelectual en sociedades postcoloniales. Surge, asimismo, la noción de frontera como concepto estructurador a nivel no solo cultural sino también político-ideológico. El nacionalismo, que es quizá la estructura de sentimientos más significativa y problemática de la modernidad, solo puede ser elaborado por exclusión y contraposición, a partir de la conciencia del otro, o sea de la diferenciación y de los límites entre la identidad y lo que se sitúa más allá y se resiste a la asimilación. Aunque la noción de ciudadanía implica a un sujeto acotado y específico –“contingente” y “accidental”, dirá Bhabha– desde el punto de vista histórico y geocultural. Las fronteras problemáticas de la modernidad se asientan justamente en las ambivalentes temporalidades y espacialidades que coexisten en la nación-Estado. Bhabha se pregunta: “How do we plot the narrative of the nation that must mediate between the teleology of progress tipping over into the ‘timeless’ discourse of irrationality?” (1994: 142). Bhabha percibe, como el mismo Arguedas en su propio registro, la ineludible articulación entre arcaísmo y modernización en el proyecto nacional periférico, y la tensión perpetua, irresoluble, entre las posiciones de sujeto que los contrincantes de la polémica latinoamericana representan y –quizá innecesariamente– radicalizan. Es como si la polémica hubiera existido para ilustrar desde la plena modernidad los conflictos y desfases de la modernidad post-, y para reivindicar, en última instancia, la heterogeneidad no-dialéctica que Cornejo Polar descubriera como matriz de la socialidad andina y que puede expandirse a la totalidad latinoamericana: diversos sistemas culturales que coexisten en una temporalidad combinada y cuya naturaleza consiste no en la superación del conflicto –en la búsqueda de una armonía imposible– sino en su elaboración permanente.⁸ De igual modo, en esta misma línea crítica, podría decirse que Cortázar se representa de manera casi paradigmática la índole dual del migrante y la necesidad de este sujeto de articular pérdida y reinserción cultural, el aquí y el allá, las contradictorias relaciones con la lengua y la comunidad propias y adoptadas, las nociones de identidad y diferencia, territorialidad y forasterismo, o sea la multiplicidad y sincretismo que distintas localidades imponen a la subjetividad postnacional. La nación moderna está hecha de la acumulación de sus fragmentos, de las disyunciones, fisuras y tensiones que el nacionalismo ha querido ignorar con su proyecto de homogeneización liberal, pero que ha

resurgido en los escenarios postcoloniales en los que la noción holística de totalización cultural ha sido reemplazada con conceptos que reivindican, más bien, la multiplicidad de proyectos, posicionamientos y subjetividades.

IV

Sería desacertado pensar, sin embargo, que el debate Arguedas/Cortázar se limita, sin más derivaciones, al enclave puntual de los contrincantes en el adentro/afuera de sus respectivas culturas nacionales. De manera indirecta, la contraposición de opiniones en torno a la legitimidad conferida por el lugar de enunciación alcanza también a las respectivas poéticas, es decir, a las perspectivas epistemológicas y a los sistemas de representación que caracterizan la obra de ambos autores. Arraigada en el telurismo andino y nutrida por tradiciones y mitos del mundo indígena, la literatura arguediana se plantea como una alternativa al occidentalismo: reivindica las visiones y matrices conceptuales de pueblos devastados por el colonialismo que sobreviven en los márgenes de la nación moderna. Las poéticas transculturadas de escritores como Arguedas, Roa Bastos o Asturias integran el “irracionalismo” o el elemento mágico como marca simbólica diferencial que corresponde a formas alternativas de conocimiento e inserción social, y también como modalidades otras de vinculación con la modernidad periférica de América Latina. En ese sentido, la novela cumbre de Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad*, aparecida en el mismo año en que se inicia la polémica Arguedas/Cortázar, puede ser vista como el proyecto estético de releer los avatares de la historia latinoamericana en la clave de una fabulación que se apoyaba en recursos alternativos a –aunque, podría alegarse, también cooptados por– la racionalidad burguesa, para conocer el mundo y actuar sobre él. Pero no todos los escritores apuestan a la síntesis como conciliación estético-ideológica. Algunos, como Arguedas o Cortázar, prefieren intentar legitimarse como representantes de posiciones más polarizadas y situar en lugares diversos el plus de la fabulación y de la ideología. En estos casos, donde se apuesta a contenidos más unívocos, el problema de la territorialidad resulta fundamental. Dice Jean Franco, respecto a Arguedas y Roa Bastos, por ejemplo:

[...] perseguidos por el espectro del anacronismo y el de ser sombras de la cultura europea estos escritores basaban sus reclamos de originalidad latinoamericana en los fragmentos y supervivencia en sus sociedades de culturas no-occidentales, y en la tradición de “maravillas” que retrotraían a la conquista y al descubrimiento (Franco 2002: 161; mi traducción).

Más adelante, señala, refiriéndose a *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, de José María Arguedas, y a *Mulata de tal*, de Miguel Ángel Asturias:

[...] el poder de lo indígena deriva de su territorialidad, una territorialidad que tiene connotaciones sagradas. Esto significa que [los] estilos [de Arguedas y Asturias] no fueron fácilmente exportados a aquellas áreas de América Latina en las que los indígenas fueron suprimidos o exterminados. En este caso “lo mágico” se encuentra en otra parte (ibíd.: 173).

En Cortázar, “lo mágico” es una forma de lo urbano, pero se relaciona a una urbanidad abstracta, deshistorizada y transnacionalizada, que capta lo esencial de la modernidad y lo reviste de manierismos regionales que negocian su inserción en el gran sistema –auto-legitimado– de la literatura mundial y la cultura primermundista que la contiene. A modo de ejemplo, podría alegarse que en “la Maga” de *Rayuela*, por ejemplo, importa menos la condición rioplatense del personaje que el afrancesamiento de su entorno, es decir, que la articulación de lo nacional con los paradigmas –y los lugares comunes– de una modernidad europeizada.⁹ A través de estos recursos, Cortázar mueve la literatura hacia el otro espacio donde no puede ser considerada “subdesarrollada” y donde está fuera del alcance tanto del universalismo abstracto como de la cruda referencialidad (Franco 2002: 6).

De modo que la territorialidad del escritor se articula a su estética. Pero hay más. Si la literatura funciona, como plantea Jean Franco, como el anti-Estado –“la fantasía como un territorio liberado” (ibíd.: 7)– la manipulación de la distancia (los grados de alejamiento con respecto al *locus* originario de lo nacional, pero también el valor simbólico que se le confiere) constituye ya no solo un dato biográfico sino un dispositivo ideológico que define y legitima la función intelectual y sus productos.

Finalmente, como ha notado Mónica Bernabé, la división del campo intelectual de esos años es menos tajante de lo que parece. A través de la polémica Arguedas/Cortázar, sin embargo, el mundo aparece claramente repartido entre los escritores de adentro y los de afuera, entre los “provincianos” y los “forasteros” o extranjerizantes, los vocacionales o aficionados y los profesionales, los que incorporan a su poética los elementos populares, la tradición, la oralidad, el mito, y los que componen su mundo con los aportes de la modernización literaria y la experiencia de la exterioridad, los que entienden su obra como una aproximación estético-etnográfica a los universos representados y los que reivindican la autonomía de la ficción, los que practican un “etnocentrismo rural” o indigenista (Bernabé 2006: 13, n. 13) y los que se definen por su “cosmopolitismo eurocéntrico”. Sin embargo, lo cierto es que,

por un lado, la institucionalidad literaria los abarca a todos, aunque dentro del amplio campo de la producción literaria pudieran distinguirse proyectos bien diferenciados y sistemas ético-estético-ideológicos distintos y hasta contrapuestos.

V

De todos modos, el aparte de aguas que se produce en el contexto de la polémica sitúa en el espacio encabezado por Arguedas a otros escritores igualmente apegados al sustancialismo regionalista fundado en las fuentes de la cultura popular o indígena (Guimarães Rosa, Rulfo, Roa Bastos y el mismo García Márquez). Éstos forman parte del universo de los transculturados identificados por Rama como miembros de la misma legión. Del lado de Cortázar quizá la más notoria alianza se establece con Mario Vargas Llosa, a quien el escritor argentino nombra en sus intervenciones para fundamentar la legitimidad y la efectividad de su propio proyecto. En sus comentarios sobre la polémica, Vargas Llosa restaría importancia a los temas tratados y minimizaría su proyección sobre escenarios más actuales. Como es sabido, las respuestas de Arguedas a Cortázar fueron escritas en el periodo final de la vida de Arguedas, cuando éste se encontraba trabajando en el *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, que quedaría inconcluso. Los conceptos vertidos por Arguedas están, a no dudarlo, impactados por la profunda depresión que lo aquejaba entonces y que el debate con el narrador argentino parece no haber hecho más que profundizar.¹⁰ Esa circunstancia emocional fue utilizada por Vargas Llosa para desvalorizar la fuerza de los argumentos presentados por el autor de *Todas las sangres*, que habría perdido el debate frente a Cortázar, “quien transparentemente llevó la razón” (Vargas Llosa 1996: 43). Según el escritor peruano:

Lo sucedido [en la polémica] interesa más como testimonio sobre el estado psicológico en que Arguedas escribió su última novela y los conflictos que lo llevarían a quitarse la vida, que como intercambio de propuestas intelectuales o de posiciones éticas y políticas, pues no hubo nada de esto: solo se repitieron los archisabidos argumentos de la vieja oposición entre el arraigo y el exilio que recorre la literatura latinoamericana desde principios del siglo por lo menos (ibíd.: 34-35).

Con más rigor y perspicacia, otros críticos han leído de distinta manera la relación entre la vida/obra de José María Arguedas y el drama de la modernidad periférica en América Latina. Alberto Moreiras ve en el suicidio de Arguedas más bien el final simbólico de los proyectos transculturadores que Ángel Rama

diseñara –con excesivo optimismo, según Moreiras– en su famoso artículo sobre el tema. Según Moreiras, los proyectos transculturadores habrían demostrado su ineffectividad como negociación conciliadora entre modernidad y telurismo facilitando más bien el surgimiento de una “escritura de desapropiación” en la cual se textualiza la imposibilidad de construcción del Estado moderno en América Latina. Para Moreiras, la transculturación podría ser leída, sobre todo en el caso de los *Zorros* de Arguedas, no ya como un camino hacia el significado sino hacia el estallido del significado (2001: 190). El abismo cultural que separa las culturas indígenas de los proyectos político-sociales del occidentalismo –ese espacio indeterminado y ambiguo que atraviesan los procesos de transculturación– no puede ser zanjado por completo desde una estética que, como la de Arguedas, no puede más que definirse a partir del telón de fondo de la propia heterogeneidad del narrador con respecto al mundo representado, aunque los grados de consubstanciación del productor cultural con el conjunto de tradiciones, valores y formas de conocimiento del universo andino sean en este caso muchísimo mayores que los que informan cualquier otro proyecto indigenista de la región. Identificación, mimetismo, apropiación, réplica, ventriloquia son conceptos que pueden ser usados –y discutidos– en referencia al proyecto arguediano de representación del mundo indígena. Pero lo que es evidente es que en su obra la palabra poética siempre está revelando no solo la voluntad de recuperación de ese mundo sino también la distancia cultural entre dos proyectos diversos de organización comunitaria y vivencia social –el mundo criollo y el indígena– dejando al descubierto el carácter doblemente residual de las culturas subalternizadas por el colonialismo y ubicadas en el margen del margen latinoamericano.

En la discusión con Cortázar, que con razón agudiza la crisis emocional de Arguedas, éste se enfrenta, como intelectual y creador, a un límite ético, epistemológico y representacional, para no mencionar el vivencial, inextricablemente entrelazado con los anteriores. Como él mismo percibe, la suya es una literatura de mediación, que al explorar a través de diversos procedimientos la diferencia andina no puede más que confirmar, una y otra vez, el drama histórico y cultural de la alteridad y la subalternidad a que los pueblos indígenas fueron condenados desde la conquista, así como el lugar exógeno del productor cultural que opera desde los protocolos y espacios de la cultura dominante. Si mestizaje y transculturación son formas post- y quizá neocolonialistas de asimilación a los modelos hegemónicos e incorporación a los paradigmas del occidentalismo, el proyecto arguediano marca el límite final –el abismo, el huaico– al que se enfrenta la ideología del progreso y la conciliación cultural de la modernidad en la periferia latinoamericana. Entendida como máquina de guerra (Moreiras 2001: 195), la transculturación

no es una estrategia emancipatoria sino asimilativa: es el arma a través de la cual el poder dominante intenta cooptar la cualidad antagonística de la heterogeneidad –esa oposición no dialéctica de que hablara Cornejo Polar– con la promesa de una armonía imposible.¹¹ El tramado constituido por la vida/obra de Arguedas solo puede desnarrativizar, desde su beligerante dualidad cultural, la historia nacionalista y liberal de América Latina, allí donde Cortázar cumple con renarrar –casi obsesiva y desenfadadamente, podría decirse– desde su asentamiento parisino, el proyecto europeizante de las elites letradas.

Los riesgos de exotización del mundo representado, así como los de traducción cultural y exterioridad etnográfica no son ignorados por Arguedas, aunque sí sorteados con los recursos que brinda una sensibilidad excepcional, y un manejo inusual de las técnicas aportadas por la modernidad literaria, las cuales son filtradas y reacondicionadas a partir de las necesidades expresivas que el proyecto arguediano requiere y asume. Pero la misma institucionalidad literaria que sustenta la imaginación arguediana constituye en este autor (como, podría alegarse, en Miguel Ángel Asturias) un muro de resistencia que desafía implacablemente las poéticas que surgen de las “regiones internas” de América Latina. En Arguedas, oralidad y literatura, tradición y modernidad, mito e historia, márgenes y centros, palabra y silencio, asincronicidad y tiempo histórico, crean una tensión que alimenta y sostiene la poética. Pero esa misma tensión es la que, en última instancia, termina corroyendo los fundamentos mismos de la biopolítica individual y colectiva todavía sustentada por la utopía liberal de la conciliación entre los diversos sistemas que conflictivamente componen la sociedad andina. En esta economía de elementos, la autoaniquilación del autor metaforiza el cierre de un proyecto imposible, que no podía sino quedar abierto e inconcluso. Como el universo representado, la poética de la mediación solo puede existir en suspensión, en el intersticio entre conocimiento y acción, conciencia y deseo.¹²

La polémica Arguedas/Cortázar toca en su borde más agudo el drama de la modernidad periférica de América Latina: pone en cuestión los límites del proyecto modernizador basado en la delimitación política-administrativa del Estado-nación, coloca sobre el tapete el problema de la ética intelectual advirtiendo las interrelaciones peligrosas entre producción cultural, mercado, territorialidad y mundo representado, y problematiza la noción misma de América Latina como totalidad, al llamar la atención sobre diversos proyectos, fragmentos y localizaciones que la compone. Pero inserta, sobre todo, el drama de la colonialidad sobre el inescapable telón de fondo del occidentalismo. La mercantilización y la fetichización de lo político –dos direcciones que los años sesenta contribuirían a consolidar– terminan produciendo la volatilidad

de lo ideológico. En ese borde, en el cual todavía seguimos instalados, y al tiempo que otras voces de la brillante escena de la década de los sesenta se siguen diluyendo ante nuevas ofertas estéticas, la escritura truncada de José María Arguedas sigue recorriendo, afantasmada, los imaginarios de la postmodernidad, testimoniando la continuidad del drama histórico, político y social de América Latina y sugiriendo la necesidad de imaginar otros finales posibles para las narrativas del fracaso.

Notas

- 1 Tomado de Mabel Moraña (2010): *La escritura del límite*. Madrid: Iberoamericana.
- 2 En el artículo titulado “Can Polemic be Ethical?” Jonathan Crewe responde a las opiniones emitidas por Michael Foucault en la entrevista mencionada con Paul Rabinow. Crewe recuerda que “polémica” (del griego *polemos*, *polemikos*) significa guerra o combate, vinculándose así con el espíritu general de lo bélico: implica agresividad, y supone, sobre todo, una identificación pasional con el tema en disputa. Según Crewe, en su rechazo a la polémica como género (un rechazo que debe ser leído como un posicionamiento anti-sartreano [*anti-engagement*] y, a la vez, como un *statement* pacifista de protesta contra la violencia desplegada en Argelia, Vietnam, etc.), Foucault demuestra sobre todo su preocupación por la ética del discurso que lo lleva a disociar cultura y violencia, defensa de las ideas y aniquilación del enemigo.
- 3 La carta de Cortázar que inicia el debate responde a la solicitud de Roberto Fernández Retamar de que Cortázar diera sus opiniones sobre la situación del intelectual latinoamericano en la coyuntura posterior a la Revolución Cubana. Fue escrita en Saignon, Francia, el 10 de mayo de 1967, y publicada en la revista cubana *Casa de las Américas* en ese mismo año.
- 4 Hernán Vidal define el mito utópico como “la concepción romántica de las historias nacionales como peregrinación entre dos polos, barbarie y degradación americana, entrada a la civilización europea transferida a América” (1976: 51). De manera complementaria, el mito adánico supone que “el cuerpo americano llegará al estado utópico mediante un corte radical con el pasado” (ibíd.: 53).
- 5 Un resumen de argumentos anteriores junto con una versión de los comentarios de Arguedas que aparecerían en el *Tercer diario* apareció en el semanario uruguayo *Marcha*.
- 6 El procedimiento hibridiza asimismo el discurso novelesco, al combinar elementos autobiográficos e históricos a la ya heterogénea trama del texto arguediano, cuya naturaleza ficcional, testimonial y etnográfica, y cuya intertextualidad con *Dioses y héroes de Huarochiri* traducido por el mismo Arguedas al castellano, han recibido mucha atención por parte de la crítica. Para una edición crítica y un panorama sólido de relecturas de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, ver la edición crítica coordinada por Ève-Marie Fell (1992). Para una interpretación del texto dentro de los parámetros de la cultura andina y en relación con las vinculaciones entre oralidad/escritura, ver Lienhard (1990).
- 7 Ver, por ejemplo, Vargas Llosa (1996). El presente artículo explora justamente la continuidad de los tópicos que ocuparon a Arguedas/Cortázar en debates actuales.

- 8 Sobre el tema de la heterogeneidad, ver Cornejo Polar (1989a y 1994a). Para una interpretación de la evolución de este concepto, ver Moraña (1995a).
- 9 *Rayuela* inicia con la siguiente frase, que define al personaje por su ubicuidad y descentramiento: “¿Encontraría a la Maga? Tantas veces me había bastado asomarme, viniendo por la rue de Seine, al arco que da al Quai de Conti, y apenas la luz de ceniza y olivo que flota sobre el río me dejaba distinguir las formas, ya su silueta delgada se inscribía en el Plot des Arts, a veces andando de un lado a otro, a veces detenida en el pretil de hierro, inclinada sobre el agua” (1963: 15). Para una aguda crítica de *Rayuela*, ver Concha (1996).
- 10 Ver las opiniones vertidas al respecto por Sybila Arredondo de Arguedas en la entrevista que concediera a Galo F. González, aludida por Vargas Llosa (1996: 34 y n. 19).
- 11 Para otra interpretación de la teoría de la transculturación en relación con el contexto de la época en que fue reelaborada por Rama, y en relación con la problemática de las culturas nacionales, ver Moraña (2010).
- 12 Alberto Moreiras trabaja el tema del suicidio de Arguedas como final simbólico del realismo mágico. Uno y otro apuntan hacia la noción de apropiación imposible de una realidad personal y social que se resiste a ser capt(ur)dada y reducida por el proceso del conocimiento. La historia, individual y colectiva, impregnada de colonialidad, es igualmente, ilegible e irrepresentable.

Bibliografía

- Arguedas, José María (1992): *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Edición crítica de Éve-Marie Fell. Nanterre *et al.*: ALLCA XX (Colección Archivos).
- Bernabé, Mónica (2006): *Vida de artistas. Bohemia y dandismo en Mariátegui, Valdelomar y Eguren (Lima, 1911-1922)*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editora/Instituto de Estudios Peruanos.
- Cornejo Polar, Antonio (1989a): *La formación de la tradición literaria en el Perú*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- (1994a): *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.
- Concha, Jaime (1996): “Critizando *Rayuela*”, en Julio Cortázar, *Rayuela*. Edición crítica de Julio Ortega y Saúl Yurkievich. Nanterre *et al.*: ALLCA XX (Colección Archivos), 735-750.
- Cortázar, Julio (1967): “Carta”, en *Casa de las Américas*, 45, noviembre-diciembre, 5-12.
- Crewe, Jonathan (1994): “Can Polemic be Ethical?”, en Jane Gallop (ed.), *Polemic. Critical or Uncritical*. New York: Routledge, 135-152.
- Franco, Jean (2002): *The Decline and Fall of the Lettered City. Latin American in the Cold War*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lienhard, Martin (1990): *Cultura andina y forma novelesca. Zorros y danzantes en la última novela de Arguedas*. Lima: Horizonte.
- Moraña, Mabel (1995a): “Escribir en el aire. Heterogeneidad y estudios culturales”, en *Revista Iberoamericana*, 170/171, enero-junio, 279-288.
- (2010): “Ideología de la transculturación”, en *La escritura del límite*. Madrid: Iberoamericana.
- Moreiras, Alberto (2001): “The End of Magical Realism: José María Arguedas’s Passionate Signifier”, en *The exhaustion of Difference. The Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham: Duke University Press, 184-207.
- Vargas Llosa, Mario (1996): *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vidal, Hernán (1976): *Literatura hispano-americana e ideología liberal: surgimiento y crisis. (Una problemática sobre la dependencia en torno a la narrativa del boom)*. Buenos Aires: Hispamérica.

Ensayo 02

Mariátegui en los nuevos debates.
Emancipación, (In)dependencia y
«Colonialismo Supérstite» en América Latina

Mariátegui en los nuevos debates.

Emancipación, (In)dependencia y «Colonialismo Supérstite» en América Latina¹

Colonialidad y emancipación constituyen los polos conceptuales sobre los que se articulan estas notas, que aunque están organizadas en torno a la obra de José Carlos Mariátegui, apuntan a los problemas vinculados con la función intelectual en América Latina, y con los temas del occidentalismo y el pensamiento revolucionario en áreas dependientes del capitalismo central.

Es indudable que el panorama político latinoamericano ha sufrido cambios sustanciales desde los años del autor de los *7 ensayos*, época en la que se produce la primera recepción del marxismo en América Latina. Particularmente en los últimos veinte años, a partir del derrumbe del bloque socialista, el pensamiento de izquierda ha sufrido golpes removedores que impulsaron importantes revisiones y reinterpretaciones doctrinarias así como ejercicios de severa autocrítica sobre los modos de concebir e implementar la praxis revolucionaria. Ante el cambiante panorama en América Latina impactada por los embates del neoliberalismo y la globalización, se ha venido tomando conciencia paulatinamente del debilitamiento de las categorías tradicionales de análisis social y de la fuerza que son capaces de desplegar movimientos colectivos que no pasan por la política partidista y desafían las nociones de orden institucional y jerarquización socio-económica sobre las que se asienta el *status quo* en culturas nacionales formadas y consolidadas dentro de los parámetros de la modernidad. En esos movimientos, los sujetos sociales se organizan en torno a agendas etno-económicas variadas y no siempre fácilmente articulables ni posibles de ser absorbidas por las instituciones existentes. En ese contexto, amplios sectores sociales reclaman formas de participación y políticas identitarias que rebasan la capacidad de reacción del aparato estatal y que resultan incluso difíciles de manejar a nivel conceptual a partir de los modelos teóricos utilizados hasta hace pocas décadas. Eso ha

provocado relecturas de la teoría social contemporánea, incluida la obra de Mariátegui, en las que se analiza la vigencia o desuso de conceptos, modelos y propuestas surgidas desde y para otras realidades culturales. Desde estos cambiantes escenarios conceptuales, la relectura de la obra de Mariátegui que aquí se sugiere intenta conectar aspectos del pensamiento de este autor con debates actuales, que dan nuevo sentido a su concepción política y social, tomando en cuenta la dinámica de continuidades y rupturas que caracterizan a la problemática regional.

En el caso de América Latina, las vinculaciones entre colonialidad/emancipación y colonialidad/modernidad han sido analizadas desde varias perspectivas teórico-ideológicas entre las que se cuentan la teoría de la dependencia, la teología de la liberación, las diversas vertientes del marxismo y más recientemente la teoría postcolonial. Tensionada entre los polos de nacionalismo e internacionalismo, matrices de pensamiento liberal y doctrina marxista, andinismo y *mundialización*, el pensamiento de Mariátegui relativiza el triunfalismo del proyecto nacional, pero también conduce a explorar críticamente el rendimiento político de teorizaciones que han sido aplicadas, desde posicionamientos ideológicos muy diversos, a la realidad latinoamericana (marxismo, ideología del progreso, ideología del mestizaje, etc.). Desde su conocida heterodoxia, Mariátegui realiza aportes fundamentales para la comprensión de la historia económica, política y social de la región y de sus posibilidades reales de descolonización de los imaginarios a partir de los cuales se piensan las culturas nacionales, postnacionales y transnacionales en nuestro tiempo. En la actualidad, cuando los movimientos sociales han logrado disminuir en gran medida los espacios de la política tradicional movilizando a amplios sectores en torno a agendas político-reivindicativas de amplio registro, el tema de la emancipación y la colonialidad vuelven sobre el tapete, reactivando preguntas sobre las políticas del conocimiento en sociedades postcoloniales, la importancia de la crítica y de la tradición en el cambio social, y la relación entre proyectos ideológicos, multiculturalidad, y pensamiento revolucionario en el contexto de la globalidad.

Coloniaje, colonialismo doméstico, colonialidad o colonialismo supérstite constituyen variantes denominativas de formas de dominación que se articulan a partir de la dinámica expansiva del capitalismo mundial, reformulándose históricamente en torno a ejes que mantienen, hasta el día de hoy, plena vigencia: transnacionalización del capital, celebración de la modernidad como praxis para la redención de los pueblos que Hegel concibió como existiendo fuera de la historia, supremacía de las élites blanco-criollas, autoritarismo y centralización estatal para el mantenimiento del *status quo*, etc. Estos ejes se apoyan en un aparato cognitivo que responde a las

necesidades de reproducción de la dominación de clase y raza que aqueja a la región latinoamericana desde el descubrimiento. El pensamiento de Mariátegui apunta hacia la deconstrucción de los discursos, valores y saberes que legitiman esa dominación, es decir, hacia una epistemología emancipada –descolonizada– que permita percibir desde otros parámetros la realidad social y elaborar agendas para su transformación radical.

Hacia una descolonización del saber/poder en América Latina

Si tuviéramos que resumir los parámetros a partir de los cuales el pensador peruano efectuó el análisis crítico de los proyectos nacionales –ya desde los orígenes coloniales de la “nación criolla” (Pagden) hasta la cristalización de las Repúblicas burguesas– deberían mencionarse, por lo menos, los siguientes niveles, que en la obra del Amauta se encuentran fuertemente interrelacionados y que desglosamos aquí solo a efectos del análisis:

1. Reconocimiento y denuncia del estamentalismo económico y social que sirvió de base a las nuevas repúblicas y que auspició la perpetuación de estructuras de poder sobre las que se asentaron las nuevas naciones. Con la implantación de la democracia en tanto sistema de participación limitada, el autoritarismo criollo legitimó sus posiciones y expandió su dominación sobre los amplios sectores que permanecieron en los márgenes sociales y económicos de las nuevas repúblicas. El contexto socio-económico que rodea la reflexión mariáteguiana le obliga a realizar una revisión de la teoría marxista para tomar en cuenta la particular disposición de clases en el Perú y la relación poder/trabajo/raza que caracteriza a la formación social andina y que no se acomoda a la idea del liderazgo revolucionario de la burguesía, ni a la visión de esta clase como la que sería capaz de impulsar la superación de estructuras premodernas tanto a nivel económico como social. Como advierte sagazmente Mariátegui, la burguesía peruana se desarrolla de manera lenta en ese país desde el siglo XIX, sin lograr un alto grado de diferenciación con respecto a los sectores dominantes, prolongándose así el predominio oligárquico y las formas de producción precapitalista durante muchas décadas. La introducción de capitales británicos y norteamericanos y la presencia de compañías transnacionales (Cerro de Pasco Corporation, International Petroleum Company, etc.) crea ya desde comienzos del siglo XX enclaves financieros que coexisten con las formas premodernas de producción y de organización social sobre las que se asienta la sociedad señorial agro-

exportadora.² Con la economía agraria bajo el control de los terratenientes, el gamonalismo y el enfeudamiento del campesinado constituyen un lastre que retarda el fortalecimiento de la burguesía, la cual existe en estrecha dependencia de los capitales extranjeros que comprometen su desarrollo “nacional”. Este proceso de “semi-colonización de la burguesía peruana” (Quijano 1979: xviii) prolonga las estructuras de colonialidad, favoreciendo la estratificación social y las jerarquizaciones de raza y género, implantadas por la dominación española y rearticuladas en la modernidad. En este sentido, Dussel indica: Para Marátegui las clases dominantes terratenientes, burguesa, etc., son explícitamente “clases”, no así el indígena. Éstos constituyen la “comunidad” indígena, que en la república entró en crisis (Dussel 1995: 34).

En efecto, en “El problema del indio” Mariátegui señala que la Interdependencia y la consiguiente inserción de las comunidades indígenas en el espacio nacional propiciarían un proceso de organización y emancipación del indígena tendiente al desarrollo de su conciencia de clase. El sector indígena se asimilaría así al proletariado internacional, proceso que, como es sabido, no habría de cumplirse. En todo caso, en este punto lo que conviene retener es la percepción mariáteguiana de que más allá de la orientación doctrinaria que traducía –por no decir “reducía”– la conflictividad social al verticalismo de clases, en el caso de la sociedad andina era necesario hablar más bien de “fenómenos” que de categorías, de culturas en conflicto (entendiendo por tales, tradiciones, culturas políticas, etnicidades) que de lucha de clases. Explica, por ejemplo, al referirse al gamonalismo, heredero de la feudalidad colonial:

El término “gamonalismo” no designa sólo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes propietarios agrarios. Designa todo un fenómeno. El gamonalismo no está representado sólo por los gamonales propiamente dichos. Comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc. El indio alfabeto se pone al servicio del gamonalismo. El factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado. Por consiguiente, es sobre este factor sobre el que se debe actuar si se quiere atacar en su raíz un mal del cual algunos se empeñan en no contemplar sino las expresiones episódicas o subsidiarias (1979a: 37).

El párrafo contiene una explicación del gamonalismo como fenómeno que es específico de la región andina, integrando en esa aproximación múltiples factores que formarían parte de los debates postcoloniales muchas décadas después de Mariátegui: la complicidad entre lo que llama la “casta” latifundista y el aparato estatal, la relación entre cultura y política, hegemonía

y subalternidad, clase y raza, la ética y la pragmática de la revolución socialista, y sobre todo la consciencia de la *colonialidad del poder* de que ha hablado Aníbal Quijano como estructuración profunda de las relaciones de poder que las independencias formales del colonialismo español no llegaron a cancelar. Muchos de estos aspectos de la problemática andina percibida por Mariátegui rebasan las categorías del marxismo, hibridizan el análisis político y dejan en evidencia las tensiones que conlleva la adaptación al registro de la especificidad latinoamericana de teorías pensadas para otras realidades políticas, económicas y culturales, en el contexto de la gran narratividad del capitalismo mundial.

2. Expansión de la historicidad desde la que se piensa la cultura nacional. El pensamiento mariateguiano se articula a partir del reconocimiento de temporalidades que incluían tanto la reapropiación del pasado (particularmente de las instancias prehispánicas, representadas por las culturas incaicas) como un salto al futuro: la proyección utópica hacia el socialismo indoamericano. Su visión de la historia informa la acción política: propone la recuperación de formas tradicionales de organización socio-económica que se potencian con un nuevo sentido al inscribirse en los estadios civilizatorios de la contemporaneidad.³ En este sentido, Sara Castro-Klarén ha notado cómo la interpretación histórica mariateguiana, al introducir una historicidad que se remonta al período colonial y a la prehistórica incaica, realiza un efectivo cuestionamiento de la historiografía europea que ha sido iniciado ya con el Inca Garcilaso de la Vega y Guamán Poma de Ayala. La apelación de Mariátegui a formas de memoria histórica que rebasan los límites temporales y espaciales del Estado-nación desestabiliza, asimismo, la universalidad y predictibilidad de los modelos europeos. Mariátegui “provincializa” –para usar la expresión de Dipesh Chakrabarty retomada por Castro-Klarén– el pensamiento europeo, movimiento que colocaría al pensador peruano como antecedente de la teoría postcolonial desarrollada en el contexto de la reflexión postmoderna (Castro-Klarén 2007: 352-353). No es el de Mariátegui, entonces, un simple historicismo que se refugie en fórmulas arcaizantes de retorno al pasado eludiendo los desafíos presentados por el cambio social en el Perú, sino un utopismo arraigado en la reinterpretación de tradiciones culturales capaces de influir productivamente sobre la acción política. Para Mariátegui, el materialismo histórico y dialéctico permite síntesis socio-históricas restaurativas y sin duda heterodoxas, en las que se logra, a un tiempo, recuperación y progreso, y en las que se hace posible la convergencia de socialismo y democracia, lo europeo y lo nacional, telurismo y universalismo, modernidad y tradición, contingencia y trascendencia. Aunque voluntarista,

en su interpretación histórica y política, la visión mariáteguiana no elude el diálogo con la filosofía política de su tiempo ni con las condiciones concretas que caracterizaban el escenario político peruano.⁴

En éste, como en otros sentidos, Mariátegui se apoya en la teoría organicista de Oswald Spengler, quien en *La decadencia de Occidente* (1918-1923), había teorizado sobre el proceso de plenitud y muerte de las civilizaciones. Como es sabido, Spengler consideraba que después de haber pasado la fase cultural, de armonía y plenitud, Europa se encontraba en mitad de la fase civilizatoria (que había empezado con Napoleón). En esta etapa, los crecientes conflictos sociales, los levantamientos de masas y las crisis económicas anunciaban el colapso inevitable de las culturas del Viejo Continente, el cual se encaminaba rápidamente a la fase final, imperialista, donde los Césares llevarían a cabo luchas de poder planetario, conduciendo a las sociedades al deterioro y la desaparición. Esta concepción, que es a la vez diagnóstico y pronóstico de las culturas europeas, potencia en el mundo hispano la convicción de que a las nuevas naciones americanas correspondía el papel histórico de convertirse en el repositorio de la civilización occidental. Esto podía lograrse a partir de una reacción anticapitalista y de la reactivación de culturas ancestrales, como las del Incario, las cuales impulsarían, según Mariátegui, el protagonismo del indio, quien en los escenarios del capitalismo periférico se perfilaba como nuevo actor social, cuya fuerza laboral era esencial para el desarrollo de los procesos de industrialización. Así, dentro de esta nueva historicidad mariáteguiana se replantea el mito del *origen* americano, que no será ya ubicado ni en el descubrimiento ni en la formación del Estado-nación, sino en el surgimiento ancestral de las culturas prehispánicas. Se incorpora el presente a una nueva tecnología: la meta del socialismo, articuladora del pensamiento y de la acción política.⁵

3. A través de su visión de la historia y de su concepción del lugar que ocupa América Latina a nivel internacional, Mariátegui propone una lectura pionera del occidentalismo como vertiente que combina dos direcciones sólo aparentemente irreconciliables en el contexto de una modernidad emancipada: la primera, la del eurocentrismo, como espacio hegemónico que sobreimpuso sobre las culturas vernáculas y criollas formas de dominación tendientes a absorber el particularismo regional y a subsumirlo en la lógica y en las necesidades cognitivas y reproductivas del capitalismo.⁶ La segunda, la que reconoce el flujo civilizatorio que comienza con la conquista. En efecto, Europa proveía, desde el descubrimiento, modelos políticos, económicos y culturales para América Latina, algunos de los cuales servían para implementar la opresión de los sectores subalternizados por la dominación criolla. Otros,

sin embargo, tenían, como el marxismo, un indudable valor emancipatorio y, adaptados a las condiciones y necesidades de América Latina, eran capaces de repotenciar elementos latentes en la sociedad andina, provenientes de culturas indígenas —el comunitarismo incaico o “comunismo primitivo”, por ejemplo—.⁷ Aunque esas formas de organización social de tradición indígena habían sido casi completamente arrasadas por el colonialismo y por la república aristocrática, muchos de sus principios pervivían en el *ayllu*, en la estructura de sentimientos que aún alentaban a las comunidades traicionadas por las independencias criollas y que, según Mariátegui, constituían un sustrato inescapable para la construcción de proyectos liberadores en la región andina. Mariátegui percibe claramente las líneas históricas que configuran lo que Wallerstein llamaría luego el “sistema mundo” organizado desde 1492 a partir del colonialismo europeo, el cual consolida, con el tránsito mercantil transatlántico, la centralidad y hegemonía del capitalismo en el mundo occidental, dando así lugar al surgimiento del mundo moderno (Quijano/Wallerstein 1992).⁸ Esa perspectiva crítica y selectiva del occidentalismo permite a Mariátegui pensar las realidades de la región andina como una especificidad estrechamente articulada a contextos y dinámicas mayores. En “Lo nacional y lo exótico”, indica: “la mistificada realidad nacional no es sino un segmento, una parcela de la vasta realidad mundial” (1979b: 26), concepto en el que insistirá a lo largo de toda su obra. El intento del Amauta por definir el proceso de *peruanización* consiste justamente en la inscripción de lo nacional en espacios mayores, y es representativo de la voluntad internacionalista y de la conciencia de los procesos de integración político-económica que estaban teniendo lugar en ese momento tanto en el mundo capitalista como en el socialista. La atención a modelos macroestructurales permite al pensador peruano superar las limitaciones de la ideología nacional, y pensar en términos geoculturales y geopolíticos más amplios y fecundos. Apunta, así, Mariátegui, refiriéndose al nacionalismo:

El nacionalismo aprehende una parte de la realidad, pero nada más que una parte. La realidad es mucho más amplia, menos finita. En una palabra, el nacionalismo es válido como afirmación pero no como negación. En el capítulo actual de la historia tiene el mismo valor del provincialismo, del regionalismo en capítulos pretéritos. Es un regionalismo de nuevo estilo (1979c: 51).

Mariátegui llega a percibir que si el moderno sistema-mundo se inaugura en “el largo siglo XVI”, constituyendo a las Américas como entidades geosociales diferenciadas, el siglo XX que se inicia después de la Primera

Guerra Mundial con la rearticulación del sistema de dependencia que tiene como centro la hegemonía de Estados Unidos reformula el postcolonialismo impactando a las ex colonias europeas con nuevas formas de denominación imperialista –las del capitalismo transnacionalizado– que se agregan al “colonialismo supérstite” derivado del dominio español. Mariátegui tiene también conciencia de la posicionalidad periférica del mundo postcolonial, marginal incluso dentro de la narrativa liberadora del materialismo histórico que, como se verá luego, enfoca los problemas del mundo no-industrializado recién en los escritos más tardíos de Marx, posteriores a 1860, y en términos que aún siguen siendo criticados desde dentro y fuera de esa filosofía.

4. Paradojas de una modernidad irrenunciable. La consideración de los rasgos que singularizan a la región andina (relaciones neofeudales de producción, centralidad de la cuestión racial como elemento que *interviene* en la lucha de clases, presencia de elementos de socialización natural en las culturas autóctonas que preceden a todo proyecto de socialización programática, etc.) se combinan, en Mariátegui, con la reflexión sobre la modernidad y sobre el modo de inserción de la especificidad latinoamericana en el espacio civilizatorio transnacional. En el pensamiento de Mariátegui, modernidad y colonialidad son considerados aspectos intrínsecos a la lógica universal del capital y fenómenos históricos inescapablemente articulados a la identidad continental.

Señalando las posiciones sostenidas por Luis E. Valcárcel en *Tempestad en los Andes* (1927), respecto a los legados del mundo occidental, Mariátegui indica que, en su opinión, “ni las conquistas de la civilización occidental ni las consecuencias vitales de la colonia y la república, son renunciables”, y recuerda un comentario que le suscitara el libro anterior de Valcárcel, *Del ayllu al imperio* (1925):

Valcárcel va demasiado lejos, como casi siempre que se deja rienda suelta a la imaginación. Ni la civilización occidental está tan agotada y putrefacta como Valcárcel supone. Ni una vez adquiridas su experiencia, su técnica y sus ideas, el Perú puede renunciar místicamente a tan válidos y preciosos instrumentos para volver, con áspera intransigencia, a sus antiguos mitos agrarios. La conquista, mala y todo, ha sido un hecho histórico. La República, tal como existe, es otro hecho histórico. Contra los hechos históricos, poco o nada pueden las especulaciones abstractas de la inteligencia ni las concepciones puras del espíritu. La historia del Perú no es sino una parcela de la historia humana. En cuatro siglos se ha formado una realidad nueva. La han creado los aluviones de Occidente. Es una

realidad débil. Pero es, de todos modos, una realidad. Sería excesivamente romántico decidirse hoy a ignorarla (*Mundial*, septiembre de 1925; cit. en Mariátegui s/f).

Retomando las críticas que la Escuela de Frankfurt hace a Marx cuando indica que éste no llega a avanzar más allá de la Ilustración en la desmitificación de la técnica ni en la idealización de la vida moderna, se podría subrayar aquí que Mariátegui se mantiene también apegado al *ethos* romántico de la modernidad entendida como una progresión histórica cuyo curso puede ser corregido (para incluir, por ejemplo, la acción transformadora de los nuevos actores sociales), pero no eludido ni despreciado en aras de una reivindicación arcaizante o nativista de tradiciones y modos premodernos de producción y socialización.⁹ Se teje entonces en torno al tema de la modernidad una malla de sueños y prevenciones que, a través de un verdadero ejercicio de imaginación histórica, explora formas posibles de retener la promesa del progreso tecnológico, la urbanización, la industrialización y la institucionalidad, desplazando los riesgos de homogenización, europeización y mercantilización de las redes sociales.¹⁰ Sin embargo, Mariátegui entiende claramente que la colonialidad –“el colonialismo supérsite”, en sus palabras– constituye, como diría Mignolo, “el lado oscuro de la modernidad” (2007), o sea, una dimensión inseparable de ésta, y un rasgo definitorio, sin duda contradictorio y polémico pero ya ineludible, en la sociedad contemporánea.

Las tensiones entre emancipación y dependencia, clase y raza, tradición y modernidad, instituciones estatales y comunitarismo indígena, heterogeneidad y nación, europeización y telurismo, ocupan así el centro neurálgico del pensamiento de Mariátegui.¹¹ Éste concibe la contemporaneidad periférica no como un subproducto del capitalismo central ni como una anomalía arcaizante dentro de los proyectos civilizatorios del occidentalismo, sino como una realidad diferenciada, impactada desde sus orígenes por la violencia de la dominación colonialista, que el marxismo no pudo prever ni teorizar en su momento. Al mismo tiempo es justamente la conciencia social que se elabora a partir del materialismo histórico la que funcionará como plataforma para una inscripción *otra*, alternativa, de las formaciones sociales neocoloniales dentro del vasto espacio de la modernidad. Ésta es, para Mariátegui, como hemos visto, una dimensión irrenunciable, con tal de que las tensiones que atraviesan el proyecto moderno puedan ser articuladas a través de un proceso de descolonización del Estado y sus instituciones.¹² Sin embargo, cabe recordar también que no tiene por qué haber una sola modernidad, sobre todo cuando se trata de un modelo absorbido en áreas periféricas, por poblaciones con tradiciones, necesidades y deseos sustancialmente diferentes de los que guiaron el surgimiento y fortalecimiento de los paradigmas de modernización

y progreso en el capitalismo central. Así, algunos han propuesto la idea de que Mariátegui percibía claramente la posibilidad de lo que ha venido a llamarse, en debates actuales, una “modernidad alternativa”. Aníbal Quijano, por ejemplo, percibe en la obra de Mariátegui los fundamentos de un proyecto de modernidad que no pasaba por los ejes del occidentalismo eurocéntrico ni se plegaba a los lineamientos del capitalismo, sino que introducía una racionalidad *otra* en la interpretación de la historia y de sus posibles transformaciones, capaz de articular tradición y progreso, modernidad y premodernidad.¹³ Cornejo Polar destaca, a su vez, la apuesta mariateguiana a favor de una modernidad andina, que no fuera copia de la eurocéntrica ni requiriera, como Mario Vargas Llosa sugiere en alguna de sus declaraciones, un proceso de desindigenización.¹⁴

5. Redefinición del sujeto colectivo. Utilizando categorías actuales, podría decirse que Mariátegui concibe al sujeto colectivo como a aquél que es agente y destinatario principal del cambio político y social en el Perú. Su pensamiento se mueve, en este sentido, entre dos extremos presentes en el horizonte ideológico de su tiempo. El primero, representado por el concepto de *masa*, entendido como conglomerado amorfo –“abigarrado”, según Zavaleta Mercado– que posee una capacidad potencial de lucha y conlleva un acervo fermental de tradiciones y experiencias comunitarias. El segundo, el concepto fuertemente estructurado de *ciudadano*, elaborado como clave simbólico-institucional de los imaginarios nacionalistas. De cara a la ortodoxia marxista que ubicada en la clase obrera el protagonismo revolucionario, Mariátegui debe redefinir la cuestión del sujeto social teniendo en cuenta el aún incipiente desarrollo de la diferenciación de clases en el Perú de la época. Por un lado, la burguesía nacional no se encontraba aún, en los años de Mariátegui, suficientemente diferenciada de la clase señorial y terrateniente, ni había podido desarrollar, por lo mismo, su propia agenda reivindicativa a nivel económico y político. Por otro lado, el proletariado peruano carecía aún del nucleamiento e identidad política necesarios para poder liderar un movimiento revolucionario, mientras que el campesinado, considerado por el marxismo –al menos hasta el “último Marx”, secundario como vanguardia política– era mayoritario dentro de los sectores explotados en la región. Todos estos hechos exigen un ajuste creativo y heterodoxo de la doctrina marxista por parte del Amauta.¹⁵ Hacia fines de 1915 Mariátegui es fuertemente impactado por los levantamientos de Rumi Maquí, que comenzando en Puno bajo el liderazgo de Teodomiro Gutiérrez Cuevas activan como una “onda sísmica”, según dice Mariátegui, al campesinado de Puno. Mariátegui lo interpreta utópicamente como un movimiento restaurador detrás del cual se levanta la figura emblemática del

Inca, que liga pasado y presente, contingencia y trascendentalismo, impulsando el ideal de la revolución incaica. A través de ésta, el impulso espontáneo y discontinuo de la masa se organizaría como acción política, proceso indicativo de la importancia y potencial de los sustratos populares que miran al Inkario como una forma idealizada de comunitarismo agrarista que se opone a la nación criolla (Flores Galindo 1980: 40-41).

Entre el nacionalismo burgués y la latencia subversiva de la multitud, el Amauta percibe la necesidad de una nueva concepción de sujeto nacional-popular capaz de redefinirse como antagonista de la máquina disciplinadora del Estado criollo y sus instituciones. Entiende, al mismo tiempo, que lejos de estar guiado por un sector social preestablecido, el proceso revolucionario responde más bien a las circunstancias históricas concretas y a los rasgos que caracterizan a cada formación social. El esclarecimiento del lugar que ocupa la noción de sujeto en la obra de Mariátegui conduce, obviamente, al análisis de su específica concepción de las clases sociales y de la adaptación que el pensador peruano realiza del marxismo para el caso particular de su país. Por un lado Mariátegui se aparta de la teoría marxista en cuanto al papel crucial de las burguesías nacionales en el proceso revolucionario y en las luchas antiimperialistas, y de la definición del proletariado como el sujeto prioritario de la revolución. Mariátegui propone, en este sentido, una visión plural y aglutinante de sectores sociales que incluye y rebasa los límites del proletariado industrial, haciéndose extensiva a trabajadores agrícolas, miembros de las comunidades indígenas, empleados, estudiantes, intelectuales, mineros, educadores, etc., que forman parte de la que llama “la clase productora”, o sea, todos aquellos que podían llegar a constituir un frente de lucha, un “sujeto plural histórico” amplio y variable, constantemente redefinido por la praxis y por las circunstancias político-sociales.¹⁶ Ubicada conflictivamente entre el aparato ideológico del aprismo, por un lado, y el de la ortodoxia marxista, por otro, la definición del sujeto nacional-popular que surge del proyecto mariateguiano debe ser entendida como respuesta al populismo de Leguía y, particularmente, al principio de interpelación integrativa, no clasista, sobre el cual se erige esa corriente.¹⁷ El proletariado no es, pues, el sujeto primario de la revolución, sino uno de sus componentes sociales y políticos. La posición mariateguiana, que atiende así a la condición multicultural de las sociedades andinas y a la contingencia histórica que iba dictando sobre la marcha las alianzas y negociaciones posibles entre los distintos sectores, se opone a cualquier polaridad de clases que redujera el conflicto social a un antagonismo mecánico. Reconoce, más bien, la naturaleza híbrida de las formaciones sociales andinas, que presentan elementos que no pudieron estar contemplados por la ortodoxia marxista, orientada mayormente a la teorización del conflicto de

clases en sociedades avanzadas en Europa del siglo XIX. El gamonalismo, la relación entre raza y explotación, la preponderancia social del campesinado y la tradición comunitarista del indio dan ejemplo de elementos distintivos de la sociedad andina, que exigen modelos interpretativos sustancialmente diferentes de los que provee la ortodoxia revolucionaria. En pleno siglo XXI muchos de esos rasgos continúan enclavados en economías y en organizaciones sociales en las que estructuras neofeudales coexisten en inestable equilibrio con formas modernas de producción y de denominación política y social, y requieren aún, como en tiempos de Mariátegui, paradigmas específicos de interpretación y acción social. Al percibir y tratar de elaborar el significado e importancia de estos elementos distintivos de la realidad andina, Mariátegui contribuye creativa y heterodoxamente al debate en torno a la definición de los agentes primarios del cambio social, poniendo en entredicho la tendencia a identificarlos *a priori*, a partir de la teoría, como protagonistas de los movimientos colectivos orientados a la transformación social. Sugiere que, al menos en sociedades postcoloniales, no existe un único sujeto revolucionario que pueda ser adscrito a una posicionalidad fija en la pirámide social. Propone, más bien, una constelación de sectores sociales –lo que Dussel identifica como “el bloque social de los oprimidos” (1995: 36) – que se definen como sujetos revolucionarios a partir del modo en que viven y elaboran política e ideológicamente su particular inserción en el aparato productivo y a partir del modo en que se vinculan con los proyectos de transformación económica y social de su tiempo.¹⁸ José Ignacio López Soria hablará, en este sentido, del surgimiento de una autoconciencia del proletariado que funciona como una “identidad sujeto-objeto” que es esencial para la formación de la conciencia de clase y que está intrínsecamente ligada a las relaciones de poder y a las condiciones materiales de existencia histórica de los trabajadores (1981: 34).

6. Lo anterior nos conduce a un aspecto que es fundamental en la visión mariateguiana: la crítica del concepto de totalidad, tanto en lo que se refiere a concepción del Estado-nación como en lo concerniente a la definición del sujeto nacional-popular a que aludo en el punto anterior. Desde una perspectiva dependencista, Aníbal Quijano anotó en su momento la importancia fundamental que tiene la noción *heterogeneidad* en Mariátegui como deconstrucción de la visión unitarista y homogeneizante que informa los proyectos de construcción nacional en América Latina y particularmente en el Perú.¹⁹ El concepto de heterogeneidad no supone, en la perspectiva de Mariátegui, una noción meramente descriptiva de la diversidad social y cultural de la sociedad andina, sino el reconocimiento de la naturaleza estructuralmente conflictiva que caracteriza las relaciones entre los distintos

sectores sociales en la región. En la medida en que ese rasgo es constitutivo de formaciones sociales compuestas por culturas múltiples que suponen etnicidades, tradiciones, intereses y visiones del mundo no sólo diferentes sino antagónicas con respecto a los sectores criollos dominantes ya desde antes de la colonia, cualquier proyecto emancipatorio debía basarse en el reconocimiento y reivindicación de los sustratos populares, nunca efectiva y productivamente articulados en la organización republicana.²⁰ Dussel habla del papel fundamental que Mariátegui asigna a las categorías principales de clase, etnia, pueblo y nación, elaboradas a partir de las especificidades de la sociedad andina. Como el autor de los *7 ensayos* reconoce, esas categorías no pueden aplicarse puras al análisis de la región, ya que si bien constituyen parte de la epistemología dominante y del vocabulario tradicional de las ciencias sociales, chocan contra la realidad de hibridaciones y trans-temporalidades que rebasan los límites conceptuales que habitualmente se adjudica a esos términos.²¹

La conflictividad estructural que Mariátegui advierte como rasgo principal de las sociedades andinas no se limita, entonces, a los lugares que cada sector ocupa en las formaciones sociales de la región, sino que alcanza también a los parámetros cognitivos que corresponden a cada tradición cultural, y a las modalidades axiológicas que de ellos derivan. En este sentido, Mariátegui no sólo elabora temprana y fervorosamente la noción de *diferencia* que se constituiría en uno de los conceptos claves de postcolonialismo y en general del pensamiento postestructuralista y postmarxista desde los años ochenta, sino que promueve la articulación de *diferencia y desigualdad* como elementos centrales para una crítica de la nación burguesa y la modernidad y para un efectivo avance hacia el socialismo.²² Si la *diferencia* instala la cuestión socio-cultural como aspecto inescapable del debate ideológico al reconocer la naturaleza *pluri-multi* de las sociedades y culturas latinoamericanas, el énfasis en la *desigualdad* social recalca la base económica y política sobre la que se apoya la nación criolla ya desde la colonia y cuyos privilegios, jerarquías y exclusiones legitimaría la República.²³ Esa noción impide limitar el debate al mero reconocimiento de las distintas vertientes que componen las culturas latinoamericanas y a la necesidad de encontrar armonía o síntesis que pudieran resolver los antagonismos sociales, instalando más bien la discusión en el terreno del conflicto social, en el cual se enfrentan beligerantemente sectores sociales con agendas encontradas y frecuentemente irreconciliables. Es a partir de esta conciencia de la *diferencia* que Mariátegui podrá advertir las divergencias entre Estado y nación que aquejan a las formaciones sociales latinoamericanas hasta el día de hoy. El Estado, en tanto núcleo político-administrativo de autoridad y poder, es visto así como la instancia necesaria

para la institucionalización de la unidad deseada, la administración de políticas identitarias y la centralización de proyectos sociales. La nación, por su lado, es conceptualizada como el espacio de territorialización de sujetos que coexisten conflictivamente bajo el sistema criollo de dominación nacional. De los desfases entre ambas instancias –Estado y nación– resultan las constantes rupturas de la institucionalidad, las experiencias autoritarias y el debilitamiento progresivo de la sociedad civil que ha caracterizado la historia regional. En otras palabras, determinado por la matriz eurocéntrica de la que surge, el concepto de nación adoptado e implementado a través de la dominación criolla desde la Independencia, no se adapta a las condiciones multiculturales y multiétnicas que caracterizan a la región andina. La incapacidad del Estado para gestionar con políticas identitarias la *diferencia* cultural y responder con transformaciones estructurales profundas al drama de la *desigualdad* socio-económica impide pensar la formación social andina tanto a nivel regional como nacional en términos de organicidad, totalización, armonía o síntesis. Para Mariátegui, el socialismo, arraigado en vertientes que representan las tradiciones e intereses de los sectores populares, es la única forma no ya de cuestionar sino de *intervenir* de manera radical a la república burguesa y de elaborar productivamente el conflicto social buscando soluciones que no impongan una homogenización programática de la sociedad andina ni se detengan en el sueño utópico de un consenso democrático que sólo sería indicativo de la capitulación de los pueblos indígenas y otros sectores explotados de la sociedad andina.

7. Redefinición de la intersubjetividad y de su función en los procesos de transformación social y rearticulación de las relaciones Estado/sociedad. Para la construcción de la utopía de un socialismo indoamericano, Mariátegui confiere especial relevancia a la coexistencia conflictiva de múltiples universos simbólicos que obligan a la elaboración de un discurso emancipatorio capaz de interpelar a los distintos estratos y sectores sociales y de articularlos en torno a una agenda común. La constitución socio-cultural discontinua y disgregada que caracteriza a la región obviamente desborda los parámetros de la racionalidad instrumental iluminista, requiriendo una reconstrucción del sentido histórico de la modernidad y una modificación sustancial de sus modelos cognitivos y de sus formas de acción social. En su intento por redefinir el sujeto nacional-popular en el Perú, Mariátegui analiza el papel del mito y de la religión, es decir, de los fenómenos de creencia, como elementos dinamizadores de la acción política.²⁴ Entre esos elementos se encuentra el optimismo revolucionario, la “fe heroica” que, a partir de una valoración realista de las circunstancias históricas, permite a los actores sociales reconocerse en

una agenda común y combatir por un orden nuevo.²⁵ De ahí la importancia que Mariátegui confiere al ya mencionado ensayo de Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, al que considera un libro profético (con “algo de evangelio y algo de Apocalipsis”), en el que se consignan los mitos que alientan los imaginarios e inspiran las acciones de las comunidades indígenas. En el comienzo del ensayo titulado “El problema del indio. Su nuevo planteamiento” Mariátegui indica, citando a Valcárcel: “No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos” (1979a: 35, n.1).

De ahí también la importancia concedida al sentimiento mesiánico como componente fundamental para lograr la adhesión de la masa para impulsar el “idealismo materialista” que guiaba el proyecto revolucionario. Tanto en los 7 ensayos como en *Defensa del marxismo*, Mariátegui elabora el carácter “esencialmente religioso” del comunismo como herramienta no sólo de superación de la injusticia social y de solidaridad interclase, sino de elevación espiritual de los pueblos.²⁶ A la luz de debates y teorías más actuales, mucho podría decirse sobre la relación que Mariátegui establece entre mito y política, creencia y cambio social. Este tipo de articulaciones, también traducible en los dualismos materialidad/espiritualidad o particularismo/universalidad, indican una polaridad de base cristiana que atañe a la “lógica de espectralidad” analizada por Derrida y otros deconstructores del marxismo. Baste decir que el tema sienta las bases para un debate sobre las posibilidades de una “ontología sin fantasmas” y sobre la discusión del marxismo, implícita en Mariátegui, en tanto “escatología mesiánica” (la idea de la teoría y la praxis revolucionaria –emancipatoria– como “promesa”, con sus consecuentes connotaciones ético-existenciales).²⁷

Como antes se indicara en este ensayo, otro elemento fundamental en el análisis de las relaciones intersubjetivas que Mariátegui redefine a través de su obra es la incorporación del tema de la diferencia cultural y de los elementos étnico-raciales que atraviesan la formación social andina, y que el Amauta ve como esencial para la constitución de la peruanidad incluyente concebida desde los horizontes ideológicos del socialismo. La *diferencia* implica, en Mariátegui, no solamente la incorporación de la noción filosófica de alteridad y la percepción de una *otredad* retórica, sino la delimitación de una posicionalidad histórica y política concreta, éticamente *situada* en relación con las relaciones de poder y las alternativas político-ideológicas de una época.²⁸ Desde esa concepción de la diferencia, busca definir la identidad social sin esencialismos; a partir de la materialidad de que se nutren la experiencia y

la conciencia social.²⁹ El método mariateguiano articula dialécticamente espiritualidad y materialidad, con atención principal a las relaciones de poder y sin perder de vista los elementos subjetivos que integran y modelan lo social y que permiten entender lo que el Amauta llama “el humanismo absoluto de la historia”.

Aníbal Quijano alude a esta nueva forma de concebir las relaciones sociales y las estructuras de dominación que se implantan a nivel planetario justamente a partir de la conquista de América y del consecuente fortalecimiento del capitalismo mundial (Quijano 1991). Al hablar del sistema de “clasificación social” y de su influencia en el pensamiento mariateguiano, Quijano entiende que en la categoría de raza tiene en el autor de los *7 ensayos* un sentido bidimensional que “se refiere simultáneamente a las características biológicas y a la historia civilizacional particulares de un grupo humano” (Quijano 1993: 17). Esto le permite entender la articulación raza/poder tanto en el aspecto de la explotación económica (feudalización, gamonalismo) como en su naturalización a nivel de los imaginarios colectivos. Las identidades sociales y las relaciones intersubjetivas son así resultado de las estructuras y las dinámicas de dominación que van rearticulándose históricamente y que es necesario guiar hacia la utopía integrativa del socialismo. Esta integración no es, en la visión de Mariátegui, sinónimo de centralismo ni de homogeneización, sino que apunta a la crisis de un sistema de privilegios y legitimación del poder y consecuentemente, como aventura Quijano, hacia formas *otras* de organización estatal (estados plurinacionales, nuevos Estados-nación, etc.) que puedan rebasar al modelo eurocéntrico y estar más de acuerdo con las necesidades y particularismos de la sociedad andina.

Hacia una descolonización del Estado

Junto a la crítica de la nación como estructuración totalizante, impuesta sobre la heterogeneidad de las culturas que componen las formaciones sociales en la región andina, crítica que se vincula al más amplio cuestionamiento de los paradigmas excluyentes y estamentalistas de la modernidad eurocentrista, Mariátegui enfatiza la necesidad de transformar el orden estatal a partir de estrategias que articulen productivamente las necesidades, tradiciones y expectativas del sujeto social plural que define en sus ensayos, destacando el papel protagónico que correspondía a las comunidades indígenas en la lucha social. Es obvio que, en su opinión, el Estado no coincide con la nación: no representa los intereses multiculturales de la población nacional, ni puede satisfacer las necesidades de los sectores marginalizados desde la colonia, ni eliminar los privilegios de la elite blanco-criolla que controlaba los medios

de producción y administraba, desde los aparatos ideológicos del Estado, una concepción verticalista, homogeneizante y reduccionista de la identidad peruana.³⁰ Desde la perspectiva del Amauta, la descolonización del Estado implicaba, ante todo, revertir las estructuras de dominación que fueran impuestas desde la conquista y que se prolongaran en la República reafirmando la hegemonía oligárquica.³¹ Este proceso de descolonización, impulsado ya años antes por Manuel González Prada, suponía, en gran medida, una *etno-racialización* del Estado, como principio crítico-interpelativo y también como plataforma político-reivindicativa desde la cual fuera posible construir un nuevo proyecto de nación, pensado como estructura abierta, pluricultural y multiétnica.³² El programa mariáteguiano implica así no la negación del concepto de raza, sino su resignificación y politización radical. El concepto de raza se convierte en uno de los ejes de visión mariáteguiana, ya que permite la comprensión tanto del sistema de clasificación social sobre el que se organiza la sociedad criolla desde la colonia, como la perpetuación hasta el presente de esos mismos principios, jerarquías y privilegios.³³

Apoyándose en Gramsci, Mariátegui concibe al Perú como el producto de diversas instancias de dominación que culminaron en un “colonialismo doméstico” imposible de analizar sin comprender que la categoría de clase está atravesada tanto por la problemática etno-racial como por elementos de subjetividad colectiva. Estos factores que conforman la intersubjetividad comunitaria están fuertemente arraigados en tradiciones, memoria histórica, creencias, mitos, etc., o sea, en elementos del pasado indígena que constituyen un conglomerado de rasgos diferenciales en la región y que denotan la existencia de un sujeto social que existe beligerantemente en las afueras de la tradición blanco-criolla.³⁴ Sin embargo, vale la pena enfatizar que aun partiendo de la conciencia plena de la importancia que el problema etno-racial tiene en la región andina, tanto en su concepción del Estado nacional como en su más amplia visión internacionalista, Mariátegui se aparta de una solución nativista, que se mantuviera cerrada a todo contacto con corrientes de pensamiento y experiencias políticas ajenas a la cuestión indígena, y que pudiera manifestarse como renuente a posibles alianzas supranacionales. Su pensamiento se orienta más bien hacia el reconocimiento de la relación, que él califica de “obvia”, entre movimientos indígenas y movimientos revolucionarios a nivel planetario. La temporalidad de las culturas vernáculas se reactiva en el presente, combinándose con los elementos de una modernidad que debe ser domesticada, asimilada a las necesidades del sujeto social específico que Mariátegui concibe como aquél que hunde sus raíces en las etapas prehispanicas, sufre la depredación colonialista primero y oligárquico-

republicana después, y emprende finalmente el camino hacia el socialismo, en busca de la restitución de sus derechos y de su dignidad humana.

De este modo, la instancia nacional tiene como base la *ruina* –para usar aquí el concepto benjaminiano– de la prehispanidad, y la fragmentación del tiempo-espacio que se impone con las sucesivas olas modernizadoras a partir de la conquista:

El Perú es todavía una nacionalidad en formación. Lo están construyendo sobre los inertes estratos *indígenas*, los aluviones de la civilización occidental. La conquista española aniquiló la cultura incaica. Destruyó el Perú autóctono. Frustró la única peruanidad que ha existido. Los españoles extirparon del suelo y de la raza todos los elementos vivos de la cultura indígena. Reemplazaron la religión incásica con la religión romana. De la cultura incásica no dejaron sino vestigios muertos. Los descendientes de los conquistadores y los colonizadores constituyeron el cimiento del Perú actual (Mariátegui 1979b: 26).

No se puede pasar de la aniquilación de lo autóctono a la construcción de lo nacional sin una configuración identitaria incluyente que incorpore a la sociedad civil la *diferencia* (y no sólo celebre la *diversidad*) entendiéndola como *desigualdad* radical y convirtiendo entonces al Estado en una instancia restitutiva, descolonizadora:

Una política realmente nacional no puede prescindir del indio, no puede ignorar al indio. El indio es el cimiento de nuestra nacionalidad en formación. La opresión enemista al indio con la civilidad. Lo anula, prácticamente, como elemento del progreso. Los que empobrecen y deprimen al indio, empobrecen y deprimen la nación. Explotado, befado, embrutecido, no puede el indio ser un creador de riqueza. Desvalorizarlo, depreciarlo como hombre equivale a desvalorizarlo, a depreciarlo como productor [...]. Cuando se habla de la peruanidad, habría que empezar por investigar si esta peruanidad comprende al indio. Sin el indio no hay peruanidad posible (Mariátegui 1979b: 32).

El tema de la “peruanidad”, que conecta con el mito romántico de la “esencia” de lo nacional, aparece aquí presentado como proceso y, sobre todo, como deseo. Como Neil Larsen analizara, la nación peruana sería así, en la perspectiva mariateguiana, una forma en busca de su contenido, una configuración de carácter histórico, político y administrativo que no termina de apropiarse productivamente de los elementos que la constituyen (lengua,

costumbres, formas culturales diversas y antagónicas), los cuales coexisten inorgánicamente en el interior de la formación social que los abarca. Como proceso discontinuo, inconcluso, quizá sin completitud posible, la peruanidad debe aprehender e integrar las diversas vertientes que componen el “alma” nacional a través de un proceso emancipatorio y descolonizador que ofrezca al pueblo indígena y a los demás componentes de la nación peruana plataformas epistemológicas (cognoscitivas y representacionales) incluyentes y abiertas a las problemáticas planteadas por la *diferencia* y la *desigualdad* que caracterizan a la sociedad andina desde la colonia. Sólo así los elementos autóctonos, marginalizados o subalternizados por los proyectos dominantes podrán integrarse productivamente a la estructuración republicana y reivindicarse como componentes orgánicos de lo nacional.³⁵

Los “puntos ciegos” del marxismo: colonialismo, nación, colonialidad

Los aspectos hasta aquí analizados muestran la aguda percepción mariateguiana de la complejidad y especificidad de la región andina y dejan en evidencia la creatividad del Amauta en la interpretación y aplicación de la teoría marxista a la problemática latinoamericana. Como es sabido, la doctrina socialista no ofreció todas las respuestas a los problemas que el capitalismo tardío plantea en nuestra época, ni cubrió aspectos que son claves para la emancipación de sectores marginalizados en sociedades postcoloniales. Consecuentemente, fenómenos socio-económicos propiamente latinoamericanos (como el gamonalismo, la coexistencia de modos modernos y premodernos de producción, y el desarrollo de formas concretas de dependencia en áreas periféricas del capitalismo) y fenómenos políticos (como el proceso de formación del Estado-nación en el mundo postcolonial, el nacionalismo, el populismo, etc.) reclamaron un tratamiento a la vez original y tentativo por parte de Mariátegui.

Además de las elaboraciones que ha recibido el tema de la nación en relación con la teoría marxista, es ya un lugar común reconocer que Marx no llegó a comprender a cabalidad el sentido de las independencias latinoamericanas, ni a la misión histórica de los libertadores como figuras claves para la desarticulación del colonialismo “formal” en Latinoamérica.³⁶ En este sentido, los conocidos juicios de Marx sobre Simón Bolívar, a quien el filósofo prusiano considerara, entre otras cosas, mero instrumento de la elite criolla, constituyen sólo uno de los elementos que con más frecuencia utilizan quienes se empeñan en descalificar sin más a esa teoría por sus “usos”

políticos concretos o por quienes se esfuerzan, más constructivamente, por analizar la real vigencia del marxismo para la realidad latinoamericana de nuestros días. Entre estos últimos, Santiago Castro-Gómez, por ejemplo, ha llamado la atención sobre el hecho de que la realidad neocolonial no es teorizada por el marxismo por encontrarse fuera del espectro social europeo hacia mediados del siglo XIX. No sería sino en los escritos del último Marx que se encontrarían reflexiones sobre el fenómeno del colonialismo y aun en esos casos, según el crítico colombiano, ese fenómeno no aparecería sino como un “efecto colateral de la expansión europea”, o sea, como un estadio *necesario* para el surgimiento de las burguesías y la incorporación de América a la Historia Universal. La periferia latinoamericana se habría situado entonces, para Marx, en un momento histórico anterior al europeo en cuanto a desarrollo económico, político y social –un estadio preburgués, precapitalista, premoderno– en el que sobrevivían aún formas de explotación y prácticas estamentales instauradas por la colonización y perpetuadas por la elite criolla. Otros críticos aventuran otras explicaciones, como, por ejemplo, Alfonso Sánchez Vásquez, que ha llamado la atención sobre ciertas evoluciones en la obra de Marx que no siempre alcanzaron a tiempo al lector latinoamericano, como sería el caso de las relaciones entre imperio y colonia, dando lugar a la idea de que el marxismo excluye en sus teorizaciones a las naciones periféricas. Sánchez Vásquez indica que, a partir del análisis de formaciones sociales no industrializadas, la categoría de “pueblos históricos” occidentales se expande con la consideración de pueblos oprimidos, en los que Marx reconoce la necesidad de liberación nacional como una condición imprescindible para la revolución socialista.³⁷ Es decir, encara la problemática de la *descolonización* aunque no la desarrolla ni caracteriza bajo esta denominación.

Muchos están de acuerdo en que es justamente en estos vacíos o fisuras de la doctrina donde se inserta y fortalece el marxismo latinoamericano y particularmente el aporte pionero de Mariátegui. Habría correspondido a éste la complementación de la teoría marxista con una reflexión capaz de incorporar la realidad regional a la gran narrativa del materialismo histórico. En esta dirección han analizado las formas específicas en que el pensador complementa o retoma las tesis marxianas, por ejemplo, en *Defensa al marxismo*, y a las articulaciones que establece entre las realidades regionales y la gran narrativa del materialismo histórico.³⁸ Si el colonialismo es claramente para Mariátegui la matriz principal de la dominación imperial y la primera instancia de entronización de América dentro de la égida del gran capital, la nación será entendida como el espacio en que se gestan y organizan los conflictos sociales en relación con las instituciones del Estado. Al mismo tiempo, la nación es también el ámbito en el que se configuran las estrategias

de resistencia y de liberación popular, al menos en una primera instancia, antes de su eventual internacionalización. De lo que se trata, para Mariátegui, es de comprender y elaborar estas articulaciones que están en la base de las transformaciones sociales que tienen lugar en las primeras décadas del siglo XX, marcado a nivel internacional por instancias, tan importantes como la Revolución Mexicana, los levantamientos estudiantiles de Córdoba, la consolidación de la hegemonía estadounidense, la Primera Guerra Mundial, el crack financiero de 1929, la expansión del populismo..., sin perder de vista problemas estructurales congénitos en América Latina, como la cuestión multirracial, la continuidad de la colonialidad que se mantiene entronizada en los proyectos modernizadores, etc.

A partir de Mariátegui, Aníbal Quijano desarrollaría el tema de la colonialidad, que sería luego retomado por críticos de las dos Américas preocupados por efectuar una deconstrucción del occidentalismo y la modernidad, y por recuperar el tema de la raza, que Quijano trabaja como clave de los ya mencionados sistemas de “clasificación social” que se instauran con la dominación colonialista. Como el mismo Quijano reconoce, ya en Mariátegui la reflexión sobre ese tema se orienta en una primera instancia hacia el enjuiciamiento de la conquista y la colonización como procesos de desmantelamiento de las civilizaciones autóctonas e instalación de formas de explotación de individuos y recursos naturales que se perpetuarían a lo largo de los siglos. En efecto, lejos de desaparecer con las independencias a principios del siglo XIX, la colonialidad se prolonga, como advierte Mariátegui, en las distintas etapas de consolidación republicana, filtrándose en todos los niveles de organización económica, política y social en las nuevas naciones.

Los 7 *ensayos* están atravesados por el análisis de lo que Mariátegui llama el *colonialismo* (por ejemplo, en “El problema de la tierra”) y por el estudio de las modalidades que asume en ese período la producción andina. Mariátegui se refiere allí al colonialismo que afecta, entre otros niveles, a la agricultura costeña en el Perú, sentando las bases para una reflexión dependentista sobre la economía nacional. Entiende Mariátegui que los intereses del país están subordinados a las necesidades de los centros hegemónicos del capitalismo que imponen condiciones desventajosas a las economías periféricas, proveedoras de materias primas y consumidoras de manufacturas elaboradas en las naciones industrializadas. Indica en “El problema de la tierra”:

La economía del Perú es una economía colonial. Su movimiento, su desarrollo, están subordinados a los intereses y a las necesidades de los mercados de Londres y de Nueva York. Estos mercados miran en el Perú un depósito de materias primas y una plaza para sus manufacturas [...]

Nuestros latifundistas, nuestros terratenientes, cualesquiera que sean las ilusiones que se hagan de su independencia, no actúan en realidad sino como intermediarios o agentes del capitalismo extranjero (1979a: 99).³⁹

Mariátegui, registra efectos similares en su análisis de la evolución económica, la instrucción pública, la religión, etc., y los discute en relación con aspectos muy concretos de la organización del poder político-económico en el Perú como la supervivencia del gamonalismo, ya mencionado, estructura arcaizante de poder y control de los medios de producción que está en la base de lo Mariátegui identifica como “el problema del indio”. El socialismo se percibe así como *restitución*, es decir, como la instancia que devuelve al indígena su relación productiva y espiritual con la tierra, vínculo que fuera dismantelado por el colonialismo español, y que al restablecerse conferiría a las formas de socialidad campesina el sentido comunitario perdido con la adopción de modos de producción capitalista.

Entre el concepto de *colonialismo* usado por Mariátegui para nombrar una etapa o un momento de la denominación colonialista y la noción de *colonialidad del poder* desarrollada por Quijano, media la crítica de la modernidad que permite relativizar los efectos de la emancipación y dejar en claro la continuidad de estructuras de poder, privilegios y exclusiones institucionalizados por la elite criolla a partir de la Independencia. Las referencias de Mariátegui al “colonialismo supérstite” abren sin duda el camino para los desarrollos posteriores en torno a ese problema que la nación moderna naturalizó con el asentamiento del liberalismo y el desarrollo de economías capitalistas dependientes en América Latina. Como Mariátegui percibe con acierto, el Estado-nación surge, entonces, ligado a esas continuidades, que obviamente no están presentes en las naciones más desarrolladas del contexto europeo, que el marxismo teoriza preeminentemente.⁴⁰ En respuesta a Luis Alberto Sánchez, Mariátegui plantea la cuestión nacional vinculada a la condición colonial de América Latina en los siguientes términos:

El nacionalismo de las naciones europeas –donde nacionalismo y conservatismo se identifican y consustancian– se propone fines imperialistas [fascismos]. Es reaccionario y antisocialista. Pero el *nacionalismo* de los pueblos coloniales –sí, coloniales económicamente, aunque se vanaglorien de su autonomía política– tiene un origen y un impulso totalmente diverso. En estos pueblos la idea de nación no ha cumplido aún su trayectoria ni ha agotado su misión histórica (cit. por Dussel 1990: 282).

Es muy importante recordar que Mariátegui combina, en torno al tema de la nación, dos posiciones sólo aparentemente contradictorias. Por un lado, es indudable su comprensión de la importancia estratégica –político-ideológica– de la organización nacional y de las instituciones del Estado como punto de referencia ineludible de las luchas sociales y reivindicaciones populares. La nación es la contracara “emancipada” de la colonia: la puerta de la historia abierta hacia el futuro de la liberación. Pero, por otro, la nación burguesa, que es la que está en la mira del pensamiento crítico de Mariátegui, trae aparejadas sus propias formas de dominación y exclusión. Esto es lo que hace necesario el segundo movimiento en el pensamiento de Mariátegui: el que inspira su radical desmontaje de los mecanismos de control y subalternización de los sectores populares que tienen lugar en el seno de la nación criolla. Respecto a ésta, no escapa a Mariátegui la falta de representatividad que en ella tienen los intereses y culturas populares por parte de las instituciones del Estado, las cuales sólo responden al mandato de las elites y, en más amplia medida, a la lógica del capitalismo internacional y a los valores que de éste derivan y que aseguran su perpetuación. El “nacionalismo” de Mariátegui, al igual que su “liberalismo”, es, si se quiere, una *función* de su realismo político y del consecuente reconocimiento de la necesidad de comprender a fondo la razón de ser y el funcionamiento de las estructuras existentes, tanto a nivel material como simbólico, como instancia imprescindible para su transformación radical. Como Enrique Dussel ha señalado, en Mariátegui la “filosofía de la revolución” estaría impregnada de realismo psicológico y sociológico, ya que esa *realidad* está antes que las teorías, el mito antes que la racionalidad abstracta, el mundo espiritual del trabajador antes que la pura materia, el socialismo antes que el comunismo, el indigenismo antes que la abstracta lucha proletaria europea, los sindicatos antes que el partido (1995: 27).

Y más aún: antes que la utopía, tan esencial en el pensamiento mariateguiano, está el reconocimiento de la realidad social (las estructuras que la componen, los intereses que la sustentan, las subjetividades que la constituyen), es decir, su profunda comprensión del *ser social* (históricamente constituido) a partir del cual se determina y desarrolla la conciencia política.

Resignificaciones culturales

Es imposible resumir aquí los innumerables aportes que Mariátegui ha realizado a la redefinición de la cultura nacional, tanto “hacia adentro”, como crítica de los procesos de homogeneización cultural y centralismo estatal, como “hacia fuera”, al enfatizar la importancia de lo nacional como instancia de tránsito hacia el continentalismo, el occidentalismo y el internacionalismo,

momentos bien diferenciados de la articulación del Perú, de la región andina y de América Latina, a la “escena contemporánea” y al sistema-mundo. La cultura es, en efecto, en la obra de Mariátegui, plataforma ineludible de las luchas sociales y políticas: la arena en la que se dirimen los procesos de formación de identidades colectivas y las dinámicas —económicas, ideológicas, sociales y políticas— que los atraviesan. El crítico cubano Roberto González Echevarría considera a Mariátegui “el Walter Benjamin de las letras latinoamericanas” (1985: 34), es decir, alguien capaz de percibir con rigor y originalidad los lazos que unen cultura local, historia y producción literaria, y de penetrar los desafíos y contradicciones de la modernidad desde una posicionalidad excéntrica que potencia la perspectiva crítica. Con anterioridad, Antonio Melis había explorado ya la relación entre Benjamin y Mariátegui, afirmando que pueden encontrarse convergencias notables entre los dos pensadores sobre todo la reivindicación del irracionalismo y en la importancia concedida por ambos a la subjetividad como elemento movilizador de la conciencia social (1999: 49-51). De la misma manera, la preocupación que tanto Benjamin como Mariátegui conceden a la materialidad de la cultura (las condiciones concretas de producción y recepción cultural, los elementos técnicos como factores fundamentales en la concepción y reproducción del arte, la posicionalidad del intelectual con respecto a los partidos, instituciones culturales, etc.) apunta a concepciones similares del producto simbólico, coincidentes también en su heterodoxa articulación con el pensamiento marxista y en el rechazo a toda forma de realismo artístico que, por estrecho y prescriptivo, termine por anular los impulsos liberadores de la fantasía. Todo esto apunta hacia una revolucionaria concepción de la cultura que, pese a la distancia histórica que separa la obra de Mariátegui de contextos actuales, permite percibir múltiples líneas de conexión que ayudan a pensar circunstancias del presente a partir de tradiciones vivas y fermentales. Para ilustrar algunos de los aportes de la visión cultural de Mariátegui vinculados a temáticas actuales, baste mencionar aquí los siguientes aspectos:

a) Para comenzar, la concepción de la cultura es una de las preocupaciones más constantes en la obra de Mariátegui, a partir de la cual se define y organiza su pensamiento político. Como se indicara antes en este formato, lejos de limitarse a la mera constatación de la diversidad cultural, Mariátegui percibe esta dimensión de lo social como estrechamente vinculada al tema de la justicia social y a la necesidad de adoptar una posición crítica respecto a los modelos de producción de conocimiento en sociedades postcoloniales y multiculturales. Para Mariátegui, la reivindicación de epistemologías alternativas y saberes locales, ideas que hoy circulan como moneda corriente en los debates postcoloniales, era una condición *sine qua non* para la construcción

del socialismo y para la apropiación de una modernidad que integrara las diversas tradiciones andinas.⁴¹ La coexistencia de tradiciones y culturas bien diferenciadas dentro de los parámetros político-administrativos del proyecto liberal del Estado-nación, implicaba no sólo, como bien percibe Mariátegui, la pugna de agendas encontradas y de cosmovisiones con frecuencia antagónicas con respecto a las formas dominantes de conocimiento y representación. Reivindicar formas de creencia y religiosidad propias de las culturas vernáculas y vincular creencia y productividad (lo que Mariátegui realiza a partir de George Fraser, Waldo Frank, etc.), recuperar el significado de la vinculación entre individuos y naturaleza, reafirmar la importancia de la cultura popular y el lugar que ocupan en los imaginarios colectivos la experiencia, el pasado y la comunidad, eran todos aspectos de una visión de las relaciones sociales que el proyecto andino-criollo había desplazado cuando no arrasado desde la iniciación de las Repúblicas. Reconocer esos niveles de funcionamiento social era, en el pensamiento mariateguiano, una forma de *intervenir* en los discursos del poder a partir de una visión política que implicaba, ante todo, una “filosofía de la praxis” en la que la teoría era concebida como un *momento* de la acción política, nunca como su reemplazo. Asimismo, aunque la racionalidad mariateguiana no es en absoluto ajena a la concebida por el Iluminismo —que en Mariátegui constituye, sobre todo, una instancia de superación dialéctica de la colonia y del pensamiento controlado por la alianza entre la Iglesia y Estado— es evidente que su ideario incluye múltiples elementos que son irreducibles a los parámetros filosóficos, políticos y culturales de la Europa ilustrada. Su conciencia de la especificidad latinoamericana ciertamente apela a un universo intelectual abierto a *otras* epistemologías y requiere una diversificación de fuentes y de cánones, de estilos y lenguajes, que los modelos recibidos como parte de la modernidad eurocéntrica no pueden proveer. También es *otra* su noción de la ética, ya que es *otro* el sujeto al que ésta se dirige primordialmente, *otros* los protocolos ideológicos y filosóficos que la definen y *otra* su concepción de los valores que deben regir las relaciones entre individuos, y las de éstos con las instituciones.⁴²

b) En el mismo sentido, Mariátegui realiza un pionero aporte al campo de lo que hoy se conoce como multiculturalismo, particularmente en lo referido a la definición de políticas identitarias. La dualidad quechua-español que Mariátegui percibe con razón como una de las claves de las formaciones sociales andinas y de su desarrollo cultural e histórico es, como él mismo reconoce, apenas una punta de témpano con respecto a la amplitud y complejidad étnico-cultural de la región. Quechua, aymara, español representan códigos dominantes en esa área cultural e introduce a la problemática mayor de la dominación interna por la cual las culturas que

predominan, marginan o subalternizan a sectores sociales que no han logrado reivindicar su especificidad ni ejercer suficiente presión sobre los procesos de reconocimiento identitario a nivel nacional. Tanto las vertientes que se desprenden de los troncos principales de las culturas quechua y aymara en la región andina, como la cultura negra y las de procedencia oriental, principalmente la china, de tan notoria presencia en el Perú, reciben menos atención que la indígena (entendida como el *colectivo* que sobreentiende la multiplicidad de etnias que lo integran) en la obra de Mariátegui, lo cual ha sido objeto de numerosas críticas. Podría afirmarse, en este sentido, que, preocupado por definir y enfatizar la agencia indígena como vanguardia revolucionaria, Mariátegui realiza un análisis parcial y selectivo de la *diversidad* cultural (entendida como sistema plural de *diferencias* y *desigualdades*), limitando así, en cierta medida, la capacidad desestabilizadora de este elemento con respecto a los proyectos uniformizantes y homogeneizadores de la nación burguesa. En todo caso, la contribución de Mariátegui al tema de la multiplicidad cultural y de la importancia política de este fenómeno en el pensamiento revolucionario es fundamental tanto en su momento como en sus proyecciones históricas. Su concepción de las implicancias políticas del multiculturalismo permite entender la noción de subjetividad más allá de todo determinismo de clase, raza o género, como una categoría flexible, relacional, y no necesariamente gestionada desde las instituciones del Estado o a partir de los discursos dominantes. A través de la etno-racialización implícita en su visión política, Mariátegui logra atravesar la categoría de clase y descentrar al sujeto revolucionario pluralizando la agencia y la agenda política, es decir, haciendo del proletariado *uno* de los agentes revolucionarios y de la clase *una* de las categorías del análisis social. Las posiciones de sujeto son móviles, fluctuantes y producto tanto de las condiciones que condicionan el *ser social* en un momento determinado como de las opciones que el individuo realiza como parte de su responsabilidad social y política. Tales posiciones se van articulando de diversa manera a nivel étnico, social, político, económico y cultural, y según se defina la relación del sujeto con los proyectos ideológicos de su tiempo.

c) En el contexto de su ideario político y de su adscripción a la “filosofía de la praxis”, la atención que presta Mariátegui a las relaciones entre estética y política no puede sino ser de carácter pragmático –o, cabría decir, programático (implicando con esto un vinculación estrecha entre la interpretación del producto simbólico y el proyecto de emancipación política) –, aunque el pensador peruano está lejos de caer en reduccionismos y mecanicismos interpretativos. Castro-Klarén ha juzgado, con acierto, que el gesto de lectura y enjuiciamiento que Mariátegui lleva a cabo en su

“proceso” a la literatura, emprendido en los 7 *ensayos* pero presente también en muchos de sus textos ensayísticos y en el programa de la revista *Amauta*, produce un alegato en contra de la *ciudad letrada* como espacio productor y reproductor de ideología. Debería enfatizarse lo obvio: que este alegato es producido *desde adentro*, también, del reducto letrado, es decir, como una operación crítica que asume una perspectiva beligerante con respecto a las restricciones y elitismo de la “alta” cultura pero que está marcada a fuego por esos mismos protocolos epistemológicos, lo que hace de Mariátegui ese “hombre de frontera” (Flores Galindo 1980: 377), en quien se conjugan afiliaciones ideológicas, vertientes culturales y sensibilidades encontradas, que dan a su pensamiento la tensión agónica que lo caracteriza. Esta situación es indicativa de las pulsiones que atraviesan no sólo la obra de este pensador latinoamericano sin duda excepcional, sino la cultura “criolla” en su totalidad, en tanto producto de imaginarios colonizados por el pensamiento eurocéntrico y de instituciones y/o procesos de producción que representan a la “alta” cultura urbana, burguesa, patriarcal, etc. El pensamiento que concibe y trabaja en pos de la descolonización de los imaginarios implica, a no dudarlo, un *tour de force* tanto intelectual como ideológico, cuyos conflictos inherentes no deben ser ignorados o minimizados. Desde esa posicionalidad compleja pero políticamente esclarecida, Mariátegui percibe las constantes y profundas “contaminaciones” entre “alta” cultura y cultura popular, así como los intercambios y empréstitos que tienen lugar entre los diversos sistemas que coexisten tensamente en la polifacética sociedad andina. Advierte asimismo la necesidad de historizar el desarrollo cultural a partir de modelos que no reduzcan los procesos a etapas verificables en las culturas metropolitanas ni a principios rígidos de vinculación entre imaginación y realidad, ideología y estética. La organicidad de la cultura nacional es una meta difícil de alcanzar habitada cuenta de las fragmentaciones profundas que afectan a toda sociedad postcolonial. De ahí que la tripartición fluida y sin límites temporales fijos que Mariátegui propone para el estudio de la literatura peruana atienda sobre todo a los vínculos que la producción simbólica guarda con las condiciones mismas de elaboración cultural y con las relaciones que el Perú mantiene con el entorno internacional. Literatura *colonial*, *cosmopolita* y *nacional*, constituye la fórmula para un ordenamiento que no busca reducir sino liberar el discurso como producto de una creatividad que sólo puede servir para fundar lo propio una vez que se ha liberado de los yugos colonizadores y se ha nutrido de la multiplicidad de registros y modelos que ofrece a *lo-nacional-en-formación* el mundo universal de la cultura. Al hablar de César Vallejo, a quien considera fundador de la literatura peruana y, al mismo tiempo, digno integrante del canon prestigioso de la “literatura mundial”, Mariátegui

lo distancia de todo folclorismo: por la voz de este poeta al mismo tiempo atípico y paradigmático habla un sujeto transnacionalizado que es a la vez individual y colectivo, nacional y universal, autóctono pero articulado a las vanguardias europeas, que potencian el nacimiento de una nueva sensibilidad. Con la voz de la vanguardia se expresa una subjetividad desgarrada y potente, desolada y al mismo tiempo plena, rebosante, capaz de interpelar desde el lirismo a la audiencia diversificada de su tiempo, alterado por las contradicciones radicales del capitalismo mundial puestas en evidencia con la Guerra Mundial. Mariátegui entiende que el momento histórico que le tocó vivir marca una coyuntura decisiva en América Latina, caracterizada por la búsqueda de alternativas sociales y de nuevas formas simbólicas desde donde representar la fragmentación de la racionalidad burguesa y el drama de las amplias poblaciones marginadas por los proyectos modernizadores. En Vallejo, como en Arguedas, el lenguaje constituye una *praxis* descolonizadora; la imaginación –histórica, poética– es *agencia* que transita de lo individual a lo comunitario, que se nutre de la realidad para denunciarla y, quizá, superarla.⁴³ Mariátegui percibe los flujos que atraviesan la cultura peruana, derivados de la condición postcolonial de América Latina: oralidad/escritura, mito/historia, quechua/español, localismo/cosmopolitismo, occidentalismo/preoccidentalismo (es decir, culturas colonizadas *versus* vertientes vernáculos no asimilables a los modelos europeos), elementos *todos* que constituyen al sujeto polifónico y desgarrado que habita el mundo andino.

“El Walter Benjamin de las letras hispanoamericanas” incorpora así en sus reflexiones comentarios sobre el efecto general de la tecnología y en particular sobre el cine en los imaginarios de la época, refiriéndose en muchas ocasiones a los entrecruzamientos entre ciencia, arte y técnica que caracterizan ya a las primeras décadas del siglo XX y que el futurismo, entre otras corrientes, elabora de manera polémica.⁴⁴ Pero quizá la mayor originalidad de Mariátegui en el proceso de resignificaciones culturales es su temprana conciencia de la relación saber/poder, que incorpora a las dinámicas interculturales el problema de la *desigualdad* en las luchas por la hegemonía representacional. Más que dual, o simplemente diversa, la cultura peruana es para Mariátegui una cultura múltiple, *abigarrada* –para usar el término de Zavaleta Mercado– y contradictoria, donde sistemas plurales coexisten en constante conflicto, en *agonía*, a partir del trauma originario de la conquista, que marcó una entrada anómala y para siempre desaventajada al espacio excluyente del occidentalismo. Mariátegui es consciente de que la distancia que existe entre cultura letrada y realidades representadas –es decir, lo que Cornejo Polar llamara, siguiendo por la ruta abierta por el Amauta, la *heterogeneidad* de las literaturas andinas– crea inevitables distorsiones en

la producción simbólica de esa área cultural. Así alude, por ejemplo, a la “estilización e idealización” del indio, romantizado por visiones elaboradas por intelectuales urbanos que aun simpatizando con la causa indígena no pueden sino ofrecer imágenes mediadas de las experiencias e imaginarios de este sector social, el cual se encontraría aún en tránsito, en tiempos de Mariátegui, hacia instancias de autoreconocimiento y autorepresentación simbólica. El indigenismo es, así, una “literatura mestiza” transicional, que supera al indianismo sin lograr vencer la ajenidad al universo que opera como referente de las formas simbólicas elaboradas para representarlo desde la perspectiva criolla. El gran desafío sería entonces, para el artista criollo, acortar la distancia que lo separa del mundo representado, entender el estatus, en gran medida irreductible, de la cultura indígena, respetar los términos, reclamos y especificidad de esa *otredad* que está aún luchando por hacer escuchar su propia voz en la sociedad criolla y por reivindicar sus valores, principios y modelos de conocimiento en el contexto de la modernidad eurocéntrica que fuera impuesta con la colonización y rearticulada con las sucesivas modernidades. El mérito de Mariátegui es el haber penetrado la racionalidad y el irracionalismo de los modelos dominantes, el haber socavado las bases mismas de la utopía burguesa y el haber visibilizado la lucha de intereses que subyace en los procesos representacionales y en las políticas identitarias que la sociedad criolla propicia en ejercicio de su hegemonía.

A modo de conclusión

Como cierre provisional de estas notas, cabría solamente insistir, con Mariátegui, en las sustanciales diferencias que existen entre la tradición y el tradicionalismo, entre el acervo de vertientes que nutren inescapablemente los procesos de (re)conocimiento en América Latina y las tendencias conservaduristas y, con frecuencia, retrógradas que al invocar aquéllas sin matices ni actualizaciones, o al interrogarlas anacrónicamente, propician una visión estática de los procesos vivos en nuestras sociedades, o descalifican irreflexivamente todo cuerpo de ideas que no responda puntualmente a preguntas actuales. La historia latinoamericana más reciente, que muchos identifican con la postmodernidad, está atravesada por “movimientos antisistémicos” que han superado los parámetros de la política tradicional (nacionalista, partidista, ligada al liderazgo sindical y a las instituciones que se instalaran con la república criolla). Estos movimientos son a veces interpretados como experiencias inéditas en la historia latinoamericana. Sin embargo, gran parte de los principios en torno a los cuales se articula la lucha colectiva en la actualidad tiene, a pesar de su especificidad histórica, mucho

en común con los procesos analizados por Mariátegui, los cuales remiten a relaciones de poder y de organización socio-económica que, entronizadas en distintos regímenes políticos, se han prolongado a través de los siglos perpetuando privilegios e injusticias sociales. A la luz de los tópicos en torno a los cuales viene girando la crítica postcolonial, resulta muy notoria la intuición histórica que despliega el autor de los *7 ensayos* en cuanto a la crisis del Estado-nación como categoría primaria del análisis cultural y a la articulación *diferencial desigualdad* como catalizador de los movimientos sociales, cuestiones ya aludidas en este trabajo. Asimismo, su crítica ideológica al indigenismo, tanto como la que se ha venido aplicando al mestizaje y, de manera más amplia, a la ideología del progreso, el orden y el consenso social, ha avanzado mucho desde los tiempos de Mariátegui. Podría afirmarse que, con razón, se ha venido aplicando la “hermenéutica de la sospecha” a todo discurso o proyecto que tienda a reducir los *antagonismos* político-económicos a la mera constatación de *diversidad* cultural en las formaciones sociales de América Latina, y a afirmar como *desideratum* colectivo la eliminación del conflicto social antes que su *elaboración productiva*. Los cambios que se registran en América Latina sobre todo a partir del fin de la Guerra Fría son notorios y significativos, y no pueden ser minimizados. La caída del socialismo de Estado ha erosionado el pensamiento de izquierda, que recién empieza a dar signos de recuperación. Los embates de la globalización y el neoliberalismo han acelerado el vaciamiento político del Estado y sus instituciones, incrementando hasta grados antes desconocidos la capacidad de presión de las compañías transnacionales y de las empresas que manejan el flujo de capital financiero a nivel mundial. Los regímenes de trabajo flexible y el aumento de las migraciones han relativizado notoriamente la importancia de la territorialidad, así como de la lengua y la historia comunes –como asiento de las identidades nacionales, y creado nuevas formas de «afiliación» de los sujetos a la sociedad de pertenencia o de adopción.⁴⁵ Todo esto crea modificaciones sustanciales en los procesos de formación de identidades, en cuanto al papel de la memoria histórica en la configuración de imaginarios colectivos y en lo relacionado a las formas de interacción y participación que los sujetos conquistan o proyectan como parte de su *ser con otros*. De este modo, es innegable que muchos fenómenos actuales escapan, como no podía ser de otra manera, a lo que el Amauta pudo concebir en el plano de las transformaciones etno-culturales en la región andina. Para dar solamente un ejemplo que es claramente identificable en el caso peruano, las dinámicas de *cholificación* que se registran en los Andes desde finales de la Segunda Guerra Mundial han producido, como Aníbal Quijano ha señalado, un proceso de desindianización que obviamente Mariátegui no pudo predecir. A la vez, han

dado como resultado una notoria hibridación de la cultura criolla-señorial, principalmente urbana, reforzando la marginalidad de amplios sectores que quedan atrapados entre fuerzas sociales y políticas de muy diverso signo.⁴⁶ En palabras de Quijano, en el Perú

[u]na amplia parte de la población que no se des-indianizó fue víctima de la guerra sucia entre el terrorismo de Estado y el de Sendero Luminoso entre 1980 y 2000. Según el *Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación*, la mayoría de los más de 60 mil asesinados en ese período eran precisamente campesinos indígenas (2006a: 19-20).

Situaciones como éstas obligan a expandir el análisis de la región andina hasta incluir categorías, métodos y principios que puedan alcanzar a los nuevos sujetos sociales y a los nuevos problemas suscitados por las formas postmodernas de subjetividad y socialización, y a reivindicar todo discurso que se afina en la ética de las relaciones comunitarias y lucha en contra de la desigualdad social y de la impunidad política. Las nuevas dinámicas sociales que se registran en América Latina, caracterizadas por la importancia de fenómenos como la migración a nivel tanto intra- como transnacional, los efectos de la violencia política, el narcotráfico, etc., imprimen transformaciones sustanciales en la subjetividad individual y colectiva que la obra de Mariátegui no pudo contemplar.⁴⁷ Ello no resta vigencia a su trabajo. Más bien, leído con la necesaria perspectiva histórica, éste sigue asombrando por sus múltiples y agudas intuiciones y proyecciones, y constituyendo un desafío para lecturas que sean capaces de articular continuidades y variantes en el estudio de la historia cultural de América Latina, resistiendo la tentación de desechar sin más un pensamiento que entregó mucho más que consideraciones contingentes sobre un momento histórico determinado, y también mucho más que reflexiones particularistas sobre un área cultural específica pero a muchos niveles paradigmática, de “Nuestra América”.

Podría concluirse entonces, en base a lo anterior, que la importancia y significación de la obra de Mariátegui son inseparables de los procesos de redefinición del pensamiento de izquierda no solamente en América Latina, sino en el que aún se reconoce como espacio del occidentalismo. Gestada poco después del primer centenario de las independencias latinoamericanas, la obra de Mariátegui es, así, en los diversos registros analizados, una reflexión crítica que llega hasta nosotros todavía acompañada por la admiración que despiertan sus logros conceptuales e ideológicos, y por la polémica que provocan, aún en nuestros días, sus propuestas e interpretaciones históricas. Hay quienes se han planteado cuál ha sido, en realidad, la influencia directa de Mariátegui sobre el pensamiento

y lo procesos políticos del Perú, concluyendo que aun reconociéndose la enorme importancia de este autor, su “vigencia” sería inexistente, si entendemos por tal la conexión concreta de sus análisis y propuestas con procesos actuales y con la acción de líderes políticos y pensadores de la región andina. En ese sentido, Mariátegui no habría tenido, seguidores significativos. En los últimos años, David Sobrevilla Alcázar, por ejemplo, ha intentado desglosar los aspectos que constituirían “lo vivo y lo muerto del pensamiento de Mariátegui”. Considera que tanto el marxismo en general como el pensamiento del autor de los *7 ensayos* en particular proveen un insuficiente tratamiento de la relación base/estructura y absolutizan la categoría de la clase como base para el análisis-político, aproximaciones que, según este crítico, requerirían fuerte matización desde nuestra perspectiva actual. También cuestiona la adhesión de Mariátegui a la que llama “la vía muerta del socialismo”: la valoración soreliana del mito como elemento dinamizador de los imaginarios colectivos, a la que se ha hecho referencia antes en este estudio (2005: 424). Sobrevilla reafirma, sin embargo, la necesidad de “preservar el componente ético del marxismo” que el pensamiento mariateguiano ha enfatizado, y reconoce que algunos análisis de Mariátegui siguen teniendo validez, como los vinculados a la dualidad entre la occidentalización de la costa peruana y el conservadurismo de las regiones quechuhablantes de la sierra, o los que dan preeminencia al problema económico sobre los culturales, políticos, religiosos o educativos, en el análisis de la cuestión indígena. Para Sobrevilla el mayor reto que debe enfrentar el pensamiento de izquierda en el Perú es el de “ir con Mariátegui más allá de Mariátegui” (ibíd.: 426), es decir, el de lograr dinamizar el pensamiento de uno de los más sólidos fundadores del marxismo latinoamericano convirtiéndolo no en un esclerosado repertorio de propuestas y fórmulas político-ideológicas, sino en la plataforma para nuevos planteamientos que respondan a los desafíos de los nuevos tiempos.⁴⁸

A su vez José Ignacio López Soria entrega en su *Adiós a Mariátegui. Pensar el Perú en perspectiva postmoderna* (2007) un análisis de la cuestión nacional que comienza por reconocer que los contextos actuales requieren una hermenéutica diversa a la que resultara de las certezas y mitos de la modernidad. A partir de este punto, López Soria presenta modelos de interpretación de la sociedad peruana que no es del caso discutir aquí, pero que buscan abrir el debate a un “diálogo intercultural” donde “la palabra del otro” pueda ser, en efecto, escuchada más allá de los espejismos y utopías de una modernidad fallida y/o abortada tanto en la sociedad andina como en el resto de América Latina. Su “Adiós al discurso moderno en el Perú” superpone, así, a la crítica de la modernidad, una interpretación demasiado tradicional de la obra de Mariátegui, en la que subvalora, a mi criterio, intuiciones, propuestas y análisis que constituyeron un verdadero salto hacia el futuro, ideológico y epistemológico, en el pensamiento latinoamericano. La obra del autor de los *7 ensayos*, *Peruanicemos al Perú* y tantos

otros textos es un claro antecedente de muchas de las propuestas que el mismo López Soria incluye en sus ensayos, incluso de su inscripción del análisis social en una “perspectiva postmoderna” que el pensamiento en puridad “moderno” de Mariátegui prefiguró de variadas maneras, aunque por supuesto sin apelar a estas denominaciones, en su momento histórico, cuando percibe las tensiones que atraviesan el deseo burgués (criollo-señorial) de Estado-nación, cuando atiende a cuestiones multiculturales y pluriétnicas como base para la comprensión de lo social y lo político y cuando advierte que América Latina no se puede salvar sin sus indios. El “Adiós a Mariátegui” de López Soria que logra *épater* a un sector de la crítica y llamar la atención, en consecuencia, sobre los planteamientos de fondo de sus ensayos, no se sostiene sin una lectura tradicionalista de la obra de Mariátegui, quien, sin embargo, se habría identificado gozosamente con la excelente fotografía de Carmen del Prado que desde la carátula del libro de López Soria nos convierte en objetivo para la mirada de los nuevos sujetos que ya ajustan el lente para captar nuestra otredad.

Si en efecto se está produciendo, como algunos afirman, “una reorganización postmoderna de la colonialidad” también es cierto que hay en nuestra época señales notorias de la recuperación gradual del pensamiento político en distintos contextos y a distintos niveles.⁴⁹ La presencia, sobre la arena de las luchas políticas latinoamericanas, de los movimientos sociales, los procesos de cholificación en la región andina, los desafíos de la globalización, la activación de sectores sociales invisibilizados por la modernidad que hoy articulan agendas reivindicativas poniendo a prueba la flexibilidad y la capacidad de cooptación de las instituciones del Estado, así como la reemergencia y revisiones internas del marxismo, al que en la actualidad vemos negociando trabajosamente en los contextos del neoliberalismo y apelando a un populismo de Estado, cuyo poder de seducción y cuyas inclinaciones demagógicas se conocen de sobre en América Latina, constituyen variantes de un proceso que hunde sus raíces en la colonia y nos obligan a relativizar el triunfalismo de las independencias formales que terminaron con el colonialismo “histórico” a comienzos del siglo XIX. Nos conducen, también, a enfrentar los desafíos de la liberación desde los desencantados horizontes de un presente en el que ya son claros tanto las limitaciones y fracasos de la modernidad como los embates de nuevas formas de hegemonía político-económica a nivel planetario. En mi opinión, desde esta nueva etapa de la historia latinoamericana, la reflexión del Amauta interpela aún a los imaginarios políticos de la región, donde la espectralidad de la izquierda reencarna nuevamente en el cuerpo social, enfrentando a la teoría con la ineludible materialidad de los procesos y de los agentes que habitan las sociedades periféricas de América Latina.

Notas

- 1 Tomado de Mabel Moraña (2010): *La escritura del límite*. Madrid: Iberoamericana.
- 2 Sobre las relaciones entre burguesía nacional, oligarquía e imperialismo en el Perú de Mariátegui, ver Quijano (1979).
- 3 Antonio Cornejo Polar notó en este sentido que Mariátegui sustenta la idea de que solo desde una posición revolucionaria puede realmente potenciarse la tradición, convirtiéndola en “historia viva” (1994b: 58).
- 4 Sin entrar a debatir aquí el tan debatido problema de “el marxismo de Mariátegui” (quien se declara, en más de una ocasión, “marxista convicto y confeso”), valga indicar que su proyecto de “peruanizar” el marxismo –para usar aquí la idea de Raimundo Prado R. expuesta en el artículo recogido por Sobrevilla Alcázar (1995: 51)– constituye uno de lo más pioneros y productivos esfuerzos de pensar la especificidad latinoamericana poniendo en función de ésta (y no a la inversa) teorizaciones europeas. Con razón indicó en su momento Aricó, como recuerda Dussel, que los 7 *ensayos* son “la única obra teóricamente significativa del marxismo latinoamericano” (Sobrevilla Alcázar 1995: 31). En su libro, Sobrevilla Alcázar ofrece un breve resumen de las principales posiciones que, hasta el momento, se habían elaborado sobre las relaciones entre Mariátegui y el marxismo, sus grados de heterodoxia, romanticismo, “confusionismo” y utopismo, sus relaciones con el APRA y la socialdemocracia, sus deudas con Nietzsche, Sorel, Bergson, Croce, Lenin, Freud y Gramsci. Ver también Sobrevilla Alcázar (2005). Aníbal Quijano, por su parte, contextualiza el “marxismo de Mariátegui” según los desafíos de su tiempo. Su hipótesis es que Mariátegui elabora “una propuesta autónoma tanto frente a ese historicismo chato y positivismo pálido que él encontraba en la socialdemocracia europea de su tiempo, como frente al llamado bolcheviquismo y al marxismo-leninismo, sobre todo tal como éste comenzaba a desarrollarse desde mediados de los años veinte (1995: 41). Cabe recordar siempre en estos debates que varias obras claves del marxismo fueron publicadas después de la muerte de Mariátegui, como las *Grundrisse*, la *Ideología alemana*, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, lo cual, como indica Quijano, resalta aún más la importancia y originalidad de muchas de las intuiciones políticas y económicas del pensador peruano (ibíd.; 42). Tampoco conoció las cuatro redacciones de *El Capital*, como demuestra Dussel. Según este filósofo, eso permitió a Mariátegui orientarse más bien a la praxis política y “oponerse al positivismo, al materialismo ingenuo y aun a las filosofías de la historia propias del idealismo italiano –pero también al etapismo y a la visión unilineal de la historia del mismo Lenin” (1990: 282).
- 5 Siguiendo el análisis que realiza Bolívar Echeverría de las tesis de Walter Benjamin en su libro *Valor de uso y utopía*, la idea misma de temporalidad debe ser repensada por el pensamiento socialista, que se plegó a la concepción liberal de esa categoría sin llegar a proponer su transformación sustancial. La noción de progreso que es intrínseca a la concepción liberal de la modernidad supone un desenvolvimiento temporal “homogéneo y vacío” que “mira el transcurrir de la vida como una serie de alteraciones

que siguen una trayectoria rectilínea y ascendente; alteraciones que acontecen dentro de un receptáculo, el tiempo, que no es tocado por ellas y al que ella no afectan”. Esta “apreciación instrumentalista y especialista del tiempo histórico como un lugar indiferente o ajeno a lo que acontece en él” crea una “aversión progresista a la tradición”, que Mariátegui –podemos especular aquí– trata de rescatar abriendo “una dimensión [...] hacia el pasado” (Echeverría 1998: 138-139) que le permite reformular heterodoxamente la historicidad andina incorporando productivamente la premodernidad a la utopía del socialismo indoamericano (se retoman libremente en esta nota reflexiones de Echeverría 1998: 133-141).

- 6 Conviene recordar aquí la crítica que Mariátegui hace de lo regional como una instancia cooptada por el centralismo estatal, instancia que debe ser repotenciada y resignificada, para activar entonces, a este nivel, las agendas locales (ver, por ejemplo, 1979b). En el presente ensayo se habla de *lo regional* en relación con la “región andina” o con lo que Ángel Rama llamara “el área cultural andina”.
- 7 Según Cornejo Polar, esta idea de un “comunismo incaico”, aun siendo técnicamente insostenible, habría servido a Mariátegui de base para pensar la “nacionalización del socialismo”, es decir, la vinculación orgánica entre historia andina e historia occidental (1994: 58-60).
- 8 Dice al respecto Dussel: “Sin clara conciencia del ‘sistema mundo’ [Mariátegui] usa la categoría ‘feudal’ para caracterizar la economía peruana en su conjunto. En efecto, si ‘los colonizadores se preocuparon casi únicamente de la explotación del oro y de la plata peruanos [Ensayo 1] es porque por la España ‘moderna’, mercantilista, el Perú se integraba al ‘sistema mundo’, aportando con México el primer ‘dinero mundial’: la plata (y aun en menor medida el oro). No era un sistema económico feudal, pero sí periférico” (Dussel 1995; cit. en Sobrevilla Alcázar 1995: 32, n. 26).
- 9 Con respecto a las críticas frakfurtianas a la teoría marxista en torno al tema de la modernidad, Bolívar Echeverría señala lo siguiente: “Fuertemente influido, en contra de su stirpe hegeliana, por la visión del progreso técnico propia del Iluminismo francés que permeaba al Industrialismo inglés de su época, Marx no avanzaría en verdad en el camino de una crítica radical de la forma natural del mundo y de la vida en la época moderna. El ejemplo más claro es el que muestra a un Marx acrítico ante la idolatría de la técnica, confiado, como los filósofos del siglo XVIII, en que el desarrollo de las fuerzas productivas habrá de ser suficientemente poderoso como para vencer la ‘deformación’ introducida en ellas por su servicio histórico a la acumulación del capital” (1998: 65). Aunque Echeverría reconoce que la Escuela de Frankfurt está discutiendo una concepción de la vida moderna que no estaba presente en el horizonte de Marx, entiende que el tema debe ser retomado para pensar la problemática de la modernidad desde nuestras actuales circunstancias. Sobre este punto, Kohan indica que “[el] tratamiento marxiano de la modernidad se apoya implícitamente en un tipo de racionalidad dialéctica de neta herencia hegeliana. Intenta nutrirse –no siempre sin problemas y con no pocas contradicciones– tanto de la visión ilustrada, cientificista y moderna, como de la constelación cultural romántica, anticapitalista y crítica de la modernidad

(recuérdese la huella del joven Goethe, para dar solo un ejemplo en este último sentido)” (1998: 220). Dussel analiza también el tema de la modernidad aunque desde una perspectiva postmarxista cuando elabora su noción de *transmodernidad*.

- 10 Las elaboraciones en torno a la desacralización y reencantamiento del mundo que marcan el pasaje de *El manifiesto comunista* –que Kohan alude como Manifiesto ‘modernista’ (1998: 224)– a *El capital* giran en torno al tema del fetichismo de la mercancía como noción central para el desarrollo de una teoría del valor. Esta teoría permite a Marx una visión crecientemente desmitificada del progreso y una concentración en los procesos de reificación, opresión y alienación que la modernidad trae aparejados. Como es obvio, sobre Mariátegui influye más la visión “modernista” del marxismo, ya que no llegó a conocer –aunque, podría pensarse, sí a intuir– algunos de los desarrollos marxistas publicados con posterioridad (ver nota 4 de este ensayo). Sobre los desplazamientos ideológicos que van de *El manifiesto comunista* a *El capital*, ver Kohan (1998: 219–225). Sobre marxismo y modernidad, ver Löwy (1992).
- 11 Será justamente la articulación que Mariátegui es capaz de concebir entre tradición y modernidad la que le permite resolver otros antagonismos y concretar propuestas nuevas que atienden a la especificidad del mundo andino. Según Cornejo Polar “Mariátegui obviaba las voluntaristas e improbables predicciones del indigenismo más duro, que presuponía el futuro como un desarrollo de lo indígena, con la menor cantidad posible de contaminaciones foráneas, y en cambio producía una imagen convincente en la que lo nuevo, cualquiera que fuera su procedencia, se injertaba en el viejo tronco de la tradición nacional y lo hacía reverdecer” (1994: 60).
- 12 En el contexto andino, otras aproximaciones llegarían a conclusiones semejantes, al tratar de comprender la cuestión nacional y el comportamiento de las clases dirigentes y de las masas oprimidas en sociedades dependientes, multiétnicas y multiculturales. En el contexto boliviano, por el ejemplo, el “estado aparente” al que se refiere René Zavaleta Mercado, retoma la idea de la cualidad fantasmática del Estado criollo–señorial, en el que predominan lógicas elitistas y aristocratizantes que no contemplan la naturaleza plural del sujeto nacional–popular en la región andina, y que imponen una ilusión de unidad y cohesión sobre la heterogeneidad de formaciones sociales marcadas a fuego por la violencia de la dominación colonialista y las dinámicas de la resistencia popular.
- 13 Ver al respecto, Cornejo Polar (1994b) y Beigel (2003: 207–208).
- 14 Reproduzco aquí la cita de Vargas Llosa aparecida en *Hispania* (traducción de la nota que Vargas Llosa publica dos años antes en *Harper’s Magazine*) discutida por Cornejo Polar, tal como éste la presenta en su artículo “Dice [Vargas Llosa]: tal vez no hay otra manera realista de integrar nuestras sociedades que pidiendo a los indios pagar este alto precio [esto es, ‘renunciar a su cultura –a su lengua, a sus creencias, a sus tradiciones y usos– y adoptar la de sus viejos amos’]; tal vez el ideal, es decir, la preservación de las culturas primitivas de América, es una utopía incompatible con otra meta más urgente: el establecimiento de sociedades modernas” (1994b: 60, n. 10).

- 15 A partir de este hecho, Mariátegui elabora su posición acerca de la transición socialista, entendiendo que a medida que la clase obrera se va desarrollando, va produciéndose una paulatina proletarización del Estado. Como se sabe, el carácter de clase de la revolución es uno de los puntos de divergencia entre la perspectiva de Mariátegui y las posiciones más ortodoxas presentes en la III Internacional. Sobre la relación de “historia local y coyuntura mundial” que informa estos ajustes, ver Quijano (1979).
- 16 Ver, en este sentido, Beigel, “La relación entre el proyecto mariateguiano y los sujetos sociales” (2003: 188-199). Sobre la relación clase-sujeto-nación, ver, en un espectro más amplio, Laclau (1986) y Quijano (1993).
- 17 Ver, al respecto, el capítulo dedicado a “Crisis y populismo en América Latina” así como “Indigenismo y nacionalidad en el Perú” en Moraña (1984). Es muy conocida, asimismo, la divergencia de Mariátegui en relación con la dirección estalinista presente en la III Internacional, particularmente en lo referido a la interpretación del imperialismo en América Latina y su vínculo con la lucha de clases. Mariátegui entendía el fenómeno imperialista como manifestación de la fase final del capitalismo (expansión transnacionalizada del capital, alianza internacional de la burguesía contra el proletariado).
- 18 Desarrollando esta línea de la reflexión mariateguiana pero aplicándose estrictamente al plano cultural, Cornejo Polar discutirá también la noción de sujeto reconociendo el cuño romántico de este concepto en la modernidad, comparando las cualidades que se le atribuyen a los usos simplificadores de la categoría marxista de clase social. Según Cornejo Polar, también esta noción es vulgarmente utilizada con acepciones niveladoras que le atribuyen una coherencia interna “identitaria”, que no se ajusta a las complejidades culturales de los contextos a los cuales se aplica. Cornejo Polar elabora, más bien, una noción de “sujeto complejo, disperso, múltiple [...] que efectivamente está hecho de la inestable quiebra e intersección de muchas identidades disímiles, oscilantes, heteróclitas”, definición que intenta “desmitificar al sujeto monolítico, unidimensional y siempre orgulloso de su coherencia consigo mismo” (1994a: 20-23).
- 19 En el Perú, a partir de la teorización mariateguiana, Aníbal Quijano sería de los primeros en advertir la potencialidad política del concepto de heterogeneidad como herramienta teórica para deconstruir la ideología nacionalista y las formas de dominación sobre las que ésta se asienta. Quijano se ha referido, así, a la “tensión de la intersubjetividad” que a partir del trauma de la colonización europea, caracteriza a los imaginarios latinoamericanos (1998: 58). En el plano cultural, Antonio Cornejo Polar realizaría, a partir de los años setenta, una utilización productiva del concepto de heterogeneidad al campo cultural y particularmente literario, poniendo énfasis sobre el carácter no dialéctico de la conflictividad regional. Sobre los usos y evolución del concepto de heterogeneidad en Cornejo Polar, ver Moraña (1996).

- 20 En un sentido similar al de Mariátegui, otros analistas de la cuestión andina intentaron también teorizar la multiplicidad etno-cultural de la región *vis-à-vis* de los proyectos de consolidación nacional, teniendo en cuenta que éstos suponen la unificación en torno a las instituciones del Estado, la homogeneización de la ciudadanía, etc., y que tales condiciones contradicen la naturaleza multifacética de las formaciones sociales andinas, marcadas por la desigualdad social desde la colonia. Fernando Calderón, refiriéndose a esto, indica que en el caso boliviano, en efecto “fueron muy importantes los estudios sobre la cuestión nacional que realizaron Sergio Almaraz Paz y René Zavaleta Mercado, preocupados como estaban por comprender el problema de la constitución nacional y las vinculaciones entre las fuerzas externas y los procesos internos. El primero interesado más en la crítica al comportamiento psico-social de las nuevas clases dirigentes; el segundo más obsesionado por las fuerzas de las masas, pero ambos instalados en el tema de cómo construir una nación en un país dependiente en medio de una sociedad abigarrada”. Sin embargo, agrega Calderón, “[e]s curioso cómo Almaraz y Zavaleta no lograron analizar la cuestión nacional desde la óptica del pluralismo socio-cultural, especialmente respecto al problema étnico y campesino pero también urbano y regional, temas por lo demás tan afines al pensamiento gramsciano y a la construcción de una democracia pluralista” (en muchos sentidos similar a la idea de “heterogeneidad” que establece Mariátegui y de “totalidad contradictoria y no dialéctica” de Cornejo Polar) para referirse a la complejidad de la formación social boliviana, en la que se aglutinan diversas temporalidades, modos de producción, e imaginarios que no se encuentran coherente o productivamente articulados a la “totalidad” de la nación. Al estudiar la obra de Zavaleta Mercado, Luis Tapia asocia, en una laxa relación, el concepto de sociedad abigarrada al barroquismo, tal como éste es definido por Carpentier ya que, según Tapia indica, “el barroco es un tipo de producción cultural que se hace sobre las condiciones del abigarramiento social” (2002: 320). Esta aproximación tiende a “naturalizar” ese abigarramiento como una *cualidad* de lo americano quitando fuerza, a mi criterio, al concepto de contenido más político, de Zavaleta.
- 21 Como Dussel indica, para dar un ejemplo, “las comunidades indígenas no son clase ni nación-Estado, sino etnias o naciones originarias, anteriores a los Estados criollos-mestizos del capitalismo dependiente y deben ser tratados como sujetos autónomos en los niveles político, económico, cultural, educativo, religioso, etc.” (1995: 37).
- 22 Es importante retener aquí la distinción realizada por Homi Bhabha entre las nociones de diversidad y diferencia cultural. La noción de *diversidad cultural* apunta a un “objeto epistemológico” (“la cultura como objeto de conocimiento empírico”), mientras que el concepto de *diferencia cultural* designaría un proceso de enunciación de la cultura como “conocible”, o sea, un proceso de significación vinculado a la producción de campos de fuerza e identificación social. Para Bhabha, la noción de diversidad cultural, apoyada en el relativismo, da lugar a elaboraciones liberales en torno a las políticas de multiculturalismo. “La diversidad cultural es también la representación de una retórica radical de separación de las culturas totalizadas que viven incontaminadas por la intertextualidad de sus localizaciones históricas, a salvo en el utopismo de la

mítica memoria de una identidad colectiva única” (1994:34; mi traducción). Bhabha quiere más bien llamar la atención sobre los problemas relacionados con la *diferencia cultural* como espacio en el que se producen luchas de poder en las que se manifiestan esfuerzos por ejercer supremacía cultural o autoridad cultural en los procesos de identificación cultural (dominación epistemológica). Las puntualizaciones de Bhabha tienen utilidad para la reflexión sobre la concepción cultural(ista) mariateguiana, que reconoce la necesidad de establecer modelos, tradiciones, sistemas de referencia alternativos a los dominantes y que logra percibir el drama histórico de la diferencia y la desigualdad allí donde las perspectivas liberales sólo alcanzan —en el mejor de los casos— a reconocer las evidencias de lo diverso (ibíd.: 31-39).

- 23 Según Quijano: “Determinadas sociedades se establecen como un orden de dominación entre grupos sociales portadores de universos culturales distintos estructuralmente, no sólo en cuanto a los elementos que las constituyen, a su modo de ordenamiento interno, sino también a su orientación valórico-cognitiva básica [...]. La categoría “heterogeneidad estructural” fue acuñada en América Latina, después de la Segunda Guerra Mundial, para dar cuenta del modo característico de constitución de nuestra sociedad, una combinación y contraposición de patrones estructurales cuyos orígenes y naturaleza eran muy diversos entre sí”. Como Quijano consigna, el concepto de heterogeneidad estructural es usado por él mismo en su libro *El proceso sobre Chile y América Latina* (1971) (Quijano 1988: 28-29). Mirko Lauer se hace eco de esta genealogía del concepto de heterogeneidad, cuyo uso en la sociología antecede a su aplicación en el campo de la crítica literaria (Lauer en Velázquez Castro 2002: 140; agradezco a Sergio R. Franco esta referencia). Sobre la coexistencia conflictiva de sectores sociales y culturas que proceden de diversas tradiciones, ver asimismo Quijano (1980: 28).
- 24 Según Mariátegui indica en el prólogo al libro de Valcárcel, el valor del mito había sido ya descubierto por George Sorel como reacción al “mediocre positivismo” del socialismo de su tiempo. Mucho se ha escrito acerca de la influencia de George Sorel y, a través de él, de Henri Bergson y el pragmatismo, en la obra de Amauta. Estas influencias, así como las de Benedetto Croce y Miguel de Unamuno, conectan con la inclinación mística del primer Mariátegui y con sus intereses éticos y estéticos, que con frecuencia lo conducen a una teorización heterodoxa sobre cuestiones socio-culturales y sus vinculaciones con la política. Como es sabido, la polémica obra de Sorel, con la cual Mariátegui entra en contacto durante su estadía en Italia y a la cual se cita profusamente en sus escritos, también gozaba de la admiración de Gramsci. Pasando de su etapa monárquica al marxismo, Sorel contrapone al racionalismo y utopismo de Marx los principios del cristianismo, profundizando sobre las implicaciones morales de la política y sobre la legitimidad de la violencia revolucionaria. Desde esas bases elabora una variante radicalmente heterodoxa del marxismo: el anarcosindicalismo o sindicalismo revolucionario. Considera la decadencia de la civilización como un mal que afecta a todos los niveles de la sociedad occidental, y termina oponiéndose al materialismo histórico, al materialismo dialéctico, al internacionalismo y a cualquier afiliación partidista del proletariado. De acuerdo con los principios de la I Internacional, entiende que los trabajadores constituyen una clase autónoma que se redimirá his-

tóricamente a partir de su propia dinámica revolucionaria, sin vinculación con las instituciones establecidas, incluidos los partidos políticos. Otros autores, como Michael Löwy, han visto más a Mariátegui como un representante de un “marxismo romántico” que indicaría la crisis de la racionalidad instrumental instaurada en el Iluminismo y la búsqueda de una dimensión que articule presencia y deseo, realidad e ideal, integrando elementos arcaizantes de la premodernidad en el proyecto socialista. Ver, al respecto, Löwy (1993), así como la entrevista a este pensador realizada por Néstor Kohan (s/f).

- 25 Como es sabido, el lugar de la creencia es reconocido también por los libertadores como un elemento fundamental en la activación de la masa y en su participación en los proyectos independentistas. Bolívar afirma, por ejemplo, en la “Carta a Jamaica”, al referirse a la importancia de la Virgen de Guadalupe en la independencia de México, que “el entusiasmo político ha formado una mezcla con la religión, que ha producido un fervor vehemente por la sagrada causa de la libertad”.
- 26 Para Mariátegui, ese “libro profético” que es la *Tempestad en los Andes* anuncia un mesianismo político a partir del indigenismo. Sobre la “espiritualización del marxismo” en Mariátegui, ver Beigel (2003: 208-211), Paris *et al.* (1973), Guadarrama González (1994), así como Quijano (1979), quien discute, entre otras interpretaciones, la de Paris.
- 27 Esta discusión implica una reinterpretación de Mariátegui, que aún está por hacerse, a partir de la deconstrucción que hace Derrida del marxismo y de las teorizaciones que desde Derrida se han realizado sobre el tema de la emancipación. Ver, al respecto, por ejemplo, los comentarios de Laclau a *Espectros de Marx* (1996). Sería asimismo productivo establecer interrelaciones crítico-teóricas entre Mariátegui y Bejamin, sobre todo en lo vinculado al modo en que conciben la modernidad, y en lo relacionado a la elaboración heterodoxa del marxismo que ambos realizan en distintos, pero convergentes, registros.
- 28 Puede verse, al respecto, Fernández Díaz (1991), que elabora sobre el tema de subjetividad/otredad en la visión revolucionaria de Mariátegui, así como sobre la importancia histórico-ideológica de la revista *Amauta*.
- 29 Cabe recordar, en este sentido, las posiciones expresadas por Mariátegui en *Defensa del marxismo*, donde polemiza con el social-demócrata belga Henri de Man. Entre otras cosas, el libro expone las ideas de Mariátegui sobre la función del proletariado, la dimensión subjetiva de la lucha social y los ejes ideológicos que definirían su “filosofía de la praxis”, rebatiendo las posiciones reformistas y desencantadas de De Man y los argumentos sobre el determinismo y voluntarismo del marxismo, siempre enfatizados por los detractores de esta filosofía.
- 30 Esta divergencia entre Estado y nación es advertida también, en el caso boliviano, por el ya mencionado Zavaleta Mercado (ver nota 12), quien advierte las contradicciones de una *nacionalización sin igualación* y descubre en la *desarticulación* social el carácter más definitorio de la “abigarrada” sociedad andina. Al respecto Rossana Barragán indica, al referirse al libro de Luis Tapia *La producción del conocimiento local*: “Tapia nos

recuerda que cuando Zavaleta hablaba de formación social abigarrada se refería no solo a la coexistencia de distintas temporalidades, de distintas formas políticas en un mismo espacio, sino fundamentalmente a la desarticulación que existía entre estos factores conformantes del entramado social. La desarticulación de estas formas sociales es lo que principalmente define su carácter abigarrado” (s/f: 3).

- 31 En palabras de Guillermo O’Donnell, “el Estado garantiza y organiza la reproducción de la sociedad capitalista porque se halla respecto de ello en una relación de complicidad estructural [...]. La sociedad capitalista es un sesgo sistemático y habitual hacia su reproducción en tanto tal: lo mismo es el Estado, aspecto de ella” (cit. por Dussel 1990: 281, n.112).
- 32 Es bien conocida la admiración que sentía Mariátegui por González Prada y la influencia que tuvo sobre el autor de los *7 ensayos* la prédica fervorosa de su predecesor, en cuya palabra, según Mariátegui, se encuentra el germen del nuevo espíritu nacional. A pesar de la orientación anarco-positivista del autor de *Páginas libres*, Mariátegui sostiene que con González Prada empiezan a superarse las limitaciones de la colonia y se efectúa la entrada al período cosmopolita. Asimismo, con ese autor se reconoce por primera vez en el Perú el papel de la masa como fuerza social y la debilidad de cualquier proyecto de nación que desconozca su importancia y sus necesidades. Dice González Prada en su célebre discurso del Politeama de 1888. “No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera”. Ver, en González Prada (1985), principalmente *Páginas libres* (1894) y *Nuestros indios* (escrito en 1904 y publicado póstumamente).
- 33 Sobre la relación entre colonialidad y raza, ver los desarrollos que a partir de Quijano realiza Walter Dignolo en su definición de la *diferencia colonial*. Ver asimismo Quijano (1997 y 2006b).
- 34 “Al explorar las vinculaciones político-intelectuales entre Gramsci y Mariátegui, Timothy y Brennan ha notado cómo este último parece traducir la noción gramsciana de colonialismo doméstico al Perú, de modo que el lenguaje de clase lleva los ropajes de raza y etnicidad, y donde cada una de estas categorías corresponde a una sub-población cuyas propias historias y tradiciones poseen un potencial desigual para sentar las bases de una aún no realizada cultura nacional” (Young 2001: 199; mi traducción).
- 35 Larsen identifica el tema de lo nacional como uno de los debates centrales del latinoamericanismo. En su opinión, la reflexión sobre este punto se realiza a partir de una “estéril oscilación” entre dos formas de reificación o de mitificación ideológica: por un lado, la “falacia esencialista”, donde la nación se corresponde con algo dado, con un objeto empírico inerte e inmediato, que se relaciona de modo transparente y mecánico con los imaginarios colectivos; por el otro, la “falacia textualista” donde el concepto de nación es entendido como un constructo variable y contingente, “efectos” o “ilusión” derivado de las narrativas que cada cultura genera a partir de sus imaginarios. La perspectiva de Mariátegui entregaría una alternativa a esas disyuntivas, al combinar la materialidad de

lo nacional –que no *precede* pero sí *preside* las elaboraciones ideológicas– y la dimensión ideológica (representacional), a partir de la cual se expresan los imaginarios colectivos con una dimensión temporal (de desarrollo histórico e integración de temporalidades simultáneas) y con la elaboración sobre el poder como instancia determinante para la articulación de elementos sociales y políticos en la constitución de lo *nacional*.

- 36 Como es sabido, en su nota sobre Simón Bolívar (solicitada por Charles Dana, director del *New York Daily Tribune* en 1857, como contribución a las biografías que se incluirían en la *New American Cyclopaedia*), Marx expresa sus críticas a la emancipación latinoamericana, considerando que se trataba de una serie de movimientos que representaban los intereses de la elite criolla y favorecían una orientación aristocratizante del poder político, con rasgos de bonapartismo. Marx estima que estos movimientos desviaban la agencia revolucionaria tanto de las burguesías nacionales como de las clases populares, las que eran percibidas por él como sujetos primarios de la revolución popular. El juicio de Marx, que pasa por alto la problemática mayor del colonialismo e incluye impresiones biográficas, así como exaltados juicios históricos e improprios sobre la persona de Bolívar, a quien en carta a Engels del 14 de febrero de 1858 Marx califica de “cobarde, brutal y miserable”, ha dado pie a múltiples polémicas y ha sido utilizada como argumento por los detractores del marxismo. Como Aricó y otros señalan, el propio Marx corregiría muchos de esos juicios en escritos más tardíos. Es interesante notar que en la misma carta ya mencionada, Marx incluye una observación sobre el carácter mítico del movimiento bolivariano que conecta a varios niveles con la idea de mito como motor de la historia, que manejaría luego Mariátegui: “La fuerza creadora de los mitos, característica de la fantasía popular, en todas las épocas ha probado su eficacia inventando grandes hombres. El ejemplo más notable de este tipo es, sin duda, el de Simón Bolívar”. Del contexto de esa frase se deduce que la noción de mito es utilizada aquí por Marx en sentido derogatorio. Sobre la correspondencia de Marx a Engels, ver Radditz (1981) y, sobre las circunstancias que rodearon la producción de la polémica nota de Marx sobre Bolívar y acerca de la relación entre los juicios de Marx y el pensamiento hegeliano de los “pueblos sin historia” (Aricó 1980: cap. 8).
- 37 Eric Hobsbawm también realiza importantes aportes para corregir la idea de que el marxismo se limita a teorizar sobre el caso de naciones industrializadas, dejando fuera de toda consideración las áreas periféricas (“Introducción a Marx / Hobsbawm 1989; cit. por Beigel 2003:207) Kohan analiza también extensamente este punto en *Marx en su (tercer) mundo* (1998).
- 38 Debe mencionarse, en este sentido, la obra de Adolfo Sánchez Vásquez, Michael Löwy, José Aricó, Alberto Flores Galindo, Oscar Terán, Bolívar Echeverría, Néstor Kohanm, Robert Paris, Fernanda Beigel, Francis Guibal, Alfonso Ibáñez, David Sobrevilla, José Ignacio López Soria, entre otros.
- 39 Los 7 *ensayos* se citan por la edición de la Empresa Amauta.
- 40 En otra parte he desarrollado las posiciones de Mariátegui con respecto a la “cuestión nacional”, tema que constituye, para algunos, otro de los puntos ciegos del marxismo y,

al mismo tiempo, uno de los elementos neurálgicos para la adaptación de esa filosofía a América Latina. Ver, al respecto, Moraña (1984; “Mariátegui y la cuestión nacional: un ensayo de interpretación” en 1997: 153-163; y 2004). Baste insistir en que, a mi criterio, Mariátegui realizó aportes mayores a la reflexión sobre lo nacional así como una pionera vinculación entre esta categoría y las nociones de diversidad, diferencia y desigualdad que he venido discutiendo en este artículo y que serían centrales en la teorización postcolonial a partir de las últimas décadas del siglo XX. Sobre la cuestión nacional en América Latina y la teoría marxista, ver Echeverría (1981) y la nota 36 de este ensayo.

- 41 Acerca de los saberes locales, particularmente en Bolivia, ver Tapia (2002), quien a su vez se nutre de las elaboraciones de Zavaleta Mercado (1986).
- 42 Para algunos críticos, la epistemología que se perfila en la obra de Mariátegui se distancia tanto de la racionalidad burguesa y su culto a la razón derivado del iluminismo, como de la ortodoxia estalinista. Según Arroyo Reyes, “[Mariátegui] supo intuir las bases de una racionalidad alternativa tanto a la racionalidad dominante, capitalista y eurocéntrica, como a la racionalidad reduccionista y tecnocrática que ya por ese momento se imponía en la Rusia de Stalin” (s/f: s/p).
- 43 Cornejo Polar interpreta sagazmente la idea mariateguiana del cosmopolitismo como “una acumulación de capital simbólico-tecnológico, con obvias connotaciones de internacionalización, de la que surgirá la literatura nacional, como re-encauzamiento de esas energías...”, es decir, como la forma en que se realiza “la convergencia entre el indigenismo y el socialismo” (1994b: 61-62).
- 44 Ver, en este sentido, el estudio de Kraniauskas (2003), que articula el pensamiento de Mariátegui, el cine de Charles Chaplin y las ideas de Walter Benjamin, atendiendo al desarrollo del arte fílmico como una forma de globalización que da pie a Mariátegui para reflexionar sobre el desarrollo histórico en sus relaciones con el avance de la ciencia y la crítica de la modernidad. Ver asimismo Melis, “Chaplin, arte aristocrático y arte democrático” (1999: 283-284). Sobre este aspecto de la sensibilidad cultural de Mariátegui y sus interpretaciones de los movimientos artísticos que surgen en el periodo interbélico, cabe recordar la matizada interpretación que Mariátegui hace de las vanguardias como síntomas de una crisis de la civilización occidental en el Viejo Mundo, percibiendo la capacidad de éstas para desestabilizar las bases de la cultura burguesa, mérito que no caracteriza al futurismo *à la* Marinetti que despierta adhesiones fascistas en la Europa de la época y contra el cual Mariátegui expresa, en más de una ocasión, sus prevenciones.
- 45 Ver, al respecto, “Identidad y nación: ¿más de lo mismo?”, en Moraña (2004).
- 46 Sobre las dinámicas de discriminación y marginalidad que se asocian al fenómeno de cholificación, ver Nugent (1992).
- 47 Ver, al respecto, el análisis de Cornejo Polar sobre “el sujeto migrante” (1996).

- 48 Sobre el tema de la discutida vigencia de Mariátegui, abundan no solo planteamientos críticos sino los encomiásticos. Para ver algunos ejemplos de estas evaluaciones, consultar, por ejemplo, Melis, Sobrevilla, Guibal y otros críticos clásicos de la obra mariateguiana. En cuanto a otras apropiaciones de Mariátegui en el contexto peruano, puede verse, por ejemplo, la conferencia que el líder senderista Abimael Guzmán pronunciara en la Universidad de San Cristóbal de Huamanga (Ayacucho), en 1968 (<http://www.geocities.com/comunismoenperu/mariategui68.htm>). Sobre los usos que realizó de la obra de Mariátegui el maoísmo y particularmente Sendero Luminoso, ver, por ejemplo, Escárzaga (2001; agradezco a Sergio R. Franco esta referencia). Otro resumen de las distintas posiciones en cuanto al marxismo y a la vigencia de Mariátegui es provisto por Gustavo Flores Quelopana (<http://librosperuanos.com/articulos/gustavo-flores9.html>).
- 49 El argumento es sustentado por Castro-Gómez, quien, oponiéndose a las posiciones presentadas por Hardt y Negri, propone que ante la hegemonía actual del capitalismo y de sus modelos epistemológicos, hegemonía que arranca de la idea de la supuesta superioridad étnica y cognitiva del colonizador, es necesario lograr una “democracia epistémica” que admita formas de conocimiento y saberes emanados de culturas no occidentales (2007a).

Bibliografía

- Aricó, José (1980): *Marx y América Latina*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo de la Participación.
- Beigel, Fernanda (2003): *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui*. Buenos Aires: Biblos.
- Bhabha, Homi (1994): *The Location of Culture*. London/New York: Routledge.
- Castro-Gómez, Santiago (2007a): “Postmodern Reorganization of Coloniality and Post-Fordist Capitalism”, en *Cultural Studies*, 21, 2, marzo, 428-448.
- Castro-Klarén, Sara (2007): “Trans-posiciones: la escritura en los Andes y las paradojas del debate postcolonial”, en Carlos A. Jáuregui y Mabel Moraña (eds.). *Colonialidad y crítica en América Latina. Bases para un debate*. Puebla: Universidad de Puebla, 337-390.
- Cornejo Polar, Antonio (1994): “Mariátegui y su propuesta de una modernidad de raíz indígena”, en *Anuario Mariateguiano*, 5, 58-63.
- Dussel, Enrique (1990): *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de El Capital*. México: Siglo XXI.
- (1995): “El marxismo de Mariátegui como ‘filosofía de la revolución’” en David Sobrevilla Alcázar (ed.). *El marxismo de José Carlos Mariátegui. V Congreso Nacional de filosofía*. Lima: Universidad de Lima/Empresa Editores Amauta, 27-38.

- Echeverría, Bolívar (1981): “El problema de la nación (desde la ‘crítica de la economía política’)”, en *Cuadernos políticos*, 29, 23-35.
- (1998): *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- Escárzaga, Fabiola (2001): “Auge y caída de Sendero Luminoso”, en *Bajo el volcán: revista del posgrado de sociología*, 2, 3, 75-97.
- Fernández Díaz, Osvaldo (1991): “Gramsci y Mariátegui frente a la ortodoxia”, en *Nueva Sociedad*, 115, septiembre-octubre, 135-144.
- Flores Galindo, Alberto (1980): *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*. Lima: Desco.
- González Echeverría (1985): *The Voice of Masters: Writing and Authority in Modern Latin American Literature*. Austin: University of Texas Press.
- González Prada, Manuel (1985): *Obras*. Edición de Luis Alberto Sánchez. Lima: COPE (PETROPERÚ).
- Guadarrama González, Pablo (1994): *América Latina: marxismo y posmodernidad*. Bogotá: Universidad INCCA de Colombia.
- Kohan, Néstor (1998): *Marx en su (tercer) mundo. Hacia un socialismo no colonizado*. Buenos Aires: Biblos.
- Kraniauskas, John (2003): “Mariátegui, Benjamin, Chaplin”, en Hermann Herlinghaus y Mabel Moraña (eds.). *Fronteras de la modernidad en América Latina*. Pittsburgh: IILL/ University of Pittsburgh, 91-97.
- Laclau, Ernesto (1986): *Política e ideología en la teoría marxista*. Madrid: Siglo XXI.
- López Soria, José Ignacio (2007): *Adiós a Mariátegui. Pensar el Perú en perspectiva postmoderna*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República.
- Löwy, Michael (1992): “La crítica marxista de la modernidad”, en *Cuadernos del Sur*, 14, 113-122.
- (1993): “El marxismo romántico de José Carlos Mariátegui”, en *Dialéctica. Revista de filosofía y teoría social*, octubre, 3-4.
- Mariátegui, José Carlos (1928): “El anti-soneto”, en *Amauta*, III, 17, 76.
- (1979a): *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Ayacucho.
- (1979b): “Lo nacional y lo exótico”, en *Peruanicemos al Perú*. Lima: Empresa Editorial Amauta, 25-29
- (1979c): “Nacionalismo e internacionalismo”, en *El alma matinal*. Lima: Empresa Editora Amauta, 50-54.
- (1981): *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Ayacucho.
- (1987): *Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria*. Lima: Empresa Editora Amauta.
- (s/f): “Prólogo a *Tempestad en los Andes* de Luis E. Valcárcel”, <<http://www.marxists.org/espanol/mariategui/tempes.htm>>.
- Melis, Antonio (1994): “José Carlos Mariátegui hacia el siglo XXI”, prólogo a *Mariátegui total*. Lima: Biblioteca Amauta, 1-24.

- Moraña, Mabel (1984): *Literatura y cultura nacional en Hispanoamérica (1910-1940)*. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literatures.
- (coord.) (1996): *Crítica cultural y teoría literaria latinoamericana*. *Revista Iberoamericana*, 176-177, julio-diciembre.
- Mignolo, Walter (2007): "The Rethoric of Modernity, the Logic of Coloniality, and the Grammar of De-coloniality", en *Cultural Studies*, 21, 2, marzo, 449-514.
- Nugent, José Guillermo (1992): *El laberinto de la choledad*. Lima: Fundación Friedrich Ebert.
- Pagden, Anthony (1987): "Identity Formation in Spanish America", en Nicholas Canny y Anthony Pagden (eds.), *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*. Princeton: Princeton University Press, 51-93.
- Paris, Robert *et al.* (1973): *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*. Buenos Aires: Crisis.
- Quijano, Aníbal (1979): "José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate", Prólogo a José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Notas y cronología de Elizabeth Garrels. Caracas: Ayacucho, ix-xxix.
- (1980): *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul.
- (1988): "La nueva heterogeneidad estructural de América latina", en Heinz Sonntag *et al.*, *Duda, certeza, crisis. La evolución de las ciencias sociales de América Latina*. Caracas: UNESCO/Nueva Sociedad, 29-52.
- (1997): "Colonialidad y modernidad/racionalidad", en *Perú indígena*, v. 13, 29, 11-29.
- (2000b): "Colonialidad del poder y clasificación social", en *Journal of World-Systems Researchs*, VI, 2, verano-otoño, 342-286.
- Radditz, Fritz J. (ed.) (1981): "An Interview with Michael Foucault", en *Foucault: A Reader*. New York: Panthenon.
- Sobrevilla Alcázar, David (1995): *El marxismo de José Carlos Mariátegui. V Congreso Nacional de Filosofía*. Lima: Universidad de Lima/Empresa Editorial Amauta.
- (2005): *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 ensayos*. Lima: Universidad de Lima/Fondo de Desarrollo Editorial.
- Tapia, Luis (2002): *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta Mercado*. La Paz: Muela del Diablo.
- Velázquez castro, Marcel (2002): "Entrevista a Mirko Lauer", en *Ajos y zafiros*, 3/4, 133-150.
- Young, Robert (2001): "J. C. Mariátegui, Transculturation and Cultural Dependency", en *Postcolonialism. An Historical Introduction*. Malden Massachussets: Blackwell, 193-203.
- Zavaleta Mercado, René (1986): *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.

Ensayo 03

Ideología de la transculturación

Ideología de la transculturación¹

Como es el caso con muchas nociones recurrentes dentro del campo de los estudios culturales latinoamericanos, la de transculturación ha persistido en el discurso crítico de las últimas décadas, en gran medida gracias al incesante proceso de recontextualización y resemantización que la articula a áreas, períodos, disciplinas y proyectos ideológicos diversos.² Como las nociones de hibridez, sincretismo, heterogeneidad, otredad, Neobarroco, y tantas otras que se inscriben dentro del mismo campo teórico, la de transculturación se fundamenta en el trasiego interdisciplinario que se propone dar cuenta de las dinámicas globales de un continente que debe a su condición neocolonial no sólo las tragedias de su historia sino también sus marcas de especificidad socio-cultural.

Sin caer en ningún tipo de fundamentalismo latinoamericanista, conviene sin embargo recordar que, como Ángel Rama sugiere en muchos de sus textos, aunque la crítica no constituye ni reemplaza a la obra criticada, sí la emplaza e interpela a partir de modelos teóricos que responden a su propia teleología.³

Si la crítica literaria no constituye el texto literario, sí lo institucionaliza como praxis cultural y como *corpus*, le superpone, para bien o para mal, organicidad a través de lecturas y palimpsestos interpretativos, convirtiendo el objeto de estudio en constructo ideológico. En este sentido, al revelar la obra o la praxis cultural de que se trate, la crítica ya no devela o revela su objeto, sino que más bien vela sus contenidos, su remota e inapresable intencionalidad con la opacidad de su elaboración.

Si bien es cierto que la obra no existe socialmente antes ni afuera de esas operaciones interpretativas, también es cierto que éstas ilustran muchas veces más sobre el sujeto interpretante, sus coyunturas históricas, teóricas, personales, que sobre los objetos de esa interpretación.

El objetivo de estas notas es justamente reflexionar acerca de la teorización de Rama sobre la transculturación narrativa en tanto praxis crítica que se

articula a las alternativas de una América Latina escindida por la polarización político-ideológica y la fracturación de los Estados nacionales a efectos de la represión dictatorial, los exilios masivos y la desarticulación de las estructuras de resistencia y organización popular.

Esta situación de discurso tiene un evidente impacto en las teorizaciones de la época. Por un lado entra en crisis la noción misma de culturas nacionales al tiempo que comienza a revisarse el papel del intelectual en los procesos sociales y políticos, las nociones de pueblo y ciudadanía así como los entrecruzamientos entre discurso poético, discurso crítico y discurso político.

En un imaginario latinoamericano marcado a fuego por la experiencia de la desterritorialización, la práctica de una represión dictatorial transnacionalizada sustituye de golpe la utopía renaniana de la nación como una “solidaridad en gran escala”, “un plebiscito diario”, “una comunión espiritual y psicológica” con la complicidad regionalizada del terrorismo de Estado. Quizá uno de los mayores desafíos de la conciencia latinoamericana de los setenta haya sido tratar de asimilar la imagen dislocada de un continente desagregado y ajeno de sí mismo, que se imagina sin embargo porfiadamente, a nivel nacional y continental, como comunidad posible, desde una posicionalidad carente de consenso, de territorio, situada “en ningún lugar”.

Como se sabe, el concepto de transculturación surge en la obra de Rama a mediados de los años setenta, ante el desafío interpretativo que propone la narrativa neorregionalista (Arguedas, Rulfo, Guimarães Rosa, García Márquez) que ante los efectos de la renovación vanguardista pone en crisis en las décadas anteriores tanto el modelo mimético del realismo crítico como la opción fantástica del postmodernismo, reciclando e integrando innovativamente sus recursos estético-ideológicos.⁴

A través de su teorización a propósito de este fenómeno de transferencia o transitividad cultural, Rama explora las relaciones entre universalidad e identidad nacional, y las distancias y mediaciones que permiten a los autores de la transnacionalización una síntesis que elabora y promueve, sin desnaturalizarlos, los contenidos auténticamente americanos y vernáculos.

La cuestión nacional está, evidentemente, en la base de esta elaboración. ¿Qué componentes se articulan en los Estados nacionales de la modernidad, y a través de qué equilibrio de fuerzas va organizándose el imaginario colectivo desde la década de los años cuarenta? ¿Cómo opera la alternativa socialista con respecto a la matriz liberal de la que surge la modernización como proyecto de clase caracterizado por esa “pulsión de homogeneización” que Rama reconoce? Ante el cambio avasallante incorporado por la modernidad, ¿dónde situar los contenidos estables que conforman la nacionalidad? ¿Cómo se opera la labor letrada de representación popular? Pero, ante todo, ¿cuál es el asiento de “lo

popular” dentro de la economía sectorial y de los intercambios socioculturales impulsados por el progreso y la urbanización? Más teóricamente, ¿cómo se constituyen y canalizan discursos contrahegemónicos y contraculturales en sociedades neocoloniales, constitutivamente híbridas, dependientes y marginalizadas?

Si bien el concepto de transculturación se enclava críticamente en la obra de Rama en el área de la literatura, su formulación y desarrollo obviamente se proyectan más allá de la textualidad narrativa, justamente a partir del momento en que la serie literaria es entendida como discurso y praxis cultural, como respuesta crítico-simbólica y proyecto ideológico ante la “aceleración modernizadora” (Rama 1982: 206).

El transvase mismo del término de transculturación del campo de la antropología al de los estudios literarios opera a su vez, disciplinariamente, una simbiosis que remeda la que el crítico observa en su objeto de estudio. El análisis de la transculturación narrativa ilustra, en efecto, el avance, dentro de los estudios latinoamericanos, de la antropología cultural como aproximación globalizante a la praxis y productos culturales del continente como superación del sociologismo lukacsiano tanto como de ciertas modalidades de formalismo ahistoricista.⁵

Contribuye a este cambio en el discurso crítico, por un lado, la polarización política de los setenta y, por otro, a nivel discursivo, la incidencia de la crítica de la industria cultural realizada por Horkheimer y Adorno, del estructuralismo francés (Lévi-Strauss, por ejemplo) y, según otros críticos, también de un marxismo sartreano muy en boga entre los intelectuales latinoamericanos a partir de la Revolución Cubana.⁶

Como crítica de la modernidad, la teorización acerca de la transculturación narrativa parte de una serie de premisas que fundamentan la lectura global. La primera, que el neorregionalismo surge como respuesta cultural a la pugna entre las culturas urbanas y extranjerizantes, y las locales o regionales que Rama sitúa en el interior de las naciones latinoamericanas, reductos conservatistas y más o menos estables, portadores de la tradición y los contenidos vernáculos. La segunda, que en la visión de Rama la obra de los “transculturadores” crea “los puentes indispensables para rescatar a las culturas regionales” (1982: 207), que tienden a desnaturalizarse por efecto del influjo modernizador, percibido como el proyecto hegemónico y homogeneizante instrumentado por las élites urbanas.

Si el primer punto se dirige principalmente a diseñar los términos a partir de los cuales operaría la dinámica socio-cultural del medio siglo (de los años cuarenta a los sesenta), el segundo se encamina sobre todo a definir la funcionalidad del productor cultural, su “agencia” mediadora y sintetizadora

que organiza y racionaliza las fuerzas en conflicto mediante fórmulas de hibridación que absorben el cambio social y lo procesan a través de la formalización de un nuevo orden simbólico.⁷

Respecto a lo primero cabe decir que el diseño dicotómico del que parte el esquema de Rama no es, ni pretende ser, original. La ciudad como unidad y centro dominante, de irradiación de elementos foráneos que las elites aspiran a imponer como proyecto de clase, y el campo (el interior) como espacio idealizado que contiene los fundamentos permanentes de la identidad nacional, ámbito de la autenticidad, de la pluralidad y el preracionalismo antieuropeo, matiza sólo en grado las tesis sarmientinas (sobre todo a nivel axiológico), pero mantiene fijo el ideal nacionalista que la estrategia transculturadora ayudaría a preservar.

Como en muchas teorías afinadas en la condición neocolonial latinoamericana, el dualismo ciudad/campo remite al problema etnocéntrico, pero contiene asimismo el peligro de una inversión simétrica que sin suspender la polarización, transmute los valores asignados a uno y otro espacio.

El esquema que propone el espacio interior como utopía y como asiento de la identidad avasallada por la ciudad (“letrada”), espacio del Logos y el Poder, autoriza en ese marco de lectura la visión de las dinámicas nacionales como ejemplos de colonialismo interno, procesos de réplica “a escala” de los imperialismos modernos, legitimando la perspectiva “nacional-populista” que informa la teoría de la transculturación. Al efectuar la síntesis, los transculturadores lograrían promover, en la visión de Rama, una conciliación que respeta la autenticidad vernacular y los contenidos propiamente populares que integran la nación neutralizando los efectos de una modernidad a la vez niveladora y desigual.

Difiero en parte con la interpretación que califica de plano la propuesta de Rama como “nacional populista” (D’Allemand 1993), ya que la intención de regionalizar y aun de transnacionalizar el análisis crítico carga obviamente el énfasis en la perspectiva continentalista. Pero entiendo también que la estructuración básica del estudio de Rama parte en efecto de una problematización de lo nacional como matriz burguesa y liberal que recibe el impacto de los proyectos de modernización leídos, en este contexto, como antinacionales y foráneos.⁸

En todo caso, el esquema refuerza la fundamentación dependetista y difusionista tan divulgada en la década de los setenta y tan propicia al desarrollo de la antropología cultural que formaliza el constructo teórico “América Latina” (el Otro, el Tercer Mundo, el subalterno), que recién ahora comienza a entrar en crisis, con los reordenamientos económicos, sociales y teóricos del fin de siglo.

En cuanto al problema de la mediación transculturadora, evidentemente ésta tiene en la conceptualización de Rama un enclave distinto, que reconoce, me parece, su filiación ideológico-filosófica en un gramscismo de tremenda influencia en la izquierda intelectual latinoamericana de esos años.

Creo que el texto de Rama sobre la transculturación narrativa explora prioritariamente, más aún que las lecturas posibles de la narrativa neorregionalista y sus innovaciones y logros técnicos y temáticos, el lugar del intelectual dentro de los procesos de modernización, desde la perspectiva de un continente polarizado entre el sueño socialista abierto por la Revolución Cubana y alimentado por la activación de los movimientos de liberación nacional a nivel continental, y el recrudecimiento del autoritarismo y la intervención norteamericana en América Latina. En mi opinión, Rama escribe desde una posicionalidad conflictiva tributaria del mito del mesianismo de izquierda de los años setenta, pero intrigada por analizar los grados posibles y las consecuencias probables de la cooptación del intelectual en sus nuevas modalidades de articulación con el Estado y las instituciones culturales, incluida la praxis de la literatura.

Entre vanguardia y criollismo Rama ve planteada no solamente la lucha por el poder representacional, ni tan sólo una nueva instancia en la redefinición de las identidades colectivas (sectoriales, regionales, nacionales o continentales), sino sobre todo el surgimiento de subjetividades transnacionalizadas que alteran el mapa cultural e ideológico vigente hasta la primera postguerra. En otras palabras, advierte una forma diversa y a su juicio inédita de afiliación letrada a los proyectos múltiples de la modernidad, que cancela la distribución tradicional de roles, temas y usos de la lengua sobre la que se habían organizado hasta entonces las culturas nacionales.

Ni tan inédita en sus procedimientos ni tan diversa en su significación cultural a otras prácticas coloniales y neocoloniales, la transculturación enfatiza la mediación letrada como praxis de la apropiación y representación de contenidos culturales exógenos e internos, que al confluir se integran dialécticamente dando lugar a totalizaciones que son más que la suma de sus partes. Partes que como consecuencia de esa fusión resultan ellas mismas definitivamente contaminadas por la alteridad: Hernán Cortés nombrado como “La Malinche” por los mexicas que reconocen al conquistador a partir de su relación con Malitzín, la “lengua” que instrumenta su penetración en el Imperio azteca, o los *Comentarios reales* como proyecto historiográfico de apropiación de códigos renacentistas y tradiciones incas, o el Barroco de Indias, como producción híbrida a través de la cual el letrado, portador de una modernidad racionalista, autoritaria y eurocéntrica, corroe los códigos imperiales con contenidos y formulaciones gestadas en el interior de las

totalidades coloniales. Ejemplos múltiples de una transitividad cultural que está en la naturaleza misma de la condición (neo)colonial y en las narrativas de la otredad americana. Todas ellas emplazan a su modo la “originalidad” de los modelos culturales que penetran con el paquete del Poder en las culturas “interiores” del continente y que al modificarlo se modifican a su vez.

La novedad de los transculturadores del medio siglo consiste, según Rama, en la reducción de la distancia, en la producción de una escritura “desde adentro” que favorece el polo de los sujetos representados, respeta la identidad y legitima las influencias exógenas al utilizarlas para afinar el instrumento crítico y representacional.⁹

Coincido con Schmidt en que el énfasis del sistema literario latinoamericano como sistema unificado sobreimpone al objeto de estudio una organicidad reductivista que no contempla, como en la teoría de Cornejo Polar sobre heterogeneidad y totalidades conflictivas, la coexistencia de diversos sistemas a nivel nacional y regional, los cuales no pueden ser considerados como meras variantes del sistema hegemónico (sistemas populares o en lenguas nativas, subculturas urbanas, etc.). La subyacente ideología del mestizaje como fórmula conciliatoria y niveladora reduce en la teoría de Rama lo cultural a lo letrado, lo letrado a lo urbano, lo latinoamericano a lo hegemónico, reforzando en este mismo movimiento la posicionalidad del intelectual en los procesos culturales, como representante, traductor e intérprete del sustrato de lo popular, categoría teórica –ideológica– situada *a priori* en el espacio utópico del interior de la nación, vale decir, en la interioridad de la teoría.

Creo que el modelo de lectura que propone Rama con su estudio de la transculturación narrativa se completa en el análisis de *La ciudad letrada*, que recorre los procesos de institucionalización cultural de la Colonia a nuestros días en una exploración que sumariamente analiza los efectos y modalidades de la centralidad letrado-escrituraria, y la índole de sus protagonistas. Analiza también los vaivenes y procesos de la inversión simétrica de Horkheimer y Adorno del mito en iluminismo y del iluminismo en mito de la civilización burguesa a los que alude en su trabajo sobre la transculturación narrativa. Y vuelve sobre Borges, figura paradigmática de una modernidad cosmopolita y periférica que injerta, como había querido Martí «en nuestras repúblicas el mundo», a través de su universalismo orillero, híbrido, fronterizo y transculturado.¹⁰

El reclamo martiano, “pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”, subyace intacto en la teoría de la transculturación, sólo que la fusión transculturadora que salva “el alma” nacional –como había querido Arguedas en su discurso de 1968 titulado “Yo no soy un aculturado”– con la representación desde adentro de contenidos populares matiza el antiimperialismo político

de “Nuestra América” con un nacionalismo y un americanismo que se hacen cargo, como había recordado Mariátegui, de la inevitable matriz liberal de las nacionalidades latinoamericanas.

Las nociones de “aculturación”, “desculturación”, “neoculturación”, “transculturación” que Rama baraja son, obviamente, más que variantes semánticas, etapas de un proceso que va de lo cosmopolita a lo genuinamente nacional, siguiendo aquí también la secuencia que Mariátegui reconociera al analizar los modos posibles de integración de lo popular y de lo exógeno en formaciones sociales no homogeneizadas ni étnica, ni económica, ni lingüística, ni políticamente.

En Rama, la estrategia transculturadora resuelve provisionalmente – culturalmente, simbólicamente– el drama de la modernidad, desesencializa el tema de la identidad y la otredad latinoamericana y canaliza las antinomias nacionales ciudad/campo, hegemonía/subalternidad, sin cancelar las problemáticas de fondo.

Puede aducirse, sin embargo, que el esquema es parcial (urbanista, letrado, nacionalista, funcionalista, dicotómico) y que el arrastre liberal de la propuesta de alguna manera falla por su base, en la identificación de lo popular con lo rural como reducto idealizado y permanente, que existe “en estado de naturaleza»” en la periferia de los proyectos y de los centros modernizadores.

En lo esencial, la teoría de la transculturación explora a su manera un vacío principal juzgado por algunos la gran “anomalía” de la teoría marxista aplicada a América Latina: el de la formación de naciones en tanto etapas previas a la instancia internacionalista y el de la formación y coexistencia de diversos proyectos y subjetividades colectivas capaces de interpelar a la nación burguesa desde adentro.

El tema del estatuto de lo popular en las formaciones sociales de la modernidad y de la diseminación-articulación de sus contenidos dentro de los discursos dominantes continúa siendo un desafío para la crítica cultural. La microsociología populista de García Canclini, como los análisis de la modernidad periférica en la obra de Beatriz Sarlo, intentan avanzar por el camino de la globalidad analizando las diversas formas culturales como respuestas horizontales a la modernización dando por tierra con el remanente dependentista y los enfoques cerradamente nacionalistas. Quizá nada de esto sería posible sin los aportes fundamentales de Ángel Rama, que desde la balcanizada América Latina de los años setenta trata de apresar utópicamente, desde “ningún lugar”, la totalidad y la organicidad de las formaciones sociales del continente, el mismo Rama que en tantas de las teorizaciones actuales es un “interlocutor silenciado” pero de innegable fecundidad.¹¹

Notas

- 1 Tomado de Mabel Moraña (2010): *La escritura del límite*. Frankfurt am Main: Verduert, pp. 159-168.
- 2 Como se sabe, la noción es tomada por Rama del libro del etnógrafo cubano Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940), prologado por el antropólogo de origen polaco Bronislaw Malinowski, quien alaba el uso del término “transculturación” para hacer referencia a los intercambios culturales en las formaciones sociales latinoamericanas. El término corrige la noción de pérdida de la cultura original que sugiere la noción de «aculturación» y da cuenta de las nuevas síntesis y del proceso de construcción continua de las culturas neocoloniales.
- 3 En su “Prólogo” a *La novela en América Latina. Panoramas (1920-1980)*, Rama indica: “Ocurre que si la crítica no constituye las obras, sí construye la literatura, entendida como un corpus orgánico en que se expresa una cultura, una nación, el pueblo de un continente, pues la misma América Latina sigue siendo un proyecto intelectual vanguardista que espera su realización concreta” (1986: 15-16).
- 4 En *Transculturación narrativa en América Latina* (1982) Rama reúne artículos de los años setenta sobre el tema. Su estudio “Los procesos de transculturación en la narrativa latinoamericana” fue publicado originalmente en *Revista de Literatura Iberoamericana*, 5 (abril de 1974), Maracaibo (Venezuela), Universidad del Zulia, Escuela de Letras.
- 5 Sobre los intercambios disciplinarios y las influencias del estructuralismo y la crítica de la industria cultural en la teoría de la transculturación, ver de la Campa (1994) y Spitta (1995).
- 6 Según Osorio, en la propuesta de Rama se percibe la influencia de la propuesta sartreana de contrarrestar con una concepción sintética el “espíritu de análisis” que caracteriza al pensamiento burgués, y por el cual se descomponen las totalidades en elementos simples. Según el crítico chileno, Rama habría retomado esta idea presentada en *Les Temps Modernes* como punto de partida para su crítica integradora y globalizante (Osorio 1985: 157). Schmidt se hace eco de esta opinión (1994-1995: 194).
- 7 Schmidt ha notado este aspecto de Rama en su análisis comparativo de la teoría de la transculturación y los conceptos de Cornejo Polar de “heterogeneidad” y “totalidad conflictiva”.
- 8 D’Allemand contrapone la propuesta de Rama a la de Sarlo, viendo en esta última una superación de las restricciones “nacional-populistas” del crítico uruguayo preocupado por el tema de las identidades nacionales.
- 9 Ver al respecto el análisis de Larsen, *Modernism and Hegemony*, principalmente su apartado «Magical Realism Revised: From Transubstantiation to Transculturation» (1990: 54 y ss.).

- 10 Osorio cita la conocida frase de Martí en su fundamentación de que la visión comprensiva de la literatura tiene en Rama notorios y conocidos antecedentes en la obra del poeta cubano, tanto como en la de Pedro Henríquez Ureña y Mariano Picón Salas (Osorio 1985: 157-158).
- 11 D'Allemand habla de Rama como el “interlocutor silenciado” en la obra de Beatriz Sarlo.

Bibliografía

- D'Allemand, Patricia (1993): "Hacia una crítica literaria latinoamericana: nacionalismo y cultura en el discurso de Beatriz Sarlo", en *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias*, I, 2, julio-diciembre, 27-40.
- De la Campa, Román (1994): "Hibridez posmoderna y transculturación: políticas de montaje en torno a Latinoamérica", en *Hispanérica*, 69, diciembre, 3-22.
- Larsen, Neil (1990): *Modernism and Hegemony. A Materialist Critique of Aesthetic Agencies*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Osorio, Nelson (1985): "Ángel Rama y el estudio comprensivo de la literatura hispanoamericana", en *Casa de las Américas*, 148, enero-febrero, 153-158.
- Rama, Ángel (1982): *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI.
- (1986): *La novela en América Latina. Panoramas 1920-1980*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Schmidt, Friedhelm (1994-1995): "¿Literaturas heterogéneas o literatura de la transculturación?", en *Nuevo Texto Crítico*, VII, 14-15, julio-junio, 193-199.
- Spitta, Sylvia (1995): *Between Two Waters: Narratives of Transculturation in Latin America*. Houston: Rice University Press.

Ensayo 04

Antonio Cornejo Polar
y los debates actuales
del latinoamericanismo:
noción de sujeto, hibridez, representación

Antonio Cornejo Polar y los debates actuales del latinoamericanismo: noción de sujeto, hibridez, representación¹

Este trabajo, cuyo título es sin duda mucho más ambicioso y prometedor de lo que pueden llegar a alcanzar estas páginas, se propone como una incitación doble a los estudiosos de la literatura y la cultura latinoamericana. Invita, por un lado, a descubrir cómo algunas de las categorías más recurridas del análisis cultural de las últimas décadas (sujeto, representación, hibridez) surgen y evolucionan en el pensamiento de quien fuera uno de los representantes más brillantes del latinoamericanismo contemporáneo. Por otro lado, está pensado como una introductoria –y sin duda parcial– indagación de los modos en que se formaliza en la crítica de Cornejo Polar una importante vertiente de la más reciente tradición latinoamericana, de cara a otras propuestas interiores y exteriores al continente.

En efecto, la obra de Cornejo Polar, por la dinámica interior que la organiza, atenta siempre a los ritmos, fracturas y conflictos políticos y culturales de América Latina, nos brinda el privilegio de percibir de cerca –casi desde adentro– el proceso y la factura misma de un pensamiento fértil y riguroso como pocos, que muchos de nosotros vimos gestarse y desarrollarse en las últimas décadas, como respuesta a los desafíos y también, sin duda, a los desengaños y ansiedades a que nos tiene acostumbrados la dolorosa historia continental. Es a la artesanía misma de ese proyecto intelectual, y a algunos de sus más depurados logros que quiero acercarme ahora una vez más, para dar forma pública, “profesional”, al diálogo que sigo manteniendo con Antonio.

En un trabajo anterior que escribí como reacción a la lectura del último libro de Cornejo Polar, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas* traté de atender a los desplazamientos que se operan en la obra que ese crítico desarrolló desde la década de los años setenta, cuando las dictaduras y los movimientos de liberación impulsieron en

América Latina la reflexión acerca de las culturas nacionales y la redefinición del tema de las identidades, que sirviera de coartada ideológica a tantas propuestas demagógicas y a tantos proyectos culturales hoy perimidos en nuestro continente. En esa lectura de *Escribir en el aire* resaltaba lo que me parecieron entonces los aportes principales del texto: la desmitificación de las grandes narrativas de las que se nutre el discurso oficial (nación, ciudadanía, identidad, progreso), la alerta contra la romantización del subalterno efectuada, sobre todo, desde propuestas “centrales” y exógenas, todavía heredadas del mesianismo intelectual de otras épocas, el énfasis en la necesidad de privilegiar, en la interpretación cultural, la encrucijada de discursos, proyectos y agendas desde la que surge y adquiere sentido todo texto o praxis cultural, en tanto formas de conciencia social a través de las cuales se expresan y proyectan los “ritos de la memoria” individual y colectiva.

Mi estudio registraba también una evolución fundamental en el pensamiento del autor: la que se va produciendo desde el concepto de heterogeneidad –que comienza siendo postulado como característica esencial (como en Mariátegui) de las culturas “nacionales”, expandiéndose luego hacia cada una de las instancias que componen el proceso representacional– hasta la categoría de sujeto, que es la que articula primordialmente *Escribir en el aire*. Interpretaba entonces ese viraje como una forma de superación (no de renuncia) con respecto a las instancias críticas que habían hecho posible la reconceptualización de la literatura indigenista en los trabajos producidos en los años setenta, desde la publicación, en 1973, de *Los universos narrativos de José María Arguedas* y durante la prolífica década de los años ochenta. Es al significado de esta evolución crítico-teórica que quiero referirme brevemente en esta ocasión, para medir la contribución más reciente que hiciera el trabajo de Cornejo Polar a los nuevos debates que ocupan al latinoamericanismo internacional, y que atañen particularmente a la crítica indigenista de la última década.

Como en el caso del concepto de heterogeneidad, la estrategia de Cornejo Polar con respecto a la categoría de sujeto empieza por ser una estrategia disgregadora. La contribución mayor del concepto de heterogeneidad había sido la de dismantelar la noción fija, homogeneizante y verticalista de cultura y de (id)entidad nacional, reivindicando la pluralidad étnica, lingüística e ideológica de los distintos sectores articulados dentro de los parámetros convencionales de la nación-Estado. Desde esta base, la crítica que se formaliza en *Escribir en el aire* comienza por desmontar, genealógicamente, la noción de *sujeto* como imagen monolítica, de cuño romántico-idealista, en tanto “espacio sólido y coherente”, donde el protagonismo histórico y la subjetividad colectiva se asocian, falazmente, a una ilusión de unidad, armonía

y conciliación de clases, razas, géneros, en todo opuesta a lo que nos enseña la lección de la historia, leída desde los márgenes del discurso hegemónico. En oposición a esta perspectiva, Cornejo impulsará la idea de la fragmentación dentro de la totalidad, de la tensión y sobredeterminación de subjetividades –individuales o colectivas– intersticiales, que crecen y se desarrollan desgarradas entre diversas tradiciones y proyectos, nunca estables o sólidas sino en constante proceso de transformación y permeabilidad. La definición del sujeto depende, entonces, de la adscripción que el mismo asuma en cada instancia o aspecto de su trayectoria social, y de la afiliación más o menos provisional que realice a diversas agendas, sectores o espacios culturales.²

En lo esencial, la continuidad entre el concepto de heterogeneidad y la noción de sujeto así definida es evidente. Pero la principal innovación estriba, me parece, en el modo en que se inscribe la subjetividad colectiva en el campo cultural, y en los efectos que se registran a nivel metodológico, de múltiples repercusiones para el estudio de temas culturales, dentro y fuera del campo latinoamericano.

Como se señala en repetidas ocasiones, en *Escribir en el aire* la noción de sujeto tiene sentido, primordialmente, como categoría no absoluta sino *relacional*, en la que se anulan y despliegan las contradicciones del sistema social, interiorizadas ahora en el agente cultural mismo y en las praxis que éste desarrolla socialmente. Para Cornejo, lo fundamental es retener y potenciar una noción de “sujeto complejo”, disperso, múltiple (*Escribir en el aire* 19), a partir de la cual podemos interpretar el campo cultural y los procesos representacionales sin apelar a las narrativas maestras que dan la base al occidentalismo teórico (ilustración, liberalismo, nacionalismo, republicanism, etc.). Desde estas narrativas, que alentaron y siguen alentando al mito del sujeto universal, los productos culturales continentales sólo pueden ser vistos en términos de subalternidad, como variaciones, apartamientos o retardos con respecto a los discursos centrales. El sujeto latinoamericano permanece, desde esta perspectiva, como un paradigma de alteridad no redimida por la modernidad, es decir, como conformación de la identidad “positiva” del occidente colonizador, que no dejaría nunca de re-descubrir la barbarie americana reafirmando, en cada instancia, la localización privilegiada de la mirada que se dirige desde afuera y desde arriba a los procesos y a los protagonistas culturales de las antiguas colonias. En la medida en que, como indica Chakravarty desde otras trincheras teóricas, “Europa continu[a] siendo el sujeto teórico soberano de todas las historias” (cit. Por Prakash, 304) la noción de sujeto no podrá dejar de ser, como Cornejo enfatiza, una noción baldada, refleja, deficitaria, subalterna, dependiente, siempre “en vías de” realización y completamiento. De modo que el primer movimiento en la

construcción de un sujeto emancipado debe ser el desafío a la razón (ilustrada, etnocéntrica, colonialista) que interpela al “otro” desde una identidad que solo se concibe como reproducción al infinito de una imagen fija, atemporal, dogmática, hegemónica.³

La reivindicación de este sujeto latinoamericano “complejo, disperso, múltiple” como protagonista de una historia ya no colonial, ni siquiera poscolonial, sino posoccidental, dialoga en la teorización de Cornejo con el sentido de posoccidentalismo definido ya en 1976 por Roberto Fernández Retamar y retomado recientemente por Walter Mignolo, con énfasis en las relaciones de etnicidad y trabajo como problemáticas esenciales para la definición de subjetividades colectivas en América Latina.⁴

Para resumir el argumento que guía indirectamente la conceptualización del sujeto en la obra de Cornejo Polar, baste indicar que se organiza en torno a una redefinición de la noción de *origen* de las sociedades modernas en América Latina, colocando el problema de la raza como contra-discurso con respecto a las narrativas de la emancipación que afirman el valor liberador y funcional de movimientos independentistas –y, en este sentido, anticolonialistas– que no van necesariamente ligados (como en el caso de la revolución haitiana) a la emancipación étnica de los vastos sectores, indios y negros, que constituyen la base (marginada y subalterna) de las formaciones sociales latinoamericanas.⁵

Aplicada al problema del indio, la noción de sujeto debe recuperar, como es evidente en la crítica de Cornejo Polar, las formas de existencia material que condicionan la conciencia social y los procesos de producción cultural en sus distintos niveles y momentos históricos, haciéndose cargo de la necesidad de contrarrestar el valor fundacional asignado por la historiografía burguesa a la emancipación americana que mantuviera en la República el sistema de explotación y marginalidad indígena instaurado por la Conquista.

En más de un sentido, esta visión de sujeto coincide con las definiciones que Gramsci proveyera respecto al concepto de subalternidad, y que Mariátegui activara en su momento en el Perú. El marxista italiano entiende la historia del subalterno como peripecia no autónoma sino entrelazada con otras historias sectoriales en el interior de la sociedad civil. Gramsci enfatiza, sin embargo, que el sujeto subalterno ejerce en función – en sus palabras– “disgregada y discontinua” con respecto a los demás sectores sociales y a las narrativas que sustentan y legitiman el papel del Estado como salvaguarda del orden, la unidad y el centralismo político. Formulación primera de una definición política de sujeto subalterno, no marcada, en Gramsci, étnicamente, pero que daría base a la elaboración mariáteguiana sobre la subjetividad dispersa, aunque bien diferenciada, del sector indígena en la región andina.

Dejaré en suspenso, por ahora, el sentido de esta recuperación doblemente heterodoxa de Gramsci en el pensamiento de Cornejo Polar, en momentos en que las bases del marxismo ortodoxo se debilitan a efectos de los acontecimientos políticos de la última década, así como la importancia de la articulación evidente de sus ideas con debates que, a nivel internacional, continúan retaceando su reconocimiento a las teorizaciones latinoamericanas. Quiero más bien enfatizar la relación entre la elaboración de noción de sujeto y los últimos trabajos publicados por Cornejo Polar en torno al tema del sujeto migrante, en lo que parece ser una tercera instancia en la reelaboración del tema de la construcción identitaria en América latina.

La reflexión en torno a la migración articula el trabajo de Cornejo Polar a algunas de las premisas en que se apoyan los estudios culturales en la última década, tanto los que se refieren a América Latina como a la cultura latina en Estados Unidos o a fenómenos de intercambio e hibridación *à la* Canclini, o de transculturación, tal como la noción aparece aplicada en los trabajos de Fernando Ortiz, Mariano Picón Salas y Ángel Rama.⁶

Para el análisis del discurso migrante, Cornejo Polar enfoca primariamente las múltiples articulaciones que resultan de la sucesiva o simultánea adscripción de individuos o grupos comunitarios en espacios culturales diversos, como resultado de los desplazamiento poblacionales que se producen del campo a la ciudad, o en fenómenos de traslación interurbana, para citar sólo algunos de los fenómenos más frecuentes en este orden de cosas. En varios niveles, el migrante ejemplifica, en las rupturas y rearticulaciones culturales que constituyen su experiencia cotidiana, los fenómenos de desterritorialización y sincretismo que se registran ya desde las primeras etapas de la modernidad, y se agudizan y generalizan en las últimas décadas como resultado de los tránsitos y diásporas políticas y económicas que marcan la dinámica entre localismo y globalidad que ocupan hoy en día la atención de los estudios culturales.

Además de la profunda incidencia de la migración en los niveles políticos, económicos y sociales de América latina, el fenómeno de la migración es también desencadenante de múltiples efectos que actúan, por así decirlo, en el nivel del imaginario. La transformación vivencial que modela al individuo y a las comunidades desplazadas de su lugar de origen incide, sobre todo, en los planos del sentimiento y la memoria, la imaginación y la conducta, desbordando los marcos previsibles en un sujeto estable, arraigado y contenido por la red de instituciones, costumbres y valores que constituyen su bagaje identitario original. Como indica Cornejo en ocasión de su estudio sobre la condición migrante en José María Arguedas:

Después de todo, migrar es algo así como nostalgia desde un presente que es o debería ser pleno de las muchas instancias que se dejaron allá y entonces, un allá y un entonces que de pronto se descubre que son de acá de la memoria insomne pero fragmentada y el ahora que tanto corre como se ahonda, verticalmente, en un tiempo espeso que acumula sin sintetizar las experiencias del ayer y de los espacios que se dejaron atrás y que siguen perturbando con rabia o con ternura (“Condición migrante”, 103).

Si por un lado, los tránsitos que impone la migración cancelan, por su naturaleza discontinua, la relación binaria –oposicional– centro/periferia, por otro lado modifican también las relaciones de poder del tipo hegemonía/marginalidad, alta cultura/cultura popular, oralidad/escritura, en su carácter de espacios supuestamente definidos a los que correspondería ciertas formas estables de subjetividad, o sea de coincidencia social y praxis cultural. Sin postular que tales relaciones de poder desaparecen por efecto de la migración individual o colectiva, el análisis del discurso migrante problematiza al máximo esos antagonismos, atendiendo tanto a las dinámicas que recorren horizontalmente a la sociedad como a los intercambios, transvases y transformaciones que se producen en su interior como consecuencia de los procesos de movilización poblacional.

Cornejo enfatiza la multiplicidad de arraigos, lenguas, agendas y recursos representacionales que caracterizan la experiencia migrante, no por un afán “posmoderno” de celebración de fragmentariedad o romanización del margen, sino como manera de establecer, para el caso latinoamericano, la idea de que la subjetividad y las formas identitarias que de ella se desprendan sólo pueden entenderse como una categoría relativa, proteica y conflictiva, es decir, como un espacio de negociación del cual pueden surgir tanto sentimientos de alienación y desarraigo como enriquecimiento múltiples resultantes de los nuevos desafíos que abre la experiencia de reterritorialización.

Por encima de la categoría de sujeto individual o colectivo, lo que resalta la presentación de Cornejo es la importancia de insistir en dos puntos principales. Primero, en la necesidad de analizar las estrategias a través de las cuales se pueden “crear espacios intersubjetivos o de pertenencia compartida” desde los que el sujeto migrante puede apelar e interpelar a públicos diversos, ubicándose en espacios desde donde implementar los intercambios materiales o simbólicos que corresponden a diversas formas de inserción social (Cornejo, “Una heterogeneidad no dialéctica”, 843). Segundo, sobre el hecho de que el discurso migrante no suele resultar en fáciles conciliaciones o síntesis dialécticas –donde el sujeto es absorbido o cooptado por alguna de las culturas en las que voluntaria o involuntariamente se inscribe–. Más bien, en

oposición al ideal romántico de un sujeto unificado, coherente y definido, el migrante se caracteriza por reivindicar el derecho a la contradictoriedad, la asimetría, la multiplicidad.

Cornejo es particularmente cauto en la valoración del sujeto migrante y del valor del discurso que deriva de la experiencia de reterritorialización, eludiendo a la vez la mitificación y el rechazo. Dice al respecto:

Contra ciertas tendencias que quieren ver en la migración la celebración casi apoteósica de la desterritorialización (García Canclini, *Culturas híbridas*), considero que el desplazamiento migratorio duplica (o más) el territorio del sujeto y le ofrece o lo condena a hablar desde más de un lugar. Es un discurso doble o múltiplemente situado (“Una heterogeneidad no dialéctica”, 841).

A partir del análisis de un caso real paradigmático, el del cómico ambulante recogido por Zapata y Biondi en su recopilación de textos sobre la oralidad en la Lima contemporánea, Cornejo agrega que a partir de su adscripción variable y de la necesaria ubicuidad que debe exhibir el personaje para sobrevivir, su condición migrante le permite hablar “con espontaneidad desde varios lugares, que son los espacios de sus distintas experiencias, autorizando cada segmento del discurso en un *locus* diverso, con todo lo que ello significa, incluyendo la transformación de la identidad del sujeto, *locus* que le confiere un sentido de pertenencia y legitimidad y que le permite actuar como emisor fragmentado de un discurso disperso” (Cornejo Polar, “Una heterogeneidad no dialéctica”, 843).

La inflexión de este contexto me hizo pensar, desde la primera lectura, en una acotación al paso incluida por Ángel Rama en la quinta parte de *La ciudad letrada* (“La polis se politiza”), cuando indica que el análisis que viene realizando, al llegar a los años setenta va a pasar “de historia social a historia familiar, para recaer por último en *cuasi* biografía, anunciando la previsible entrada de juicios y prejuicios, realidades y deseos, visiones y confusiones” (Rama, 106). Creo que en la sobria y rigurosa crítica de Cornejo Polar, la cuestión del sujeto, pero sobre todo las elaboraciones finales sobre el discurso migrante, se vinculan íntimamente a su propia trayectoria de las últimas décadas, a la experiencia de desterritorialización y reinserción cultural, a la búsqueda de espacios intersubjetivos, de comunicación intersticial, entre dos lenguas, culturas, tradiciones, proyectos y públicos que le imprimían a su trabajo distintas urgencias y requerimientos diversos. Pienso –pero quizá es sólo la ilusión que me deja un diálogo truncado– que a través de la interpretación de la *performance* del cómico ambulante, Antonio se explica

y nos explica, metonímicamente, la experiencia común de la diáspora, y la búsqueda de estrategias de legitimación de un discurso crítico que muchos hemos estado emitiendo, desde afuera y desde adentro de América Latina, mientras tratábamos de transformar el lugar del otro en el lugar del yo, ensayando formas de pertenencia e intercambios simbólicos en espacios plurales, asimétricos nunca totalmente conciliados ni armónicos, negociando nuevas identidades, todas legítimas a su manera, provisionales, móviles, dispersas.

Al final de la introducción a *Escribir en el aire*, fechada el 24 de abril de 1993, su autor indica: “desde que el azar me puso por algunos años en el Primer Mundo lo mejor que he descubierto es que yo también soy irremediablemente (¿y felizmente?) un confuso y entreverado hombre heterogéneo”. Desde entonces, y autorizado por su propia experiencia multicultural, Antonio como tantos de nosotros, barajaría el aquí y el allá, el ayer y el hoy, lo suficiente como para poder afirmar, legítimamente, su propia heterogeneidad, como el autor que, traviesamente, se convierte en personaje de su propia ficción. Desde esa perspectiva parcialmente desplazada y, como la de muchos de nosotros, de a ratos itinerante, híbrida, provisional, pudo verificar cotidianamente que la construcción identitaria depende, individual y colectivamente, no sólo de la reivindicación de los que se han dado en llamar los “saberes locales”. Depende también, en gran medida, de la habilidad del sujeto para re-presentarse y reinventar el material simbólico, aceptando, como Antonio nos recuerda, que “triunfo y nostalgia no son términos contradictorios en el discurso del migrante” (“Una heterogeneidad no dialéctica”, 840), y que la voz precaria y trashumante que emite ese discurso está condicionada – y tal vez condenada – por los “lugares desiguales” del conocimiento y la experiencia, desde los que hablan, como en su propios caso, “las voces múltiples de las muchas memorias que se niegan al olvido” (“Una heterogeneidad no dialéctica”, 843).

Notas

- 1 Tomado de Mabel Moraña (2004): *Crítica impura*. Madrid: Iberoamericana.
- 2 Para una discusión del sujeto subalterno, véase Prakash.
- 3 Sobre el sujeto universal en el discurso eurocentrista, véase Prakash. Sobre la elaboración del sujeto “subalterno” latinoamericano, véase Moraña, “El *boom* del subalterno”.
- 4 Mignolo desarrolla el tema de posoccidentalismo en “Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas”, pero a efectos de situar aspectos históricos y teóricos relacionados con el tema conviene revisar también su artículo “Occidentalización, imperialismo, globalización”.
- 5 Este argumento es el que desarrolla Fernández Retamar y retoma Mignolo para su elaboración del posoccidentalismo en relación con la construcción de “epistemologías fronterizas”, también discutidas por de la Campa en relación al discurso poscolonial.
- 6 Sobre la migración y cultura, así como sobre las diferencias entre migrancia, inmigración y diáspora, véase Trigo.

Bibliografía

- Campa, Román de la (1996): "Latinoamérica y sus nuevos cartógrafos: discurso poscolonial, diásporas intelectuales y enunciación fronteriza", en *Revista Iberoamericana*, LXII/176-177, julio-diciembre, 697-717.
- Cornejo Polar, Antonio (1994): *Escribir en el aire. Ensayos sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.
- (1989): *Los universos narrativos de José María Arguedas*. Lima: Horizonte.
- (1997): "Mestizaje e hibridez: el riesgo de las metáforas", en *Revista Iberoamericana* LXIII/180, julio-septiembre, 341-344.
- (1995): "Condición migrante e intertextualidad multicultural: el caso de Arguedas", en *Revista de crítica literaria latinoamericana*, XXI/42, 101-109.
- Mignolo, Walter (1996): "Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de áreas", en *Revista Iberoamericana*, LXII/176-177, julio-diciembre, 679-696.
- (1995) "Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías poscoloniales", en *Revista Iberoamericana*, LXI/170-171, enero-junio, 27-40.
- Moraña, Mabel (1997): "El boom del subalterno", en *Cuadernos americanos*, 1/67, 214-222. Reeditado en *Revista de crítica cultural*, 15 (Chile, noviembre 1997), 48-54.
- Prakash, Gyan (1997): "Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial", en Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (comps.), *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Sierpe Publicaciones, 293-313.
- Rama, Ángel (1984): *La ciudad letrada*. Hanover, NH: Ediciones del Norte.
- Trigo, Abril (1999): "Migrancia, memoria, modernidá", en Mabel Moraña (ed.), *Nuevas perspectivas nuevas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*. Santiago de Chile/Pittsburgh: Editorial Cuarto Propio/III, 321-343.

Ensayo 05

Bourdieu en la periferia.
Abigarramiento y heterogeneidad
en “el área cultural andina”

Bourdieu en la periferia.

Abigarramiento y heterogeneidad en “el área cultural andina”¹

Desde el contexto de lo que Ángel Rama denominara “el área cultural andina” se produce uno de los más profundos cuestionamientos de la categoría moderna de nación, entendida como estructuración político-administrativa centralizada en el poder del Estado y orientada hacia los objetivos de la unificación político-cultural, la centralización institucional y homogeneización social. A partir del marxismo gramsciano de José Carlos Mariátegui y del pensamiento más heterodoxo aún de Manuel González Prada se lleva a cabo tempranamente, desde las primeras décadas del siglo XX, el desmontaje de las contradicciones y exclusiones de la modernidad y el planteamiento de una perspectiva política-ideológica que se instala como alternativa a las posiciones del conservadurismo y del liberalismo tradicionales². Las ideas de Mariátegui y de los intelectuales que este pensador logra convocar en torno a la revista *Amauta*, muestran la posibilidad de interpretar la cuestión nacional, insuficientemente analizada por el marxismo, como la coexistencia conflictiva y tensa de una serie de proyectos antagónicos a través de los cuales se expresan las diversas vertientes culturales de la región, sus creencias, intereses y expectativas colectivas. A partir de la condición radicalmente multicultural del área andina y de los conflictos irresolubles que se arrastran desde los tiempos coloniales, cualquier intento de homogeneización cultural, jurídica, lingüística o de cualquier otra naturaleza encuentra obstáculos inmensos, tanto a nivel económico como político y social. A la resistencia de las comunidades autóctonas y a la hostilidad de muchos sectores de la población mestiza que atraviesan a través de los siglos variados y complejos procesos de “cholificación” se fueron sumando históricamente los efectos de las estructuras de dominación impuestas por la oligarquía criolla dando por resultado una sociedad fragmentada, altamente jerárquica y aquejada por

desigualdades y marginalizaciones agudas y sin aparente resolución. Ángel Rama estudia magistralmente esos procesos refiriéndose a la “unificación aparental” que se intentó imponer con el objetivo de homologar la pluralidad cultural de la región y revitalizar la influencia de las fuerzas dispersivas que actuaban en contra de los impulsos modernizadores.

Según Rama, en la región andina la perpetuación de la dialéctica del amo y el esclavo mantiene formas de dominación de tipo colonial en plena modernidad, fenómeno al que se referirá desde su propia perspectiva el ya mencionado sociólogo peruano Aníbal Quijano, con sus conceptos de clasificación social y colonialidad del poder, iluminando así la *longue dureé* de despotismo y opresión que afecta sobre todo a las comunidades indígenas desde la Conquista. Rama percibe la dialéctica que se da también en los procesos internacionales y en el modo en que éstos son interiorizados o rechazados a nivel nacional. Modernización y conservadurismo, impulsos europeos y formas culturales que van ocupando el sitio residual del arcaísmo, crean una dinámica tensa y por momentos desgarrada vinculada a formas de (auto) reconocimiento social que no se traducen a los conceptos esencialistas de identidad, gestionados desde la cultura oficial, ni logran reducir la intensa diversidad de la región, la cual se manifiesta a todos los niveles de la vida social. En lucha con las influencias exteriores que representan para la elite criolla el paradigma del progreso y del cambio social, los componentes vernáculos se refugian a nivel nacional en formas a veces anquilosadas y defensivas de resistencia cultural. En otros casos, se registran fórmulas y grados múltiples de integración transculturadora. Expresada en las formas del costumbrismo o del nativismo, y vertiéndose en los modelos variados del indigenismo político, literario o artístico, la realidad multifacética y conflictiva de la región desafía de todas las maneras posibles el concepto de nación mostrando en su lugar el *collage* de culturas, proyectos, historias y subjetividades en conflicto.³ Lo que se indica para el Perú puede ser señalado, con algunas variantes, para el caso de Bolivia y Ecuador, donde la pervivencia de culturas indígenas crea el *abigarramiento* cultural que anotara el sociólogo boliviano René Zavaleta Mercado, refiriéndose justamente a la coexistencia de diversas culturas, proyectos y sistemas en un mismo contexto geo-cultural. Tanto Zavaleta Mercado como Cornejo Polar perciben la necesidad de enfatizar el corte horizontal, étnico-cultural, que sumado a la estratificación verticalista de naturaleza económica, deja al descubierto la proliferación de sistemas y niveles socio-culturales en las sociedades andinas.

El crítico boliviano Luis H. Antezana ha señalado que Zavaleta Mercado (y lo mismo podría decirse de Cornejo Polar) desplaza la noción de hegemonía del plano puramente político al plano horizontal de la cultura, en el cual se

puede percibir la formación de campos, sistemas y proyectos que atraviesan y complejizan la división de clases.⁴ Antezana habla, así, de la presencia de una “hegemonía de la diversidad” en el modelo de Zavaleta Mercado ya que su teoría evidencia que es justamente la multiplicidad de registros étnicos y socio-culturales la que domina la región andina. A toda noción de *identidad* gestada y administrada desde las instituciones del Estado puede oponerse así el concepto de diversidad o diferencia cultural como reivindicación de la naturaleza irrenunciablemente *pluri/multi* de la región andina. La preeminencia de estos factores étnico-culturales obliga a modificar el análisis de clase con elementos que hacen necesario nuevos y originales modelos epistemológicos. Sin embargo, es importante percibir ni Zavaleta Mercado ni Cornejo Polar se repliegan sin más al campo cultural sino que intentan incidir –intervenir– en el campo de la *política de la cultura* ya que no sustentan meras descripciones etnográficas de lo social ni se refugian en la idea de identidades parciales pero estables –estáticas, ahistóricas– en la región andina. El suyo es un modelo que desemboca siempre en el antagonismo, en la irreconciliable oposición que, originada en el colonialismo, antagoniza sectores sociales, concepciones del mundo, lenguas e imaginarios colectivos.

En este punto vale recordar el deslinde que ofrece Homi Bhabha acerca de los conceptos de diversidad y diferencia, que a veces se manejan erróneamente como sinónimos:

The revision of de history of critical theory rest [...] on the notion of cultural difference, not cultural diversity. *Cultural diversity* is an epistemological object – culture as an object of empirical knowledge– whereas *cultural difference* is the process of the enunciation of culture as “knowledgeable,” authoritative, adequate to the construction of systems of cultural identification. If *cultural diversity* is a category of comparative ethics, aesthetics, or ethnology, *cultural difference* is a process of signification through which statements of culture or on culture differentiate, and authorize the production of fields of force, reference, applicability, and capacity. *Cultural diversity* is the recognition of pre-given cultural “contents” and customs, held in a time frame of relativism; it gives rise to anodyne liberal notions of multiculturalism, cultural exchange, or the culture of humanity. *Culture diversity* is also the presentation of a radical rhetoric of the separation of totalized cultures that live unsullied by the intertextuality of their historical locations, safe in the utopianism of a mythic memory of a unique collective identity. *Culture diversity* may even emerge as a system of the articulation and exchange of cultural signs in certain... imperialist accounts of anthropology. (Bhabha 155)⁵

Bhabha habla aquí de “campos de fuerza” que son los que se manifiestan y actúan en los procesos de diferenciación cultural. En un sentido similar al de Bourdieu pero con un acento más beligerantemente politizado, Bhabha renuncia al utopismo de la totalidad tanto en el nivel de las formaciones sociales como en el de la memoria y la identidad que las articula en el imaginario colectivo. Sólo desde un liberalismo anodino, indica, puede el multiculturalismo entenderse como una forma armónica de coexistencia de lo distinto y de la articulación de lo diverso. Bhabha entiende que es la noción politizada de diferencia la que, superando el nivel meramente descriptivo y referencial, apunta al conocimiento de lo social en su dimensión conflictiva, dinámica, historizada. Mientras que la noción de diversidad se refiere, podría decirse siguiendo los conceptos de Bourdieu, al resultado de *habitus* sectoriales y sirve conceptualmente a los efectos de generar conocimiento sobre una realidad heterogénea, la idea de diferencia elude todo relativismo, resistiendo por igual la negociación y el consenso. La diferencia conduce necesariamente al antagonismo o al menos a sus formas de latencia social, ya que por enraizar en niveles profundos de lo social constituye una forma irrenunciable de (auto) reconocimiento y conduce a concretas tomas de posición en el campo de batalla de la política y de la cultura. La noción de diferencia es esencial para entender muchas de las teorizaciones realizadas desde América Latina como superación de la mera descripción de la diversidad y de los reclamos reformistas de reconocimiento multicultural.

Analizando la propuesta de Zavaleta Mercado, Antezana señala de qué modo la noción de abigarramiento problematiza y complementa la teoría marxista, permitiendo la comprensión de las formaciones sociales no capitalistas, donde el sistema económico comunitario precedió a los modelos europeos y permaneció luego bajo distintas combinatorias, enclaves, etc. en la modernidad. El concepto de sociedad abigarrada se propone como alternativa a la pretensión totalizante de los modelos epistemológicos dominantes, reafirmando el valor de la fragmentación y acumulación de registros culturales, lenguas, formas de representación simbólica y proyectos político-ideológicos. Su lógica analítica desafía categorías previamente establecidas, surgidas desde y para otras realidades culturales. Indica Antezana:

“Formación abigarrada” es una transformación de los conceptos de “modo de producción”, “formación social” y, aún, de “bloque histórico”. Para el último Zavaleta Mercado, el concepto de “modo de producción” (que abraza al de la “clase social”, cf. Supra) es parte de la “totalidad” de la época, parte de los límites cognoscitivos construidos con el surgimiento del capitalismo, de innegable valor teórico, pero finalmente algo vacío de

sentido para el análisis de las sociedades concretas. Entre las sociedades concretas y esa “totalidad”, esa media ideal, hay conceptos útiles para su análisis y conocimiento, conceptos casi de mediación, se diría, como el de “formación económico-social” o el de “bloque histórico”. Estos ayudan a acercarse a las situaciones concretas, pero todavía se definen bajo una historia lineal, teleológica y monolíticamente concebida. (131)

La identificación de diversos registros culturales organizados de manera sistémica compartimenta la supuesta totalidad nacional y hace dudar de la posibilidad misma de su realización. La diversidad es *materializada* históricamente, sin diluirse en mera diferencia cultural sino enraizando en los sistemas económicos y sociales profundos, que constituyen el basamento de las comunidades y las formas de subjetividad que les son correlativas. Diferencia cultural y desigualdad económica, política y social, son así niveles complementarios para el análisis regional. Antezana continúa sugiriendo que

[...] podríamos proponer entonces la siguiente definición (operatoria) de “formación social abigarrada”: se trata de la calificación mutua de diversidades económico-sociales de tal suerte que, en concurrencia, ninguna de ellas mantiene su forma (previa); la referencia, o sea, la sociedad concreta objeto de conocimiento permitiría caracterizar las diversas historias en juego, es decir, los diversos grados de constitución social (relativos) ahí implicados; y, el marco de “calificación de unas por otras” diversidades recurriría al concepto de “intersubjetividad” para reconocer, en las crisis sociales, el grado de unidad-de-la-diversidad alcanzado en dicha concurrencia. (132)

Traducida a los términos de la teoría de Bourdieu, esta concepción de la cultura y de la sociedad andina invoca no solamente la noción de *habitus* sino la distinción de múltiples sistemas o campos de conocimiento y de acción colectiva a través de los cuales cada sector social elabora sus rasgos diferenciales, sus formas de concebir el mundo, su relación con la lengua, con la naturaleza, con la historia y con el occidentalismo, entendido como exterioridad civilizatoria que va reformulándose a través de los siglos.

Antonio Cornejo Polar propondrá la noción de heterogeneidad como identificación de los diversos sistemas económicos, sociales y lingüístico-ideológicos, que coexisten en una relación tensa y con frecuencia beligerante en el interior de las naciones que integran el área cultural andina. En concreto, el crítico peruano habla del entrecruzamiento de universos socio-culturales que dan lugar a procesos de producción simbólica en los que se intersectan

conflictivamente registros muy dispares, con frecuencia antagónicos, que desafían la idea de la nación como contexto unificador de la heteróclita realidad andina. Aunque Cornejo Polar se refiere específicamente al caso del Perú, su noción permite reconocer la existencia de campos de producción cultural que desafían lo que Rama alude como aparente unicidad de las culturas nacionales, dejando al descubierto, en su lugar, sistemas bien diferenciados que se definen dicotómicamente (cultura indígena/ cultura criolla; oralidad/ escritura; quechua/ español) los cuales generen, a su vez, gran cantidad de mezclas, combinatorias, intercambios y negociaciones. La noción de heterogeneidad se emplea como indicador que permite cartografiar el territorio complejo de la cultura andina e incluso de la multifacética realidad latinoamericana. El concepto del campo cultural, por su parte, es asimilable al estudio de diferencias culturales, socio-históricas, ideológicas, idiosincráticas, etc. que Cornejo Polar toma en cuenta para la detección de esos registros cuya existencia desestabiliza no sólo la pretensión unificadora de las políticas culturales de la nación criolla, sino la legitimidad misma de su existencia política-económica. Hablar de “cultura nacional” equivale, entonces, a la expresión de un deseo de dominación y borramiento de todos los componentes que no se asimilan al proyecto dominante. La realidad del área cultural andina es la fragmentación, el abigarramiento, la coexistencia de lo disímil en un estado latente de conflicto que se manifiesta a nivel social, cultural y político. Los distintos sectores de la nación engloba, representa, compartimentaciones que no coinciden con la noción de clase ya que condicionantes étnico-raciales atraviesan a la sociedad en todos los estratos, convirtiendo así el tema de la raza en uno de los niveles ineludibles del análisis social. Puede verse, entonces, la dimensión mucho más politizada que la noción de heterogeneidad conlleva, ya que no solo identifica campos de lucha por el predominio sino que ahonda en sus raíces históricas apuntando a conflictos irresolubles y a movimientos que no pueden ser asimilados a la volubilidad del mercado o al cambio de intereses de los agentes culturales. Sin embargo, es evidente que las nociones de *habitus*, violencia simbólica, capital cultural y autonomía relativa de los campos culturales y de las relaciones con los campos de poder, son todas nociones que se resultan de gran utilidad para la elaboración de los temas andinos tratados por los críticos mencionados.

La noción de heterogeneidad no revela la existencia de fragmentos en sí mismos homogéneos y consistentes, sino que, como Cornejo Polar advierte, la cualidad de heterogeneidad se filtra a todos los niveles de lo social y se manifiesta en las formas de representación que cada sistema cultural elabora en sus propias claves estético-ideológicas y en sus propios lenguajes. Indica el crítico que si la idea de heterogeneidad sirvió en un primer momento para identificar los distintos registros culturales en el momento de producción

simbólica, en los discursos o prácticas culturales y en las instancias de recepción, más adelante el crítico descubriría que cada uno de esos campos y procesos de producción simbólica estaba a su vez atravesado por la diversidad y el conflicto:

Entendí más tarde que la heterogeneidad se infiltraba en la configuración interna de cada una de esas instancias, haciéndolas dispersas, quebradizas, inestables, contradictorias y heteróclitas dentro de sus propios límites. (Cornejo Polar, *Escribir en el aire* 17).

Los grandes sistemas de la “alta” cultura criolla, la cultura indígena y las formas populares son en sí mismos espacios contaminados por empréstitos temáticos, lingüísticos, compositivos e idiosincráticos provenientes de sistemas colindantes. Cada registro es así un “hervidero” de contenidos, propuestas y lenguajes que resisten cualquier forma de unificación estético-ideológica y de nivelación semántica.

Cornejo Polar descubre así una estética de la disgregación (Cornejo Polar, *Escribir en el aire* 22) en la que se dan cita “sistemas culturales disonantes, a veces incompatibles entre sí” que sin negar la *unidad histórica de lo nacional* (lo nacional como concreción político-administrativa de la república criolla) mantienen vivo, en el primer plano del debate, el tema de la diversidad como dato irrenunciable para la comprensión de los *social y de los cultural* ⁶. Vale la pena señalar que tanto en Cornejo Polar como en Zavaleta Mercado como, podría agregarse, en la teoría de Bourdieu, las concepciones que esos autores elaboran acerca de los campos culturales, la circulación de material simbólico y la conformación de lo social hacen necesario reflexionar sobre la *teoría del Estado y la teoría del sujeto* en las que esos modelos interpretativos necesariamente se apoyan, aunque no siempre de manera explícita. Basándose en el marxismo gramsciano de José Carlos Mariátegui el modelo de Cornejo Polar es mucho más funcionalista que el de Zavaleta Mercado, quien elabora detenidamente la teoría del Estado (la cual ocupa un lugar preeminente en su obra). En el caso del crítico peruano, lo principal es el modo en que los distintos estratos y registros socio-culturales se articulan o antagonizan entre sí. El enfoque es mucho más marcadamente socio-cultural y heterodoxo con respecto al marxismo.

Antonio Cornejo Polar aporta sobre todo a la comprensión de la cultura andina y latinoamericana, una teoría del conflicto en la cual se elaboran los sustratos profundos, históricos, sociales y político-económicos de los antagonismos sociales.⁷ Sus enfoques permiten avanzar, así, de la noción de diferencia a la verificación del disenso radical entre culturas que ocupan posiciones opuestas a lo largo de siglos de colonialismo y neocolonialismo.⁸

De ahí que al referirse a la representación indigenista –heterogénea– de la cuestión social, Cornejo Polar hable de una “armonía imposible” ya que toda búsqueda de consenso implica necesariamente la capitulación del oprimido y la aceptación de términos desiguales de negociación.⁹ Son estos modos de funcionamiento y la exploración de los proyectos profundos que los definen lo que la noción de heterogeneidad ilumina primariamente, aunque va derivando hacia una noción de sujeto como categoría eminentemente relacional, fluida, y necesariamente histórica. Las ideas de “totalidad contradictoria”, “equilibrio inestable” y “heterogeneidad no-dialéctica” capturan justamente esa preocupación por las dinámicas que atraviesan los campos culturales, que se encuentran en proceso de constante transformación, sujetos como están a los cambios históricos y político-económicos, tanto como al impacto de la tecnología y de fenómenos como la migración, que causan transformaciones profundas y duraderas en la subjetividad colectiva.

El trabajo de Cornejo Polar sobre el sujeto migrante conecta asimismo con aspectos de la teoría de Bourdieu, quien se preocupa por analizar las situaciones de cambio social y los procesos de competencia y reconocimiento de los actores involucrados en dinámicas de desterritorialización y transformación estructural, de subjetividades en conflicto, como disrupciones y disyunciones que remiten en la cultura andina a las relaciones particulares del individuo con la tierra, al contraste entre los entornos fijos de culturas vernáculas y los procesos de desplazamiento impulsados por la modernidad, las transformaciones de la vivencia indígena y campesina afectadas por los acelerados procesos de urbanización y modernización ciudadana. En “Una heterogeneidad no-dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno”, Cornejo Polar analiza los problemas de pertenencia, identidad, territorialidad y doble registro cultural que derivan de las reinserciones de migrantes que se reinstalan en regiones no familiares, como por ejemplo habitantes de la sierra reinsertados en la costa, o campesinos que migran hacia las ciudades. Lo mismo puede aplicarse a la migración internacional. El crítico peruano insiste sobre la ambigüedad y doble pertenencia que se vive como una crisis de identidad, que a veces enriquece y a veces empobrece –problematiza– la experiencia del sujeto. Contrapone migrancia y mestizaje, migrancia y divergencias de experiencias y para poner sobre el tapete las diversas interpretaciones que el fenómeno recibe por parte de los críticos de la cultura.

Mi hipótesis primera tiene que ver con el supuesto que el discurso migrante es radicalmente descentrado en cuanto se construye alrededor de ejes varios y asimétricos, de alguna manera incompatibles y contradictorios de

un modo no dialéctico. Acoge no menos de dos experiencias de vida que la migración, contra lo que supone en el uso de la categoría de mestizaje, y en cierto sentido en el del concepto de transculturación, no intenta sintetizar en el espacio de resolución armónica; imaginario –al contrario– que el allá y el aquí, que son también el ayer y el hoy, refuerzan su aptitud enunciativa y pueden tramar narrativas bifrontes y –hasta si se quiere, exagerando las cosas– esquizofrénicas. Contra ciertas tendencias que quieren ver en la migración la celebración casi apoteósica de la desterritorialización [...] considero que el desplazamiento migratorio duplica (o más) el territorio del sujeto y le ofrece o lo condena a hablar desde más de un lugar. Es un discurso doble o múltiplemente situado. (Cornejo Polar, “Una heterogeneidad” 84)

Siguiendo los lineamientos de la teoría de la práctica, Bourdieu, por su parte, interpreta el fenómeno dentro del modelo que relacionan *habitus* y campo, observando los desajustes que se producen a consecuencia de cambios bruscos en el entorno que *habitus* no llega a registrar.¹⁰ Como interpretación de las disyunciones entre determinadas formas de comportamiento y los nuevos contextos a los que éstas se aplican sin una adaptación que las vuelva efectivas o al menos aceptables en las nuevas circunstancias, Bourdieu utiliza la noción de *histéresis*, que toma del campo de la física. Con ella designa la persistencia de conductas (prácticas, creencias, etc.) que más allá de las transformaciones que se produzcan a nivel social, cultural o político, se mantienen impermeables al cambio, desconociendo las nuevas reglas del juego, quedando, por ende, en discordancia con las expectativas que se abren en los nuevos entornos.

The presence of the past in this kind of false anticipation of the future performed by *habitus* is, paradoxically, most clearly seen when the sense of a probable future is belied and, when dispositions ill-adjusted to the objective chances because of a hysteresis effect [...] are negatively sanctioned because of the environment they encounter is too different from the one to which they are objectively adjusted. (*The Logic of Practice* 62, cit. por Hardy 135).¹¹

Los cambios del contexto provocan una alteración en la relación entre *habitus* y campo, como sucede, por ejemplo, en caso que los migrantes, donde las transformaciones del entorno pueden no ser registradas en los comportamientos individuales o colectivos, dando lugar a desajustes de mayor o menor envergadura que crean desadaptaciones, choques culturales o perturbaciones a nivel subjetivo. Mientras que el concepto de *histéresis*

usado por Bourdieu se apoya en la temporalidad en la que se desenvuelven comportamientos sociales, la elaboración de Cornejo Polar se afirma en la naturaleza histórica, social y culturalmente contradictoria (“entreverada”) del sujeto andino donde diversas temporalidades coexisten en elaboraciones identitarias en las que se articulan múltiples extracciones étnico-culturales, vivencias contradictorias y experiencias de vida sometidas a culturas dominantes que impactan fuertemente la construcción del *habitus*.

La teoría de los campos culturales se vincula, en el sentido que se viene anotando, a una teoría del *Estado y a una teoría del sujeto* en la medida en que la relación entre campos específicos del conocimiento y de acción social y el campo de poder se sustenta en las instituciones en las que se centraliza y desde las cuales se implementa la autoridad simbólica y sus formas reales de imposición ideológica-discursiva. La interpretación de las interacciones socio-históricas y de la productividad simbólica que emerge de esas configuraciones sociales se vincula a su vez con la noción de sujeto nacional-popular que se maneje, con las formas de agencia que se le reconozcan y con los programas y estrategias que ese sujeto desarrolle.

La obra de Bourdieu incorpora relativamente tarde en su desarrollo conceptual el tema del Estado, probablemente por estar más bien centrada en formas de poder que existen diseminadas en lo social o que tienen un carácter descentralizado y con frecuencia des-institucionalizado. David L. Swartz indica que si bien tanto Bourdieu como Foucault reconocen en el Estado una concentración ineludible de autoridad y poder, sus sistemas conceptuales se diseminan y fluctúan a nivel social tanto en la dimensión nacional como transnacional. Sin embargo, mientras que la obra de Foucault arraiga férreamente en la genealogía cultural y en la arqueología de las formas simbólicas y se propone como en última instancia –o ante todo– una sociología del poder, como una forma –quizás la más acabada– de capital. El Estado es, para Bourdieu, “el banco central de capital simbólico”: un *metacampo* con la capacidad de centralizar y monopolizar un poder que se asienta en una autoridad sancionada políticamente. Tal poder se sustenta en la posibilidad de coerción y en la maquinaria institucional que permite la diseminación simbólica a todos los niveles de lo social:

El Estado es el resultado de un proceso de concentración de diferentes especies de capital, capital de fuerza física o de instrumentos de coerción (ejército, policía), capital económico, capital cultural o, mejor, informacional, capital simbólico, concentración que, en tanto tal, constituye al Estado en detentor de una suerte de meta-capital que da poder sobre las otras especies de capital y sobre sus detentores. La concentración de diferentes

especies de capital (que va a la par de la construcción de los diferentes campos correspondientes) conduce, en efecto, a la emergencia de un capital específico, propiamente estatal, que permite al Estado ejercer un poder sobre los diferentes campos y sobre las diferentes especies particulares de capital y, en particular, sobre la tasa de cambio entre ellas (y al mismo tiempo, sobre las relaciones de fuerza entre sus detentores). (Bourdieu, “Génesis y estructura” s/p)

En este sentido, el poder configura su propio campo (de batalla), ramificándose hacia terrenos aledaños relativamente autónomos: el de la ciencia, la literatura, la universidad, etc. con los cuales interactúa en un estilo *interpelativo* y bi-direccional, que funciona desde el poder hacia los campos de conocimiento y desde éstos hacia el poder. El poder es, en este sentido, un espacio *también* cultural y afectado por el *habitus*, en el cual circula el capital simbólico como articulador importante de conflictos, alianzas y negociaciones.¹²

Según algunos críticos, Bourdieu exagera la importancia de la violencia simbólica sobre otros elementos que se vinculan al poder del Estado, ofreciendo una versión pesadamente culturalista en la que se cree superar a Durkheim, Weber y otros en cuanto a la función y significado del Estado moderno.¹³ Para otros críticos, este sería no un exceso sino una de las ventajas de la obra del autor de *La distinción*: la de ofrecer una alternativa al Estado-centrismo de otras teorías que tienden a desconocer las formas diseminadas de poder que, sin estar centralizadas ni formalizadas como parte del aparato del Estado, regulan lo social a través de sus propios espacios de actuación y de sus propias, particulares estrategias.¹⁴

La teoría Bourdieu, por ser tal y no sólo una *crítica* de la cultura, provee una modelización de lo social que a pesar de su grado de abstracción revela muchas líneas convergentes con los proyectos que venimos analizando en la región andina, demostrando la existencia de una agenda común en los pensadores que estudian la modernidad, al menos en cuanto a los ejes principales del análisis de lo social. Esa agenda se orienta hacia la identificación de las fracturas que comprometen las supuestas totalidades de la modernidad y hacia el descubrimiento de las dinámicas (y no necesariamente de las dialécticas) que muchas veces rigen las interacciones sociales, sobre todo en áreas periféricas y en etapas de capitalismo avanzando, cuando los modelos anteriores, ligados a las nociones de nacionalismo e internacionalismo van descaeciendo, a medida que los impulsos de la globalización avanzan por un campo todavía ocupado por actores, instituciones y valores que fueron esenciales en la época precedente.

Notas

- 1 Tomado de Mabel Moraña (2914): *Bourdieu en la periferia. Capital simbólico y campo cultural en América Latina*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- 2 Remito aquí a los estudios reunidos por Moraña y Podestá en *José Carlos Mariátegui y los estudios latinoamericanos*.
- 3 Sobre estos procesos, muy estudiados por la sociología peruana, pueden verse por ejemplo los estudios de Quijano y Flores Galindo.
- 4 La noción de abigarramiento aparece en las obras de Zavaleta Mercado desde el comienzo aunque de manera más o menos dispersa, articulándose más en *Lo nacional-popular en Bolivia*.
- 5 “la revisión de la historia de la teoría crítica descansa ... sobre la noción de la diferencia cultural, no de la diversidad cultural. La diversidad cultural es un objeto epistemológico – la cultura como objeto de conocimiento empírico– mientras que la diferencia cultural es el proceso de enunciación de cultura como “conocible”, autoritativa, adecuada a la construcción de sistemas de identificación cultural. Si la diversidad cultural es una categoría de ética comparativa, de estética o de etnología, la diferencia cultural es un proceso de significación a través del cual las afirmaciones de la cultura o sobre la cultura diferencian, discriminan y autorizan la producción de campos de fuerza, referencia, aplicabilidad y capacidad. La diversidad cultural es el reconocimiento de contenidos y costumbres pre-existentes, mantenidos en un marco temporal de relativismo; da lugar a las anodinas nociones liberales de multiculturalismo, intercambio cultural y cultura de la humanidad. La diversidad cultural es también la representación de una retorica radical de separación de culturas totalizadas que viven incontaminadas por la intertextualidad de sus localidades históricas, resguardadas por el utopismo de la memoria mítica de una identidad colectiva única. La diversidad cultural puede aún emerger como sistema de articulación e intercambio de signos culturales en ciertos registros imperialistas de la antropología”. (Bhabha 155, mi énfasis).
- 6 Ver al respecto la polémica de Cornejo Polar con Ignacio López Soria, en la que se discute el tema de fragmentación vs. Totalidad y también las connotaciones ideológicas de la misma. Las objeciones de López Soria podrían servir también para orientar una aproximación crítica a las propuestas de Bourdieu en la medida en que la división de lo social en campos no recompone la idea de totalidad tal como ésta es pensada desde ciertas formas de concepción de la historia y de las dinámicas sociales.
- 7 Ver los artículos sobre Cornejo Polar incluidos en Moraña, *Crítica impura* y “Escribir en el aire, ‘heterogeneidad’ y estudios culturales”.
- 8 Por supuesto es vigente aquí la distinción conceptual que realiza Homi Bhabha entre los conceptos de diversidad y diferencia.
- 9 Ver de Cornejo Polar, aparte de los artículos citados en la bibliografía, el capítulo I de *Escribir en el aire*.

- 10 Bourdieu se interesa en el fenómeno de la migración desde sus años en Argelia. Observa particularmente las migraciones desde la Kabilia hasta Francia y los efectos de descolonización en las clases trabajadoras argelinas, así como las experiencias de trasplante poblacional y readaptaciones a diversos contextos culturales por las que atravesaban los pobladores desplazados.
- 11 “La presencia del pasado en este tipo de falsa anticipación del futuro realizada por el *habitus* es vista de un modo más claro, paradójicamente, cuando contiene el sentido de un futuro probable y cuando las disposiciones mal ajustadas a las posibilidades objetivas por el efecto *histéresis* ... son negativamente sancionadas porque el medio que encuentran es demasiado diferente de aquel al que están objetivamente ajustadas”. (*The Logic of Practice* 62, cit. por Hardy 135)
- 12 Consular en Swartz, principalmente el capítulo 5, “Bourdieu’s Analysis of the State”, 123-153.
- 13 Ver al respecto “Excessive Emphasis on Symbolic Violence” (Swartz 146-148).
- 14 Swartz indica, por ejemplo, refiriéndose a este tema: “Nonetheless, while is emphasis on the capacity of the modern state to monopolize symbolic power and violence is overstated and calls for more comparative testing, Bourdieu’s view of the state as a principal source of symbolic power and violence represents a useful corrective to those state-centric views stressing only the physically coercive and materiality of State power. It opens up for fruitful investigation a broader range of the effects of state power in the everyday lives of citizens.” (148).

Bibliografía

- Antezana, Luis H., “Dos conceptos en la obra de René Zavaleta mercado: sociedad abigarrada y democracia como autodeterminación”, en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/coedición/olive/07_antezana.pdf>.
- Bhabha, Homi (2006): “Cultural Diversity and Cultural Differences”, en B. Aschcroft, G. Griffiths, H. Tiffin (eds.), *The Post-Colonial Studies reader*. New York: Routledge.
- Bourdieu, Pierre (1988): *La distinción*. Madrid: Taurus.
- (1997): *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- (2002): *Campo de poder. Campo intelectual*. Tucumán: Montessor.
- Cornejo Polar, Antonio (1994): *Escribir en el aire. Ensayos sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.
- (1996): “Una heterogeneidad no-dialéctica: sujeto y discursos migrantes en el Perú moderno”, en *Revista Iberoamericana*, LXII, 176-177, 837-844.
- Hardy, Cheryl, “Hysteresis”, en Michael Grenfell (ed.), *Pierre Bourdieu. Key Concepts*. 131-148.
- Moraña, Mabel y Guido Podestá (eds.) (2009): *José Carlos Mariátegui y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: IILI/ Universidad de Pittsburgh.
- Quijano, Aníbal (2000): “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 201-246.
- Swartz, David L. (2004): *Culture and Power. The Sociology of Pierre Bourdieu*. Dordrecht-Boston: Kluwer Academic Publishers.
- (2013): *Symbolic Power, Politics and Intellectual. The Political Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zavaleta Mercado, René (1986): *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.

Ensayo 06

Mímica, carnaval, travestismo:
máscaras del sujeto en la obra de Sor Juana

Mímica, carnaval, travestismo: máscaras del sujeto en la obra de Sor Juana¹

De entre las múltiples simbolizaciones o metaforizaciones a que frecuentemente apela la interpretación, quizás sea la imagen de la máscara –y sus nociones derivadas: el carnaval, la mímica– la que mejor expresa la cosmovisión barroca, no tanto por la fácil introducción a los tópicos de la artificiosidad, el auto-ocultamiento y el engaño a los ojos, sino por la proposición de la problemática vinculación entre dos zonas de conflicto: el adentro y el afuera, separados y unidos por la magia del arte.

Desde un punto de vista filosófico, Gilles Deleuze propuso en su libro *Le pli: Leibniz et le Baroque* (1988) la idea del doblez o del pliegue como la imagen que captura el movimiento inherente a la estética barroca: el constante proceso que marca la tensión entre alma y materia, la fachada y el espacio cerrado, el arriba y el abajo.² El término *le pli* (*the fold* en la traducción al inglés) remite, en castellano, por extensión, a la idea de re-pliegue: ya no sólo el doblez sino el retroceso estratégico que vuelve a proponerse como avance, que se desdice de su direccionalidad para volver a proyectarse y des-plegarse. Para Deleuze, el barroco no es una esencia – mucho menos un simple “estilo” o cultura “de época” –sino una “función operativa” que consiste en pliegues infinitos cuya penetración requeriría un “criptógrafo” especialista–quizás a la manera de Borges– en enigmas, espejos y laberintos (1994: 3). A partir de las ideas de Wölfflin y Jean Rousset de que es precisamente el violento contraste entre el lenguaje exacerbado de las fachadas y la supuesta paz del interior lo que constituye el poderoso efecto de la arquitectura barroca, Deleuze sugiere que el barroco instaura una forma inédita de vincular “la espontaneidad del adentro y la determinación del afuera” (29).³ Mientras que la fachada barroca tiende a proyectarse violentamente hacia el exterior, “el interior cae sobre sí mismo, permanece cerrado, y tiende a ofrecerse a la mirada que lo descubre enteramente desde un punto de vista, *un pequeño ataúd conteniendo el absoluto*” (29).⁴

Estas consideraciones en torno a la estética barroca tienen especial relevancia en el caso americano, y particularmente en la estrategia discursiva que despliega la obra de Sor Juana, en cualquiera de sus formas genéricas. Si el constructo barroco se define principalmente por su opacidad, por el ocultamiento y relación parcial y ambivalente del sentido y del sujeto individual y colectivo que lo genera, donde la norma (la ortodoxia, el dogma, la autoridad) es constantemente confirmada pero también impugnada por estrategias transgresivas, innovadoras y reivindicativas, la obra de la monja mexicana es paradigma justamente de la tensión que une intimidad y espacio público, pensamiento y palabra, fe y razón, clausura y apertura hacia las contradicciones y desafíos del siglo.

Como Irving Leonard indicara, “*Hacer de la vida un drama y del drama vida* fue, en cierto sentido, un principio fundamental de la época barroca” (1974:174). La teatralidad es entonces, en sus más variadas formas, el montaje primordial a través del cual se expresa y visualiza el carácter proteico de la cosmovisión barroca. Las ideas de multiplicidad y movimiento (variedad, cambio, caducidad) no sólo llaman la atención sobre el carácter polifacético de una realidad siempre en huida sino sobre las formas provisionales –máscaras de la esencia– que se proponen para representarla. El sujeto barroco se pliega y se despliega a través del artificio, se repliega en su cosmovisión clasista, escolástica y nobiliaria, para avanzar, con más impulso, hacia las formas de la modernidad. De ahí que la ambivalencia ideológica, la dualidad cultural y el binarismo discursivo caractericen tan bien la labor del letrado barroco particularmente en contextos coloniales, donde la pertenencia a un área definida del saber, la política o la praxis cultural es siempre problemática y negociable.

Como mujer y monja, subalterna eclesiástica y “dueña de la letra” en los espacios controlados de la corte y el convento, Sor Juana ejerce todas las formas posibles de teatralidad, desde la creación de una “persona” extraordinaria pero verosímil a través del constructo autobiográfico, hasta el montaje polifónico y carnavalizado de los villancicos, desde las alegorizaciones que dan forma didáctica a la idea y la doctrina, hasta los seudónimos, retratos y enigmas que revelan y encubren al sujeto que los inventa. Pliegues, despliegues de una identidad individual, sectorial y genérica en proceso de autoconstrucción.

Si la autobiografía es, como se ha dicho, una de las más agudas formas de la ficción, es evidente que las cartas de Juana construyen una imagen polifacética, “histórica” aunque inescapablemente subjetivizada, que durante siglos ha desafiado y despistado a sus lectores. El proceso de selección fáctica y léxica, tanto como el manejo de estrategias retóricas y la construcción del destinatario (narrativo) de estos textos “privados” pero lanzados hacia la esfera pública, propone una auto-imagen que al tiempo que devela aspectos del sujeto que

la produce, escamotea ángulos y niveles que permanecen en un área metatextual no integrada, más que como subtexto, al discurso epistolar sorjuanino. Asimismo, la misma retórica utilizada principalmente en el género epistolar, muestra la mecánica y las paradojas del encubrimiento y la develación. La dinámica que relaciona conocimiento y discurso, conciencia y expresión de esa conciencia –“Decir que no se sabe, no saber decir, no decir que se sabe, saber sobre el no decir” (Ludmer 1985: 48)– utiliza la palabra como máscara que alternativamente vela y revela, pliega y despliega la identidad de quien ejerce.

Los textos de la carta de Juana entregan, en efecto, una mínima información biográfica, al tiempo que se extienden en aspectos que refuerzan el perfil intelectual de la monja. Son dominantes, por ejemplo, las alusiones a la precocidad, la vocación humanística, la fecundidad creativa y las persecuciones personales, pero nada se dice sobre los aspectos de la vida interior: el medio familiar y el conflicto causado por la ausencia del padre, la inserción en el medio cortesano, las etapas iniciales de la vida monástica, la relación con personajes significativos de la cultura virreinal, como Sigüenza y Góngora, por ejemplo.⁵ El énfasis en la propia excepcionalidad sigue, sin duda, el modelo formal del discurso hagiográfico, pero el enclave auto referencial problematiza la verosimilitud sugiriendo que la máscara textual esconde un rostro mucho más complejo e indescifrable del que nos revela la escritura.⁶

Las imágenes que Juana propone de sí misma se construyen, en efecto, siguiendo formas ya codificadas e integradas en la cosmovisión barroca. Maravall ha destacado, por ejemplo, la vigencia del tópico del *contemptu mundi* –tan presente en el *Leviathan* de Hobbes como en *El crítico* de Gracián, ambos de 1651– como uno de las más presentes en el barroco español (1983: 328). La idea del individuo como ser agónico, en constante conflicto consigo mismo así como en permanente pugna con sus semejantes nutre los sentimientos de desconfianza del mundo así como los discursos de autodefensa y lo que Maravall llama “la estética de la crueldad”, que autores como María Zayas desarrollan para apoyar la reivindicación de la mujer dentro de la sociedad de la época (336). La pugna consigo misma y contra el mundo es una de las constantes que recorren el discurso de Juana. Así se refiere, en la carta al Padre Núñez, a ese “tan extraño género de martirio” a que la someten la censura de la comunidad y del Poder:

¿Qué más castigo me quiere Vuestra Reverencia que el que entre los mismos aplausos que tanto se duelen tengo? ¿De qué envidia no soy blanco? ¿De qué mala intención no soy objeto? ¿Qué acción hago sin temor? ¿Qué palabra digo sin recelo? (Tapia Méndez 1986: 17)

El tema se retoma numerosas veces en la *Respuesta* cuando menciona su actitud frente al conocimiento y la creatividad: “Rara especie de martirio donde yo era el mártir y me era el verdugo” (Sor Juana 1985: 834) jugando nuevamente con la multiplicidad de posiciones del sujeto y el tópico del autocastigo. Este arraigo del constructo biográfico en modelos que son parte de la cosmovisión barroca, en nada minimiza, por supuesto, el drama de época que efectuó tan medularmente la vida y la obra de Juana. Sirve para explicar, sin embargo, muchas de las formas que asume su teatralización, es decir, las modalidades utilizadas para la conceptualización y representación de la experiencia personal a través de la escritura.

Las múltiples máscaras del constructo autobiográfico proponen así a Juana, alternativamente, como niña precoz, prodigio juvenil, *rara avis* de la cultura novohispana, víctima de los ataques de sus contemporáneos, favorita de mecenas virreinales, verdugo de sí misma, heroína del saber y finalmente mártir ante el Poder. A todas estas imágenes, que constituyen ya un punto neurálgico en todo intento de reconstrucción del imaginario colonial novohispano, se superponen otras, en las que no es ya la peripecia individual sino la apariencia misma de Juana la que cambia de forma, como si ella misma fuera presentando en escena *dramatis personae* que representan aspectos de una totalidad sólo apresable fragmentaria y simbólicamente.

Jean Franco ha indicado que en la definición de diferentes posiciones enunciativas, al asumir o conferir voces a personajes de los más variados tipos y sectores sociales, el discurso de Sor Juana adquiere “una movilidad simbólica que le permite cambiar de género, de clase, y de raza” (1989: 29). Respecto al cambio de género sexual, las referencias a su proyecto de vestirse de hombre para poder asistir a la universidad, así como –en otro plano– la construcción de un sujeto lírico masculino –“Yo no dudo, Lisarda, que te quiero/ aunque sé que me tienen agraviado” (Sor Juana 1985: 150)– ha dado pie a teorías acerca de la “masculinización” de la monja, o a lo que Paz llamara su “travestismo simbólico” ensayado también, en sentido inverso, en el disfraz del gracioso Castaño, quien se viste de mujer en *Los empeños de una casa*. Aunque el simbólico o ficcional “cambio de sexo” tiene diverso sentido en los tres casos, sirve para ilustrar el caleidoscópico proceso de invención y recomposición de imágenes a que apela constantemente la escritura de Sor Juana. Como señala Franco, la ficcionalización del Yo, tanto como los recursos de la alegorización son “máscaras necesarias” para la construcción de la subjetividad de la mujer como sujeto autorial y la apertura de formas alternativas de autorización discursiva no previstas dentro de la compartimentada política cultural de la colonia (1989: 29).⁷

Evidentemente, la monja no sólo apela a distintos sistemas simbólicos para definir su posicionalidad con respecto al Poder (ibíd...: 25) sino que juega

con convenciones y prejuicios para explorar el lugar del sujeto en el imaginario de la época, confirmando en este sentido la tesis de Rousset: “el hombre [en este caso la mujer] del barroco piensa que disfrazándose se llega a ser uno mismo; el personaje es la verdadera persona; el disfraz es una verdad. En un mundo de perspectivas engañosas, de ilusiones y apariencias, es necesario un rodeo por la ficción para dar con la realidad” (Maravall 1983: 408). De ahí que el mismo Yo que se repliega en las fórmulas de modestia afectada y sobrepujamiento, o se oculta detrás de los ropajes de la reticencia, la paradoja o el silencio estratégico, se despliega y pluraliza, en un movimiento complementario, a través de los *alter egos* que permiten trascender y afirmar los parámetros de lo individual.

Como indica Franco, “cada una de estas diferentes posiciones enunciativas constituye un movimiento dentro de un particular sistema de reglas, con un efecto frecuentemente desestabilizador –ya sea porque la voz enunciativa que tiene un determinado género hace la mímica de las convenciones hasta el punto de la parodia, o porque saca las diferenciaciones genéricas fuera de las reglas del juego, deshaciendo así la aparentemente natural asociación del hombre con el Poder” (1989: 29). Si los espacios de corte y convento son alternativas complementarias en el proyecto de llevar a cabo una praxis cultural, también las convenciones genéricas de hombre y mujer son alterables en la prosecución de un fin –la búsqueda del conocimiento– para el cual las diferencias sexuales deberían ser irrelevantes. El carácter reivindicativo o integrador del proyecto criollo va constituyendo así, al redimensionar recursos y modelos entregados por la tradición, un horizonte utópico que guía la creatividad colonial impugnando las fronteras genéricas y sectoriales.

Al contestar a la travestida carta del Arzobispo de Puebla, que a través del seudónimo Sor Filotea insta una provisoria y ficcional igualdad en la polémica sobre el saber y la creatividad femenina, Sor Juana superpone a la identidad de Fernández de Santa Cruz, receptor de su “Carta respuesta”, la imagen ficcional que él propusiera a través del nombre falso, adaptando su retórica a los dos niveles jerárquicos y genéricos (obispo/monja; hombre/mujer), en un calculado y finísimo ejercicio discursivo que demuestra que frente a las “razones” del intelecto el sexo es finalmente irrelevante, tanto en el emisor como en el destinatario.⁸

Esta ficcional y estratégica masculinización de la voz autorial es un intento de explorar los resquicios de penetración discursiva e institucional en la cultura de la época y desafiar el monopolio creativo e interpretativo reservado a determinados sectores. De la misma manera, el hábito eclesiástico es, en este sentido, disfraz o máscara –“pliegue– de la subjetividad femenina en el intento por legitimar y posibilitar el acceso al conocimiento, vedado a la mujer. Una

de las pocas frases rescatables que el guión de la película *Yo, la peor de todas* de la directora argentina María Luisa Bemberg pone en boca de Juana expresa esa exploración transgresiva a través de fronteras genéricas y convenciones sociales: “Como no pude vestirme de hombre, me vestí de monja”.

En el caso de *Los empeños de una casa* (Sor Juana 1957: 3-184) el cambio de roles es múltiple: Doña Ana es una especie de “Don Juan con faldas”, Leonor es caracterizada por su afición al conocimiento, privilegio masculino, Castaño se transfigura al vestirse de mujer ante los ojos del público y exponerse al asedio de los hombres confundidos por su disfraz.⁹ El recurso típicamente barroco, el teatro dentro del teatro, ilustra sobre las infinitas máscaras sociales que el individuo adopta en el afán proteico de re-presentarse a través de la mutación y la transfiguración, pliegues y repliegues de una interioridad conflictiva que desafía la convención del signo cultural mostrando su transitoriedad y relativismo. La casa, transformada en espacio lúdico y carnavalizado, es el ámbito en el que se dislocan las pautas que aseguran y regulan el lugar del individuo, sus conductas y opciones (Franco 1989: 26). La máscara, entonces, más que ocultar al ser, lo proyecta hacia afuera, hacia una zona de juego, riesgo y vértigo que relativiza las certezas y teatraliza la condición social de sujetos que detentan identidades conflictivas.

La pluralización de máscaras del Yo se efectúa también a través de la construcción de personajes literarios y de la recuperación de mitos clásicos que permiten la transferencia del conflicto personal hacia la esfera simbólica de la representación literaria. Faetón, en el Sueño (1988: 335-359), parece concentrar todo el afán de Juana en la búsqueda del conocimiento, al igual que Leonor, en *Los empeños de una casa* cuenta, en las estrofas en que refiere su afición al estudio y la fama alcanzada, la propia peripecia de Juana en términos no exentos de juguetona vanidad.¹⁰ De forma similar, en las imágenes provistas por algunos retratos y poemas líricos se ha visto una proyección de la subjetividad de la monja, llegando a interpretarse, por momentos, el discurso poético como confesional.¹¹ El constructo biográfico se ha visto así como superpuesto o infuso en la construcción poética: doble mediatización –doble pliegue– del yo que se proyecta hacia la esfera pública a través de la escritura.¹²

De la misma manera que el yo se autoconstruye y se transfigura constantemente en diversas imágenes, también el destinatario de los textos es construido a través de recursos de teatralización. En la “Carta al Padre Núñez” por ejemplo, por medio de la utilización de la retórica forense se desestabiliza al receptor del texto alterando, a través del discurso hipotético, su posición de autoridad, al sugerir un transgresivo cambio de investiduras en el imaginario tribunal que ha colocado a Sor Juana como acusada por aceptar encargos literarios:

Ahora quisiera yo que Vuestra Reverencia con su clarísimo juicio, se pusiera en mi lugar, y consultara, ¿qué respondiera en este lance? ¿Respondería, que no podía? Era mentira. ¿Qué no quería? Era inobediencia. ¿Que no sabía? Ellos no podían mas hasta donde supiese. ¿Que estaba mal votado? Era sobredescarado atrevimiento, villano, y grosero desagradecimiento a quien me honraba con el concepto de pensar que sabía hacer una mujer ignorante lo que tan lucidos ingenios solicitaban. Luego no pude hacer otra cosa que obedecer (Tapia Méndez 1989: 17).

El confesor abandona, en esta hipotética transmutación de funciones, el lugar del fiscal, y pasa a ocupar el del acusado y el del juez, viéndose, ante la lógica de la argumentación, obligado a absolver. Máscaras del sujeto que revitalizan el lugar del poder y teatralizan el conflicto personal colocándolo más allá de la esfera privada, en el dominio de las instituciones y ante el juicio de la comunidad integrada como testigo, juez y parte en el debate sobre el conocimiento.¹³

En otras formas literarias más directamente teatralizadas, la creación de personajes que alegorizan la escena colonial –como en las loas y autos sacramentales– o que dialogan –como en los villancicos– con voces que reproducen el habla de los distintos sectores y razas que componen la sociedad novohispana, presenta un escenario muy diversificado en el que, lúdicamente, la imagen de la polis barroca se fragmenta y pluraliza. En los villancicos, a través de la mímica y la parodia el discurso literario hace énfasis en lo excéntrico, y la voz autorial se transfigura en dialectos, tonos y mensajes que recorren una gama que va de lo festivo y burlesco hasta lo alegórico y doctrinal. Como en el caso de las cartas, en la lírica o en la comedia, la voz autorial se expresa veladamente –paródicamente– a través de las voces ficticias, en una ventriloquia que al tiempo que asegura el lugar del sujeto emisor, le permite una proyección simbólica a través de voces que canalizan un discurso transgresivo, de reivindicación del marginado e impugnación de la autoridad.¹⁴ Como ha indicado Franco, Sor Juana era perfectamente consciente de que en la época “escribir era escribir desde una institución. Las únicas respuestas posibles eran la parodia y la mímica” (1989: 43).¹⁵

La teatralidad no es, entonces, un recurso aleatorio dentro del amplio decorado del discurso barroco, ni se restringe al espacio acotado de la dramatización o la comedia. Es, más bien, la estrategia y el impulso esencial del individuo –“peregrino del ser” como quería Gracián (en Maravall 1983: 367)– que se busca a sí mismo detrás pero también delante de la máscara, que repliega y despliega sus diversas imágenes mientras construye individual y colectivamente la utopía de la modernidad.

Notas

- 1 Tomado de Mabel Moraña (1998): *Viaje al silencio: exploraciones del discurso barroco*. México: UNAM.
- 2 La traducción al castellano de citas que aparece en el campo de este trabajo es mía. En las notas se mantendrá la versión inglesa.
- 3 Deleuze atenúa la consideración de Wölfflin acerca de “la serena paz del interior” indicando que “he may be misled in thinking that the excess of inner decoration ends up by jostling the contrast, or that the absolute inside in itself is peaceful”, plegándose más bien a la idea de Rousset de que la decoración barroca amenaza con hacer “explotar” el interior (29).
- 4 En la cita de Deleuze, la frase en cursiva corresponde a Rousset, *La littérature de l'âge baroque en France*. Del mismo Rousset, ver también *L'intérieur et l'extérieur*, en el cual también se basa Deleuze.
- 5 Respecto a este punto indica Jean Franco, por ejemplo: “Critics have generally read these autobiographical sections of the letter [“Carta Respuesta a Sor Filotea”] as the unmediated voice of Sor Juana. But if it is autobiography, it leaves in silence many important areas of the life –her illegitimacy, her years at court, her reasons for leaving the Carmelite order which she had entered briefly in 1667” (1989: 47). A este aspecto de las cartas de Sor Juana, se ha referido también Frederick Luciani en la ponencia presentada en el simposio “Sor Juana Inés de la Cruz and Her Worlds” (CUNY, 27-28 de abril, 1995).
- 6 Según Jean Franco, Sor Juana claramente se desvía del modelo provisto por las vidas místicas al asociarse con la tradición de mujeres letradas, aunque parodia ese mismo modelo por ejemplo en la referencia a las etapas tempranas de su vocación y a los obstáculos que debió vencer para llevarla a cabo (1989: 46).
- 7 Josefina Ludmer se ha referido a “las tretas del débil” para aludir a las estrategias usadas por Sor Juana desde su posición de subordinación. Respecto a la “Respuesta”, Ludmer señala: “El gesto del Obispo, que se disfraza de Sor Filotea de la Cruz para escribir a Juana, es la transferencia a la carta del gesto de la publicación de la palabra del débil: él tapa su nombre-sexo para abrir la palabra de la mujer, y publica, dándole nombre, el escrito de Juana (ella, a su vez, dio la palabra a los indios en sus poemas)” (1985: 51).
- 8 La adopción de la voz masculina no significa, de todos modos, un real acceso al Poder, que continuaba siendo privilegio del hombre en la sociedad de la época sino una transgresión discursiva, una exploración literaria (simbólica) de las fronteras culturales. Como indica Franco con respecto al seudónimo adoptado por Fernández de Santa Cruz “male may represent an entire institution while female is never more than an individual. Even as transvestite the Bishop still wields male authority under female

guise. He had not become not male by exercising this fictional disguise. Sor Juana, on the other hand, could mimic a male voice but would never be invested with real power” (1989: 43).

- 9 Sobre la transfiguración de Castaño cfr. Rivers (1971). Sobre los antecedentes del recurso del disfraz femenino y su relación con el tema de la marginalidad en *Los empeños de una casa* cfr. Rabell (1993). Sobre la cuestión del género en el teatro de Sor Juana cfr. Merrim (1991).
- 10 Según Paz, el discurso epistolar (la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*) y el poético se encuentran en el caso del *Sueño*, ya que en ambos se expresa, en códigos distintos, la atormentada subjetividad de la monja. Como indica Paz, “la coincidencia entre *Primero Sueño* y la *Respuesta* es perfecta” (1983: 499). Para Paz, en el *Primero Sueño*, Sor Juana misma se reparte en diversas imágenes: “en tres figuras se vio Juana Inés: en la pitonisa de Delfos, en la diosa Isis y en el joven Faetón. Las tres imágenes están enlazadas con las letras y el conocimiento: la doncella de Delfos es inspiración, Isis es sabiduría y Faetón es el ansia libre de saber” (505). Asimismo, “la intelectual que reúne el amor al saber y la osadía: la razón y el ánimo. En seguida, porque representa a la libertad en su forma más extrema: la transgresión” (504).
- 11 Sobre el tema del género sexual y la voz lírica en la obra de Sor Juana cfr. Bergmann (1990).
- 12 Sobre el tema del retrato, la identidad criolla y los tópicos barrocos del engaño/desengaño cfr. Clamurro (1986).
- 13 Respecto a la estrategia argumentativa de la “Carta al Padre Núñez” o “Carta de Monterrey” cfr. Moraña (1990).
- 14 Según Franco “Her sets of religious villancicos, many written in the various dialects of Mexico, suggest her ideal view of Empire as a prefiguration of the City of God which all races would find a place” (1989: 51). Sobre la idea de “vetriloquia” en Sor Juana cfr. Merrim (1991).
- 15 Sabat-Rivers ha estudiado los villancicos incorporando la noción bajtiniana de dialogismo y carnavalización. Acerca de los villancicos donde Sor Juana usa el náhuatl (lengua que en gran parte del público de las fiestas religiosas desconocía), indica Sabat-Rivers que en estas “composiciones en clave, se establece un diálogo transgresor entre la cultura del poderoso y la del sometido que lo relaciona con la parodia: “In antiquity, parody was inseparably linked to a carnival sense of the world. Parodying is the creation of a *decrowning double*; it is that same *world turned inside out*. For this reason parody is ambivalent [Bajtin 127, cursiva es suya]” (1992: 195).

Bibliografía

- Bergmann, Emilie (1990): "Sor Juana Inés de la Cruz: Dreaming in a Double Voice", en Emilie Bergmann, Jeanet Greenberg, *et al. Women, Culture, and Politics in Latin American. Seminar on Feminism and Culture in Latin American*. Berkeley: University of California Press, 179-206.
- Clamurro, William H. (1986): "Sor Juana Inés de la Cruz reads her Portrait", en *Revista de estudios hispánicos*, XX, 1, 27-43.
- Cruz, Sor Juan Inés de la (1985): *Obras completas*. Prólogo de Francisco Monterde. México: Porrúa.
- (1957): *Obras completas*. México: Fondo de Cultura Económica, v. IV.
- Deleuze, Gilles (1994): *The Fold: Leibniz and the Baroque*, trad. Tom Conley. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Franco, Jean (1989): *Plotting Women. Gender and Representation in Mexico*. New York: Columbia University Press.
- Leonard, Irving A. (1974): *La época barroca en el México colonial*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Luciani, Frederick. "Anecdotal Self-Invention in the 'Respuesta a Sor Filotea'" (inédito).
- Ludmer, Josefina (1984): "Las tretas del débil", en Patricia González y Eliana Ortega (eds.). *La sartén por el mango*. Río Piedras: Ediciones Huracán, 47-54.
- Maravall, José Antonio (1983): *La cultura del barroco*. Barcelona: Ariel.
- Merrim, Stephanie (1991): "Mores Geometricae: The 'Womanscript' in the Theater of Sor Juana Inés de la Cruz", en Stephanie Merrim (ed.). *Feminist Perspectives on Sor Juana Inés de la Cruz*. Detroit: Wayne University Press.
- Moraña, Mabel (1990): "Orden dogmático y marginalidad en la Carta de Monterrey de Sor Juana Inés de la Cruz", en *Hispanic Review*, 58, 2, 205-225.
- Paz, Octavio (1983). *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rabell, Carmen R. (1993), "Los empeños de una casa: Una reescritura femenina de la comedia de enredo del Siglo de Oro español", en *Revista de estudios hispánicos*, 20, 11-25.
- Rivers, Elias (1971): "Indecencias de una monjita mexicana", en José Amor y Vázquez y A. David Kossoff (eds.), *Homenaje al Profesor William L. Fichter*. Madrid: Castalia, 633-637.
- Rousset, Jean (1953): *La littérature de l'âge baroque en France*. Paris: Corti.
- Sabat de Rivers, Georgina (1992): "Tiempo, apariencia y parodia: el diálogo barroco transgresor de Sor Juana", en *Estudios de literatura hispanoamericana. Sor Juana Inés de la Cruz y otros poetas barrocos de la colonia*. Barcelona: PPU, 179-206.
- Tapia Méndez, Aureliano (ed.) (1986): *Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su confesor. Autodefensa espiritual*. Monterrey: Impresora Monterrey.

Ensayo 07

Walter Benjamin y los micro-relatos de la modernidad en América Latina

Walter Benjamin y los micro-relatos de la modernidad en América Latina¹

Laboratorio de la modernidad y de la posmodernidad, prodigioso caos de dobles y de 'replicantes' culturales, gigantesco 'depósito de residuos' en que amontonan las imágenes y las memorias mutiladas de tres continentes- Europa, África, América-, donde se adhieren proyectos y ficciones más auténticos que la historia, la América Latina encierra en su pasado algo con lo cual afrontar mejor el mundo posmoderno en que nosotros nos estamos hundiendo
(Serge Gruzinski 215)

1. Lecturas

El *love affair* de los estudios latinoamericanos con la obra de Walter Benjamin no ha hecho sino intensificarse con el correr de las últimas décadas. Las razones que marcaron el inicio, a comienzos de los años setenta, de la “hora de Benjamin” o “fenómeno Benjamin”, como lo llamara Beatriz Sarlo, no son difíciles de rastrear. Las múltiples y con frecuencia libres aplicaciones del filósofo alemán a los “tiempos del Sur” -para tomar la expresión de Jesús Martín-Barbero (*Contemporaneidad...*)- conectan con la historia de un continente atravesado por dictaduras y crisis económicas, donde se tambaleaban las bases mismas tanto de los proyectos liberales como de sus más resistentes adversarios. Para entonces, América Latina evidenciaba el debilitamiento de las concepciones organicistas y unificadoras de nación, democracia y consenso, que habían articulado el proyecto republicano desde sus orígenes. Al mismo tiempo, se registraba un vaciamiento creciente de conceptos ligados al programa de la

revolución socialista, puesto en práctica en diversos puntos del continente, en las décadas posteriores a la Revolución Cubana. Ortodoxias de izquierda y de derecha cedían al impulso de una experiencia común que dejaba a la intemperie las heridas de una barbarie que partiendo de la violencia de la Conquista, actualizada en colonialismos diversos y reforzada en el programa modernizador, había hecho realidad la frase con que Benjamin abre su octava *Tesis sobre la Filosofía de la Historia*: “la tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de emergencia’ en que vivimos es la regla” (112).

Desde esa coyuntura, en años posteriores y en diversas comunidades de lectores, no fue difícil encontrar en la palabra enigmática y heterodoxa de Walter Benjamin un camino abierto, visionario y quizá premonitorio, capaz de proveer herramientas inéditas para la interpretación de una historia que no lograba levantar el vuelo por encima de las ruinas del pasado reciente. Más que una nueva vanguardia ideológica, América Latina reclamaba una hermenéutica creativa, capaz de vincular teoría y praxis, tradición, discurso y experiencia colectiva, desde un nuevo horizonte no prescriptivo, imaginativo, antidogmático.

Sin embargo, en muchos contextos latinoamericanos, las lecturas de Benjamin se vieron limitadas por entonces a una minoría iniciada. El periplo desde los tiempos azarosos del Sur hacia las alegorías, aforismos y propuestas cifradas del crítico alemán se dio como una especie de peregrinación hacia la Última Thule en la que cada grupo receptor buscaba y parecía encontrar en la prosa recóndita de Benjamin claves singulares que se adaptaban, casi mágicamente, a sus expectativas.

No será, sin embargo, hasta después de los ochenta cuando Benjamin será “re-descubierto” en América Latina de un modo más cabal, siguiendo los impulsos de la revisión que de su obra se realiza en Europa, en contextos que incluyen pero también exceden el marco de los *cultural studies*. En espacios latinoamericanos postdictatoriales o marcados por revoluciones fallidas, hondamente afectados por la caída del socialismo “real” y ante los impactos múltiples del neoliberalismo y la globalización que arrasan con las economías nacionales y aceleran el vaciamiento del Estado, el pensamiento benjaminiano germina en muchos casos con un sentido errático, y sin embargo oracular. Inserta en el “espíritu de la época”, la obra del alemán es reapropiada en el debate cultural como la portadora de un nuevo paradigma: el que propone un pensamiento nómada -diaspórico, según Martín-Barbero-in-disciplinado, que vive en los márgenes de las culturas oficiales y en el exterior de la academia, tematizando filosóficamente la experiencia del límite y del duelo. Desmitificador de los grandes principios de la racionalidad ilustrada y temprano deconstructor del occidentalismo y de sus estrategias

discursivas, Benjamín -héroe intelectual y mártir político- es para sus lectores latinoamericanos quizá antes que nada, el teórico de la violencia, el hermeneuta de la crisis. Finalmente, también es el modelo que desde los laberintos urbanos a la fotografía, del arte vanguardista a los monumentos de la alta cultura, permite aprehender el sentido de esa “guerra de las imágenes” que según Serge Gruzinski “tal vez sea uno de los acontecimientos mayores de este fin de siglo [el cual] disimulado en las trivialidades periodísticas o en los meandros de una tecnicidad hermética, abarca, más allá de las luchas por el poder, temas sociales y culturales cuya amplitud actual y futura aún somos incapaces de medir” (11-12).

Martín- Barbero ha indicado también que la apropiación latinoamericana de Benjamin se vincula a una de las características principales de ese autor: *la disolución del centro como método*, y la consiguiente apertura de horizontes dispares, fragmentarios, efímeros, desjerarquizados, donde las manifestaciones más insignificantes de la historia se conectan entre sí alegóricamente, de una manera oscura, como en la práctica de un alquimista o de un coleccionista (*Contemporaneidad...* 15-16). Ante la crisis de la gran narrativa de la modernidad y de la ideología del progreso, enfrentada a las consecuencias nefastas de una democracia para pocos, que se refugia -sistemáticamente- en la violencia de estado, los micro-relatos de la resistencia latinoamericana esconden para América Latina más “verdad” que las lecturas oficiales y totalizadoras de la historia, que las promesas del nacionalismo y las lógicas del capital globalizado. Benjamin propone una mirada oblicua que el pensamiento latinoamericano ha ensayado largamente: el ejercicio de “pasar por la historia el cepillo a contrapelo”, la sustitución del “tiempo homogéneo y vacío” por el “tiempo-del-ahora”, en cuya actualidad está cifrada una dialéctica que no tiene que ver con la necesaria continuidad de los tiempos, que “no es un decurso, sino una imagen, que nos asalta” y que por un instante relampaguea. Desarticulados los centros de poder y desprovistos de su aura los discursos legitimadores colonialistas y modernizadores, América Latina contempla su verdadero rostro heterogéneo, inescapablemente conflictivo, donde los márgenes revelan epistemologías alternativas que reclaman su derecho al re-conocimiento. Como José Omar Acha ha indicado, “un pensamiento dialéctico está permanentemente en conflicto con la metafísica de la totalidad” (47). Es justamente el drama de esta dialéctica sin síntesis, de este tropismo hacia una comprensión total que arma y desarma, y, calidoscópicamente descompone las narrativas en sus relatos, las identidades en sus afiliaciones, la historia en sus diversas, sucesivas y simultáneas actualidades, la ciudad en sus pasajes y en sus laberintos, es esta operación del desmontaje, donde cada acontecer es una cita, una ocurrencia

fugaz, una incidencia, lo que hace el pensamiento benjaminiano tan asimilable a la especificidad salvaje, irreductible, de América Latina.

La apropiación latinoamericana –periférica– de Walter Benjamin ha sido ya ensayada en estudios sobre el espacio urbano, en el que los diversos registros culturales luchan por insertarse en el cuerpo político, des-organizando en cada avance las distribuciones reguladas que distinguen el adentro del afuera, lo público de lo privado, lo revolucionario y lo tradicional, complicando sus límites y refuncionalizando sus interrelaciones. En el plano artístico, representacional, la obra de Benjamin ha iluminado incisivamente la relación entre arte y mercancía y los procesos de producción, reproducción y recepción del capital simbólico que atraviesa, en distintos registros, la trama social. En este sentido, la obra del filósofo alemán ha llamado la atención primariamente sobre el valor transformador del arte que promueve la creación de nuevos horizontes perceptivos. Ha promovido, también, el reconocimiento de una “estética del desecho” donde el residuo se presta a procesos de resignificación que subvierten el orden productivo y actúa como mediación en la emergencia de cristalizaciones identitarias que subvierten los principios de la circulación de bienes materiales y simbólicos dentro de la lógica neoliberal.

Sin embargo, al margen de estos “usos” del crítico alemán, hay sin duda, también, como Sarlo indicara, un uso “bárbaro” de Benjamin (Sarlo, *Siete ensayos*...90), que descubre en su prosa oracular las más diversas coartadas conceptuales para justificar la melancolía de la izquierda, celebrar la pérdida de identidades o discursos holísticos, y perpetuar el desencanto pos-revolucionario, pos-histórico, pos-ideológico. No en vano Benjamin ha sido llamado, entre tantas otras cosas, “taxonomista de la tristeza”. No hay duda tampoco de que la prosa “inmensamente citable” de Benjamin (Sarlo, *Siete ensayos*...49) ofrece la dudosa ventaja –y no sólo en América Latina– de permitir cumplir de una vez con toda la jerga culturalista de la posmodernidad, con toda la parafernalia conceptual de los *cultural studies*.

Me preocupa poco, sin embargo, la caracterización de esa “piratería bibliográfica” a que se han referido Beatriz Sarlo y, en su respuesta a “Olvidar a Benjamin”, José Omar Acha, en el debate de *Punto de Vista* de 1996. La cita libre no es, como estos críticos argentinos reconocen, una práctica que afecte solamente a la obra de Benjamin, y como el mismo Acha señala, esos usos espurios del autor alemán no son, en realidad, distintos –salvo, quizá, en la brillantez de los resultados– de los que el mismo Benjamin realizara en sus propios contextos de producción crítico-teórica. En su innovadora aplicación de la “Tecnología d la reproducción” cultural (Acha 48), Benjamin hace de sus propios textos un laboratorio conceptual, un *bricolaje* (Acha 46) donde se

ponen a prueba y se combinan, de maneras inéditas, pensamientos dispares, articulados de manera ecléctica y “salvaje”.

En épocas de fragmentariedad y desagregación identitaria, de tránsitos interdisciplinarios y migración de capitales, sujetos, proyectos, mientras se asiste a la porosidad de las fronteras (de cuya rigidez fuera, literalmente, víctima, el propio Benjamin), en un continente donde se viene defendiendo desde hace tiempo el derecho a la copia, la mímica y la traducción, el valor de las apropiaciones heterogéneas y la importancia del acceso democrático al capital simbólico, no creo que sea oportuno o legítimo erigirse en guardián del sentido, sobre todo con respecto a un autor que reivindicó para sí la inestabilidad y precariedad de los significados, como camino hacia una verdad siempre evasiva y efímera, en última instancia subjetiva, y aún así –o quizá justamente por eso– política, social.

2. Alineaciones

Quiero situar más bien en este “exceso del significado” benjaminiano la importancia de su recuperación latinoamericana y resaltar, entonces, el sentido –quizá debería decir la intuición– profundamente *política* que guía, a mi criterio, la recepción del crítico alemán desde la actualidad continental. En mi interpretación, la obra de Benjamin abarca primordialmente el ámbito donde lo cultural existe no sólo como una forma de lo *social* sino como el momento de su condensación simbólico-filosófica y de su proyección político-ideológica. Se ubica, justamente, en la intersección en que se cruzan relatos y discursos, teorizaciones y prácticas concretas, individuos singulares y multitudes, historias y narrativas, entendidos como la pluralidad de formas a través de las cuales se manifiesta lo *social* en su espontaneidad transgresora y anárquica, antes de su canalización institucional, en lo que comúnmente llamamos sociedad.

Creo, entonces, que el desciframiento del alegorismo benjaminiano intersecta el campo latinoamericano no por la necesidad de una validación teórico-filosófica para el análisis culturalista, sino por el camino de una búsqueda *política*, por la que América Latina trata de encontrarse con las raíces de su específica inserción dentro del panorama de la globalidad, y de explorar las formas –heterogéneas, periféricas, “salvajes”– de su existencia histórica. De repensar, en este sentido, alineada con la prosa paradójica e inestable del pensador alemán, la positividad de su “barbarie” originaria.

Propongo que es justamente la apropiación oblicua y heterodoxa del pensamiento benjaminiano, la ilustración misma del concepto que el crítico alemán enfatizara en varias de sus *Tesis* con respecto a la temporalidad de

la historia y a la relación entre pasado y *Jetztzeit* (el “tiempo-del-ahora”). Benjamin desarrolla la noción de la correspondencia (en el sentido baudelaireano) de *actualidades* procedentes de distintos momentos históricos y que el historiador materialista relaciona, como si se tratara de una alineación de planetas, cuya fraguada constelación ilumina aunque sea fugazmente el momento presente. Según la imagen utilizada por Benjamin, las estructuras más ocultas del pasado emanan sólo entonces la luz incandescente que relampaguea, como una chispa, sobre la oscuridad de la experiencia. Creo que buena parte de las lecturas latinoamericanas de Benjamin realizan con su obra una alineación asimilable a la que el crítico alemán esboza en su filosofía de la historia, buscando por las rutas de su heterodoxia, como propone Martín-Barbero, “descifrar la orfandad del presente”.

Como “teórico de la discontinuidad”, Benjamin se alinea con la heterodoxia gramsciana –de tan honda influencia en América Latina– en la interpretación de la resistencia de los oprimidos como una experiencia disgregada, intermitente, que se opone episódicamente a la unidad histórica de las clases dirigentes, negociando en cada caso los grados de su beligerancia con respecto a los discursos y praxis hegemónicos.

En el mismo sentido, el aspecto mesiánico y redencionista del crítico alemán evoca el pensamiento de José Carlos Mariátegui. Para citar sólo algunas de las correspondencias entre estos pensadores que compartieron (también con Gramsci) los años de la primera postguerra señalo aquí algunos de los puntos principales: la apropiación heterodoxa del materialismo dialéctico, la creencia en el mito como activador de dinámicas sociales, la proyección utópica desde un pasado estructurado menos como relevamiento de la historia que como discurso que intenta una restitución simbólica de los contenidos más *actuales* de la tradición, la valoración de la experiencia como matriz de la conciencia histórica, el cuestionamiento de los saberes académicos y las “tecnologías del conocimiento”, la desconfianza de los ideologemas liberales y (neo) colonialistas (nacionalismo, progreso, modernización) y de sus monumentos culturales, la renuncia a totalizaciones que revelan el carácter hegemónico de la trama ideológica, pero sin embargo la fe en una totalización posible, liberadora, la lucha, en fin, por la constitución de un pensamiento *diferencial* que re-conozca y respete la existencia del *Otro* revelando los límites de las identidades fraguadas desde y para el poder.

Pensar la discontinuidad de la historia implica en Benjamin una crítica a las ideologías tanto del *progresismo* como del *historicismo* que, como Pablo Oyarzún ha señalado, ofrecen, desde perspectivas análogas, versiones secularizadas de la salvación. Ya sea a través de la utopía del futuro o de la veneración del pasado, progresismo e historicismo introducen un *telos necesario*

hacia lo porvenir o una constante y también *necesaria* remisión hacia lo *ya sido*, produciendo así un vaciamiento del presente y evadiendo la potencialidad de la experiencia en aras de una concepción totalizante, atemporal y universalista de la historia. Benjamin descalfica la verdad de una historia universal, de una gran narrativa destinada a salvar, ante todo, la continuidad histórica, continuidad que sólo puede significar –advierte Benjamin desde los terrores del facismo– *el absoluto de la dominación*. Contrariamente, el filósofo alemán intenta fundar una filosofía de la historia que dé las bases para una *ontología crítico-política del presente*, entendido como “la dimensión dominante de la temporalidad histórica” (Oyarzún), una dimensión donde sujeto y tiempo coinciden en la conflictividad del sufrimiento y la culpa compartida pero también en la validación de la virtualidad revolucionaria que cada época lleva consigo. Este redimensionamiento temporal se aleja tanto del “pasado trunco” (conservador, retardatario) como de los dictámenes de una tradición tiránica (“el eco de las voces muertas”) para rescatar en las actualidades anteriores sólo sus “virtualidades pendientes”, aquellas que hablan con voces vivas al tiempo-del-ahora.

Desde los horizontes del neoliberalismo y ante el debilitamiento de la fuerza redentora por la que América Latina parecía viajar hacia la utopía del socialismo, en la necesidad de percibir, conceptualizar y experimentar un *afuera* de la globalidad, donde América Latina sea algo más que una cita en la experiencia de la modernidad occidental, la obra benjaminiana abre una ruta teórica para la revisión del pensamiento político y de la primacía que éste debe tener sobre la continuidad inerte de lo histórico (Wolfarth). Enfatiza, asimismo, la necesidad de replantear el problema de la verdad histórica y sus formas de representación, que reemplazan y muchas veces ocultan la singularidad de la experiencia y la caducidad de lo histórico. Finalmente, su concepto de discontinuidad permite visualizar el presente no como el devenir previsible de formas de dominación siempre referidas a las grandes narrativas del colonialismo o la modernidad, sino como el espacio recorrido por múltiples historias “menores” o micro-relatos en cuyas peripecias singulares se pueden rescatar epistemologías-verdades, agendas-alternativas a las dominantes. En definitiva, en las lecturas latinoamericanas Benjamin provee la teorización que permite explicar las irrupciones de lo histórico como intervenciones o interrupciones del proyecto de una modernidad homogenizante y excluyente. Sin celebrar la fragmentación como la forma apocalíptica de un presente sin utopía, sin ser, como Sarlo ha anotado, un apoloquista de la crisis, la posición benjaminiana habla *desde la destotalización* y *desde la crisis* contribuyendo teóricamente a la reformulación de subjetividades colectivas

y al replanteamiento de los debates que se articulan en torno a plataformas ideológicas y modalidades nuevas o recuperadas de *political agency*.

Analizando la alegoría del muñeco de Von Kempelen que ilustra la primera *Tesis sobre la filosofía de la historia*, Oyarzún reflexiona sobre las comillas con que Benjamin enmarca sus alusiones al materialismo histórico. Como indica el crítico chileno, las comillas distancian el concepto, lo enmarcan, separando las palabras de su entorno habitual. Las comillas se usan, señala Oyarzún, con un sentido profiláctico, que pone el nombre en cuarentena, para que el medio no lo contamine, ni el nombre contamine al medio en que se inscribe. Así, el nombre *materialismo histórico* se (p)reserva para la operación de vincular materialismo histórico y teología, o, –podríamos pensar– marxismo y mesianismo, ideología y utopía, ética y política. No me cuesta pensar en una reflexión latinoamericana seducida, en su relectura de Benjamin, por el paréntesis abierto por este distanciamiento estratégico, por una actualidad donde la comprensión de la historia existe en la frontera entre familiaridad y extrañeza, que Oyarzún nos recuerda, pensando en Gadamer.

En su aclamado *Empire*, Michael Hardt y Antonio Negri, otro marxista heterodoxo que escribe desde la cárcel italiana, en el libro que ha sido considerado por muchos como la reescritura del *Manifiesto Comunista*, presentan en un tono fuertemente alegórico y oracular –benjaminiano– la que parece una extensa y sofisticada tesis sobre la filosofía de la historia. Se plantea allí, en apretado análisis, la utopía del futuro del socialismo dentro del nuevo orden mundial. En muchos más momentos que en los explícitos, el pensamiento histórico-filosófico de Walter Benjamin puede rastrearse, alineado con la tesis del libro, pero en dos casos el crítico alemán es mencionado de manera expresa. La primera, cuando se alude al poder y papel de la multitud como los “nuevos bárbaros” que irrumpen y destruyen, pero con una violencia afirmativa, como respondiendo a la pregunta profética de Nietzsche. “¿Dónde están los nuevos bárbaros del siglo XX? Obviamente saldrán a la luz y se consolidarán sólo después de una tremenda crisis socialista” (Hardt y Negri 213). La segunda alusión invoca el misticismo redencionista de la segunda *Tesis sobre la filosofía de la historia* en la que los autores de *Empire* perciben una especie de “escatología secular, que ante el vaciamiento de los valores europeos posteriores a la Primera Guerra Mundial, trata de controlar la crisis con un mensaje que no puede escapar, sin embargo, a la fuerza de una dialéctica que ahora aparecía definida en términos completamente negativos.

Dice la segunda Tesis:

El pasado contiene un índice temporal que lo remite a la salvación. Hay un secreto acuerdo entre las generaciones pasadas y la nuestra. Hemos sido esperados en la tierra. A nosotros, como a las generaciones que nos precedieron, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la cual el pasado no tiene un derecho (78).

Lo que Oyarzún llamara el tono *post* de Walter Benjamin aflora en esta cita (el tono que desplaza el estilo crítico del discurso moderno pero habiendo interiorizado y controlado aquella crítica e incorporando la creencia en la posibilidad de *administrar* –regular, procesar– la experiencia histórica).

Hardt y Negri proponen, sin embargo, un nuevo materialismo: uno que niegue todo elemento trascendente, y constituya una radical reorientación espiritual, definiendo una posición ontológica situada afuera y contra todo posible residuo dialéctico. Una posición que resulte en la producción de nuevas formas de subjetividad y de agencia política. Creo que son estas potenciaciones del discurso benjaminiano las que hablan a América Latina, por la promesa de crear nuevas constelaciones heterodoxas que carguen de sentido político los desencantos de la post-modernidad. Son también estas virtualidades las que guían muchas de las lecturas que intentan concretar lo que Hermann Herlinghaus ha esbozado en sus estudios sobre Walter Benjamin: la posibilidad de pasar, auxiliados por el pensamiento transgresivo e in-disciplinado del filósofo alemán, de un análisis de las prácticas culturales a la definición de praxis políticas que dialoguen activamente con la conflictiva y heterogénea actualidad latinoamericana.

Nota

- ¹ Tomado de Mabel Moraña (2004): *Crítica impura*. Madrid: Iberoamericana.

Bibliografía

- Acha, José Omar (1996): “¿Olvidar a Walter Benjamin? (Historicidad e interpretación)”. *Punto de Vista*, 55, agosto, 43-48.
- Benjamin, Walter (1971): “Tesis de filosofía de la historia”, en *Angelus Novus*. Barcelona: Edhasa, 77-89.
- Gruzinski, Serge (2001): *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hard, Michael y Antonio Negri (2000): *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Martín-Barbero, Jesús y Hermann Herlinghaus (2000): *Contemporaneidad latinoamericana y análisis cultural. Conversaciones al encuentro de Walter Benjamin*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- Oyarzún, Pablo (1996): “Introducción”, en Walter Benjamin, *La dialéctica del suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile: Ediciones LOM/ARCIS.
- Sarlo, Beatriz (2000): *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Wolfarth, Irwing (1998): “The Measure of the Possible, the Weight of the Real and the Heat of the Moment: Benjamin’s Actuality Today”, en Laura Marcus y Lynda Nead (eds.), *The Actuality of Walter Benjamin*, London: Lawrence and Wishart, 13-19.

Ensayo 08

Borges y yo.
Primera reflexión sobre “El etnógrafo”

Borges y yo.

Primera reflexión sobre “El etnógrafo”¹

1. Interrogar a Borges como al oráculo de la conflictiva modernidad latinoamericana es uno de los gestos que más ha fatigado el campo de la crítica literaria durante buena parte del siglo XX. La obra del escritor argentino, situada en el pináculo de la “alta” literatura burguesa, ha resistido los embates de múltiples corrientes interpretativas, pre y post estructuralistas. Ha salido indemne, también, de los asedios transdisciplinarios y de las aventuras pseudofilosóficas inspiradas por la prosa enigmática y artificiosa del gurú porteño.² Pero su mirada “al sesgo,” su visión elaborada “a contrapelo” de propuestas canónicas, su condición desplazada con respecto a los grandes centros europeos y norteamericanos, fue pocas veces justamente evaluada. Críticos de la talla de Paul de Man y Michel Foucault, Harold Bloom, Gerard Genette e Italo Calvino, construyeron a partir –por no decir a expensas– de Borges la imagen consagratoria del gran alegorista de las mitologías que sustentan el occidentalismo moderno, pero sólo en algunos casos vieron también la de su más implacable y paradójico deconstructor. Sacrificaron en esa lectura autorreflexiva justamente el rasgo más distintivo del pensamiento de Borges: el de una alteridad que lo sitúa en los arrabales –más que en los márgenes o en la periferia– de los grandes sistemas, entendiendo así sus creaciones como si éstas hubieran surgido a pesar de su irrenunciable condición rioplatense, y no justamente a raíz de ella.³

Refugiada en su falsa modestia escrituraria, atravesada obsesivamente por un repertorio de tópicos, recursos y estrategias probados una y otra vez –siempre exitosamente– sobre públicos vastos y variados, la obra borgiana está ahora a la intemperie, sola frente a la iconoclasia antiesteticista de los estudios culturales, indefensa –podría pensarse– ante la teorización poscolonial, a expensas de la deconstrucción posmodernista.

No tengo la pretensión de ensayar aquí ningún gesto hermenéutico para intentar salvar a Borges de estos riesgos, que se merece tanto por la brillantez de su prosa como por la insolencia de sus declaraciones, fraguadas como parte de su ficción autobiográfica. Deseo solamente ofrecer aquí un ejercicio

excéntrico en el que un segmento de la escritura borgiana se desplaza de su espacio canónico para convertirse, vicariamente, en pretexto de una reflexión *otra*, acerca del estado actual de ciertos aspectos del debate latinoamericanista, y de sus precedentes. Borges y yo (pero es un yo retórico) nos situamos en una arena diferente o, mejor dicho, en la arena de la diferencia, en el “resto diferencial” que Silvia Molloy localizara en las *Letras de Borges* hace ya más de veinte años.

2. En el menú teórico que el debate postmodernista ha ofrecido a la voracidad disciplinaria figuran, entre los platos principales, el del descubrimiento del Otro y el de la relación Norte/Sur, como versiones recientes, corregidas y aumentadas, de polémicas que tuvieron lugar en otras épocas a propósito del tema del colonialismo, la identidad y la penetración cultural. Los fenómenos de migración humana, los nomadismos disciplinarios, las imposiciones cada vez más urgentes de un mercado diversificado de bienes materiales y simbólicos, ha empujado procesos de conceptualización y apropiación de todo lo que excede los espacios propios y más cercanos de identificación cultural, volcando la atención hacia una ajenidad que se intenta conquistar teóricamente, desde diversas posiciones. Nociones como multiculturalismo, subalternidad, hibridación, heterogeneidad, han sido ensayadas como parte de proyectos teóricos que intentan abarcar el problema de la diferencia cultural como uno de los puntos neurálgicos del latinoamericanismo actual.

Sin embargo, pronto se ha hecho evidente que la simple postulación del registro diferencial no hace, en muchos casos, sino invertir el esencialismo que caracterizara al discurso identitario de la modernidad en distintos momentos de su desarrollo. Como Ernesto Laclau advirtiera, el imaginario intelectual de la izquierda ha estado con frecuencia perseguido por la tentación de reemplazar en un gesto, no exento de populismo ético, “el sujeto trascendental por su otro simétrico [...] reinscribiendo así las formas múltiples y no-domesticadas de la subjetividad en una totalidad objetiva” (Laclau 93). La romantización de la alteridad, la absolutización de la otredad como lugar de un privilegio epistemológico reconocido casi como una concesión compensatoria, son algunas de las avenidas por las que se ha orientado este proceso de apropiación conceptual en las últimas décadas.

Para evitar los riesgos y excesos de estas estrategias, se ha recurrido al concepto de “posiciones de sujeto” el cual resulta, como Laclau explica, relativamente útil aunque insuficiente para captar el sentido de la Historia como totalidad. Para ser entendida como tal, ésta requiere de la existencia de un sujeto capaz de organizar experiencia y discurso para llegar al “conocimiento absoluto” –es decir, a la comprensión del sentido último– de procesos totales.⁴ En muchas teorizaciones, sin embargo, podría alegarse que la reformulación de la dinámica entre identidad y alteridad se basa justamente en la crisis de la idea de totalidad histórica, y en su sustitución por el conjunto de micro-historias o historias “menores” abarcables, ellas sí, desde posiciones de sujeto

variables ya acotadas.⁵ Sin embargo, ninguna de las dos postulaciones elimina la problemática que obliga a repensar, en el contexto de las crisis de las ideologías y predominio neoliberal, las relaciones entre universalismo y particularismo. La vinculación entre estos dos aparentes extremos del espectro epistemológico son, evidentemente, centrales al debate sobre las posibilidades de un proyecto verdaderamente democrático en el contexto de la globalidad, donde se replantean cuestiones vinculadas a las asimetrías de poder y al ejercicio de las hegemonías tanto a nivel local como planetario.

¿Cómo recuperar, entonces, una temporalidad histórica amenazada por la preeminente espacialización y agresiva inmediatez de los fenómenos sociales sin una dimensión diacrónica e integrativa, donde los diversos fenómenos se comprendan como parte de una totalidad? ¿Cómo encontrar sentido a agendas locales o regionales y a particularismos sectoriales sin hacer referencia a un discurso universalista que abarque niveles racionales y relacionales de sensibilidad colectiva, discursos sobre derechos humanos y utopías de bienestar comunitario, por ejemplo, que puedan ser comunicados y compartidos no ya para lograr consenso en un nivel abstracto y sobredeterminante, sino para “organizar el conflicto” a nivel colectivo, como sugería José Joaquín Brunner?⁶ Para acotar más estas preguntas, que atañen al lugar del particularismo en debates actuales sobre globalidad y multiculturalismo, podemos preguntarnos también: ¿es posible una representación del otro o una teorización de la diferencia que no esté afectada, de alguna manera, por esas asimetrías de poder? ¿Es la otredad el dispositivo –el subterfugio– a partir del cual el sujeto de la modernidad se reinscribe dentro del horizonte escéptico de la posmodernidad refundando y refuncionalizando su centralidad como constructor/gestor/administrador de la diferencia? ¿Puede escuchar ese sujeto al otro y encontrar el lenguaje –la representación simbólica– a través de la cual comunicar ese conocimiento?

3. No voy a recurrir ni al expediente de la muy mentada “universalidad” de la literatura borgiana, ni al posible sentido oracular o premonitorio de su prosa, también enfatizado por quienes vieron en su obra una especie de anuncio de crisis inminentes de los mismos paradigmas que esa obra confirmaba. Quiero apoyarme, más bien, en el carácter “orillero” de su literatura, el mismo que Beatriz Sarlo elaborara en las conferencias que ofreciera en la Universidad de Cambridge, en 1992, y de las que surgiera una de las mejores aproximaciones que se han hecho al escritor argentino: *Borges, un escritor en las orillas*.⁷ Así, invocar a Borges supone una reflexión implícita sobre las continuidades y rupturas entre modernidad y posmodernidad, tanto como una evaluación de las interrelaciones complejas entre literatura y estudios culturales, estética y teoría de la cultura.

Podría decirse, sin demasiado riesgo –aunque quizá esto suene como un oxímoron– que “El etnógrafo” es un texto menor dentro de la cuentística borgiana. Muchos de los estudios dedicados a la prosa del escritor argentino

apenas mencionan o simplemente pasan por alto este relato que fuera, de alguna manera, relegado por el propio autor al publicarlo como parte de un conjunto reducido y heterogéneo de textos en 1969, el año antes de que viera la luz *El informe de Brodie*.⁸

El cuento se refiere a la aventura epistemológica de un estudiante de antropología, Fred Murdock, quien pasa más de dos años en una reserva indígena al oeste de los Estados Unidos donde intenta recoger datos para su tesis universitaria. Luego de familiarizarse con la cultura y aprender el idioma, Murdock pasa por “ciertos ejercicios de índole moral y de índole física” (II, 356) y el sacerdote de la tribu termina por revelar “su doctrina secreta”. Murdock regresa a la ciudad, donde anuncia a su profesor que se encuentra en posesión del secreto pero que no piensa revelarlo, con lo cual termina su carrera académica. Según el estudiante, lo más valioso del secreto son los caminos que lo condujeron a él, y la universalidad del conocimiento adquirido, que vale, según Murdock, “para cualquier lugar y para cualquier circunstancia”. El relato, de escasas dos páginas, termina informando al lector que “Fred se casó, se divorció, y es ahora uno de los bibliotecarios de Yale” (II, 357).

En el prólogo a *Elogio de la sombra*, donde aparece incluido el relato que nos ocupa, Borges menciona, como parte de sus “astucias” literarias, el haber aprendido a “simular pequeñas incertidumbres” (II, 351) y “El etnógrafo” ejemplifica bien este recurso. El cuento gira en torno a la supuesta existencia del secreto de Murdock, que no llega a conocerse, sobre el fenómeno de creencia por el cual el lector acepta la veracidad de las versiones múltiples que mediatizan la historia que finalmente llega al narrador.⁹ En todo caso, lo que importa señalar es que el cuento se mueve, en toda su estructura, en el entre-lugar que conecta una serie antitética: civilización/primitivismo, ciudad/pradera, pasado/presente, secreto/comunicación, conocimiento institucionalizado/saber empírico, oralidad/escritura, experiencia/discurso, etc.¹⁰ La espacialización del conflicto y la distribución compartimentada de zonas de saber: el espacio de la identidad y el espacio del otro, el lugar del narrador y el lugar del lector, cuestiona, como un *mis en abime*, la noción moderna de temporalidad y la concepción de la historia como un *continuum* progresivo y totalizador cruzado por interrelaciones en las que se vinculan subjetividades, racionalidades y discursos. Borges trabaja primordialmente en el *entre-lugar*, pero sin hacer énfasis en él solamente como *zona de contacto* e intercambio productivo, sino en tanto momento de interrupción, desarticulación y fractura entre visiones y versiones del mundo que se tocan apenas, provisoriamente, en un momento determinado y bajo condiciones excepcionales. De acuerdo a la racionalidad iluminista que la obra de Borges testimonia incansablemente, el relato no niega la posibilidad del conocimiento intercultural. Pero aborta, con el recurso del secreto, su desciframiento y diseminación, ya que como sugiriera Doris Sommer, lo más importante es la existencia y anuncio del secreto –ese “resto diferencial” entre el yo y los otros– no su revelación.¹¹ No me interesa aquí, sin embargo, explorar el expediente de la reticencia en sí

mismo o como parte de una poética de la otredad, sino analizar la solución “orillera” de Borges, su concepción y elaboración de la noción de frontera en relación con el tema de la comunicación y comunicabilidad de saberes locales, o sea la relación entre experiencia, conocimiento y lenguaje en el dominio de la diferencia.

4. Como Sarlo advirtiera, a pesar de su indudable perfección formal y su innegable originalidad –o quizá justamente por ellas– “la obra de Borges tiene en el centro una grieta”(Sarlo, Borges...13) y es justamente ese lugar de la ruptura y eventualmente –como Sarlo sugiere apoyada en Deleuze– ese lugar del *pliegue* el que me interesa analizar. “El etnógrafo” no constituye, a mi juicio, una reflexión sobre la identidad o sobre la otredad, como extremos del espectro de la subjetividad individual o colectiva, sino sobre el problema de la mediación. Si el motivo del viaje instala al personaje –y a la problemática misma del relato– en el *no lugar* del tránsito y la desterritorialización, los ejercicios físicos y morales que debe atravesar el etnógrafo como parte de su iniciación, y la misma familiarización con la cultura indígena enfatizan ese desplazamiento, como si un viaje se emprendiera en el interior de otro, y el lector asistiera, desde la fijeza de su posicionalidad receptora, a ese distanciamiento progresivo. Pronto el lector descubre que la frontera no es sólo la marca que señala un “lugar antropológico”; es también un límite interno, cuya existencia se registra en la memoria colectiva y en la genealogía individual, la franja resistente que separa y vincula pasado y presente, civilización y cultura “natural”, conocimiento académico, institucionalizado, y saberes locales. El narrador de “El etnógrafo” nos sugiere esa casuística de la actualización de instancias anteriores de la biografía individual en un presente habitado por sus fantasmas: un antepasado de Murdock “había muerto en las guerras de la frontera; esa antigua discordia de sus estirpes era un vínculo ahora” (II,355).

Pero por encima de esta sugerida linealidad, la frontera se impone como demarcación y como límite. A partir de entonces, el relato se juega en el terreno de la transgresión, y en la necesidad de definir el afuera de la subjetividad. Murdock comienza el descenso del héroe por diversas etapas de iniciación e interiorización en el mundo del *otro*:

tenía que lograr que los hombres rojos lo aceptaran como uno de los suyos [...] Más de dos años habitó en la pradera, entre muros de adobe o a la intemperie. Se levantaba antes del alba, se acostaba al anochecer, llegó a soñar en un idioma que no era el de sus padres. Acostumbró su paladar a sabores ásperos, se cubrió con ropas extrañas, olvidó los amigos y la ciudad, llegó a pensar de una manera que su lógica rechazaba (II, 356).

La frontera entre el yo y los otros es una franja inestable, donde las identidades se desestabilizan. El relato sugiere apenas el escándalo del orden perturbado, atravesado por las intromisiones de una razón inoportuna e ineficaz,

que emprende una vez más la búsqueda utópica de totalización y de armonía imposible, a través de una aventura intelectual destinada al fracaso y la melancolía. Es el lugar del pliegue, la zona de peligro entre dos superficies que se encuentran para confirmar los límites de la alteridad.¹²

5. Para el momento en que Borges escribe “El etnógrafo” la antropología moderna se encuentra en un proceso de fuertes transformaciones. La tradición abierta por la obra del antropólogo polaco Bronislaw Malinowski, quien publicara sus *Argonauts of the Western Pacific* en 1922, se quiebra definitivamente con el avance de la antropología estructural, representada fundamentalmente por las obras de Claude LéviStrauss, particularmente por *Tristes Tropiques* (1955), que se divulga fuera de Francia en la década de los años sesenta.¹³ De la concepción de la disciplina como ciencia basada en la observación participativa (por ej. Margaret Mead), se pasa a la reformulación metodológica que permite no ya avanzar de lo particular a lo universal, como había pretendido Malinowski, sino captar las variables y constantes que crean la diferencia cultural. El propósito sería diseñar, a partir de ese registro, una cartografía siempre provisional y relativista de la cultura, donde cada comunidad juega con sus reglas el juego de su propia, irrepetible civilización. El particularismo se ha instalado entonces disciplinariamente, afincado en un pensamiento estructural, modelizado, fijado en los lenguajes de la ciencia como registros especializados de la diferencia, la cual será, en las décadas siguientes, superado el formalismo analítico del estructuralismo, la protagonista principal del pensamiento poscolonial.

Como mediador, testigo o intérprete, el intelectual –antropólogo o crítico de la cultura– se enfrenta desde entonces a los múltiples rostros de una profesión construida para jugar con la distancia, siempre sometida a la tensión que ubica al estudioso o al observador, como Susan Sontag advirtiera en su ensayo “El antropólogo como héroe”, entre la fascinación y la repulsión que le provoca su objeto de estudio¹⁴. Primitivismo, otredad, subalternidad, diferencia, son límites externos e interiores, pliegues de la conciencia cultural y de la ideología. A partir de ese límite conceptual el sujeto abisma la propia identidad al ubicar fuera de sí, en un movimiento catártico, las ansiedades y frustraciones derivadas de su propia aventura individual y colectiva.

En lucha con su imagen, el antropólogo revisa el archivo que le devuelve su propia práctica profesional, y se distancia progresivamente de cada una de sus modulaciones (objetividad y neutralidad científica, afán “misionero” civilizador y humanitarista, escepticismo relativista, autoritarismo profesional) proponiéndose más bien como un testigo que se debate entre las construcciones de la teoría y el peligro de la familiaridad.¹⁵

Hacia fines de la década de los sesenta LéviStrauss ha impulsado ya fuera de Francia el antihistoricismo que entiende la diferencia entre sociedades primitivas y modernas como un problema térmico: habla de sociedades frías y calientes, como si la mecánica del progreso incorporara en las culturas una

fricción constante, erosionante y peligrosa, que un pensamiento utópico podría soñar con disminuir para llegar a la estructura casi “cristalina” y atemperada de ciertas sociedades primitivas (Sontag 8081). Como “ciencia de lo exótico”, la etnografía –también ciertas formas de la actual crítica cultural– se convierte cada vez más en una “antropología de lo cercano” –vinculada con esa “etnología de la soledad” de que habla Marc Augé en sus estudios de la “sobremodernidad” (*Los no lugares*). La exploración del *otro* ya no toma la forma de una *quasi* “necrología” (estudio de sociedades próximas a la desaparición) sino que se interesa en una otredad cercana en tiempo y espacio, en la línea de desarrollo de una misma cultura, que se actualiza de distintas maneras bajo condiciones históricas y materiales diferentes. Quizá el *otro* no es el que está afuera sino el que habita en la zona más recóndita de la cultura propia y de la conflictividad pública o privada, el que pudimos haber sido, el que fuimos, o el que seremos, o el que corremos el peligro de ser, como sugiere “El informe de Brodie”, emparentado en más de un sentido con “El etnógrafo”. Si en la nación de los Yahoos que describe “El informe” debe verse no la evidencia del primitivismo sino el resultado de la decadencia social (“[...] los Yahoos, pese a su barbarie, no son una nación primitiva sino degenerada”) (Borges, *PC*, I,) entonces hay un *otro* acechador en cada identidad cultural, y la antropología –y ciertas formas de la crítica cultural– serían la forma en que se manifiesta la impaciencia por descubrir antes de tiempo ese *alter ego* que espera en el futuro de la especie, o sea el impulso disciplinario por penetrar –colonizar– el pliegue que une y separa esas zonas limítrofes de la subjetividad y de la temporalidad social, y que falsamente divide observación e imaginación histórica.¹⁶ Como dice Clifford: “La ciencia de lo exótico [ha sido] repatriada” (*Writing Culture* 23).

6. “El etnógrafo”, sin embargo, reprime el impulso especulativo y opta por el silencio. En efecto, el relato detiene la excursión hacia el *otro* justamente en los umbrales de la teorización y la hermenéutica, neutralizando en el narrador toda tentación de aventurar hipótesis sobre la naturaleza del conocimiento adquirido. Fred Murdock no es Brodie, misionero escocés presbiteriano que se adentra en tierras remotas impulsado por un afán catequizador, para divulgar su “verdad”. Carente de toda grandeza, Fred Murdock es apenas un estudiante graduado de personalidad aún indefinida dispuesto a realizar un trabajo de campo, y en quien Borges destaca solamente la juventud, el lachismo y la falta de singularidad. Sobre él, como sobre la aventura misma que da base al relato, no hay certidumbres sino versiones más o menos verosímiles, posibilidades, preguntas.

Murdock –homónimo, quizá casual, de un conocido antropólogo norteamericano, autor de una guía metodológica publicada en los años cuarenta– no representa la pasión científica, ni la duda antropológica, ni la moderación racionalista, ni parece propenso a forma alguna de heroísmo intelectual.¹⁷ Murdock no se deja asimilar por la *otredad*, como el personaje de Droctulft,

el longobardo que en “Historia del guerrero y la cautiva”, fascinado por la ciudad que iba a destruir, cambia de bando, y dejando a los suyos, pelea del lado de los defensores de Ravena. Tampoco es un converso al estilo de la mujer inglesa que elige vivir en “la barbarie”, seducida por “la fuerza simbólica del primitivismo” (Sarlo, *Borges...*103). Quizá más cercano al Dahlman de “El Sur”, Murdock se adentra en una cultura *otra* para descubrir códigos de conducta, lenguajes, secretos o misterios, que lo acercan a los límites entre la identidad y el *no-lugar* de una alteridad que en realidad es otra forma de sí mismo, una cifra escondida en la genealogía personal que de pronto se activa, y lo hace traspasar la frontera interior.

Lo cierto es que en el caso de Murdock, Borges elude todas las soluciones anteriores y deja al lector solo con el silencio de su personaje. Quizá ese silencio contiene la explicación de todas las otras transgresiones y conversiones culturales, pero Borges y Murdock rehúsan revelarlo, instalando entonces el relato en el corazón mismo del conflicto de la antropología actual –y de cierta crítica cultural– donde la práctica disciplinaria reproduce las imágenes de un sujeto descentrado –el practicante de la disciplina–, teórica e ideológicamente desterritorializado, que inquiere sobre la legitimidad de suposición, la perdurabilidad de su poder y la eficacia de sus instrumentos conceptuales, mientras habla del *Otro*.

(Una posibilidad distinta, más escéptica, sería la de que ese silencio no contuviera, en realidad, ningún secreto, y fuera solamente la forma desalentada y melancólica –quizá también arrogante y premeditadamente engañosa– a través de la cual se expresa el fracaso del individuo o de la disciplina: Murdock no oculta nada, lo que ha fracasado es la aventura del conocimiento y es esa ineficacia la que resulta incomunicable. Ficción y mentira se encuentran en una zona imprecisa de la literatura, que se nutre de ambas).

7. De todos modos, el relato se detiene en el límite mismo del lenguaje: el que lo instala como dispositivo de proximidad o de distanciamiento, de acceso o de rechazo del contenido potencial de la comunicación. Murdock se coloca a resguardo de la codificación lingüística, aunque Borges entiende que toda conducta es lenguaje y todo lenguaje huella y ocultamiento de la subjetividad, que no puede manifestarse por completo a través de la palabra, ni apartarse de ella. Luego de la primera experiencia de identificación cultural y traducción enunciativa, Murdock se niega a reproducir ese mecanismo. Después de todo, como Borges indicara, la transcripción de la realidad es solo una ilusión de la literatura realista, porque la realidad no es verbal (Molloy, 62). La aventura del conocimiento es, en Murdock, la historia de estas amputaciones: primero toma notas (“field work accounts”) que son un sucedáneo de la escritura etnográfica y que constituyen, como Clifford ha notado, un subgénero autorreflexivo, ingenuo y confesional, donde el antropólogo es personaje de su propia ficción. Pero rompe estas notas en un gesto autocorrectivo propio de

los géneros menores (el “escribo y rompo”, “tejo y destejo” que caracteriza a cierta escritura femenina, privada, provisional, exploratoria).

Durante los primeros meses de aprendizaje tomaba notas sigilosas, que rompería después, acaso para no despertar la suspicacia de los otros, acaso porque ya no las precisaba (II, 356).

Luego, el relato propone un corto diálogo –el único del cuento– donde al tiempo que avanza la anécdota se detiene el proceso comunicativo. El contraste entre la ingenuidad del profesor y la casi arrogante reticencia del estudiante no ocultan la ironía de Borges hacia el saber institucionalizado. El profesor inquiriere sobre las razones del silencio de su estudiante:

–¿Lo ata su juramento? –preguntó el otro.

–No es esta mi razón –dijo Murdock–. En esas lejanías aprendí algo que no puedo decir.

–¿Acaso el idioma inglés es insuficiente? –observaría el otro.

–Nada de eso, señor. Ahora que poseo el secreto podría enunciarlo de cien modos distintos y aun contradictorios. No sé muy bien cómo decirle que el secreto es precioso y que ahora la ciencia, nuestra ciencia, me parece una mera frivolidad.

Agregó al cabo de una pausa:

–El secreto, por lo demás, no vale lo que valen los caminos que me condujeron a él. Esos caminos hay que andarlos (II, 356).

La “etnología de la soledad” hace aún más reducido y próximo el “lugar antropológico”, y el profesor es ahora el *otro*, situado del lado opuesto de la orilla –del pliegue– que lo separa de una verdad inaccesible.

Empeñado en descubrir el secreto del silencio en la dimensión performativa del lenguaje (algún juramento que ate la lengua), el profesor –situado en una modernidad que es la de Borges– teme por la inadecuación del instrumento lingüístico: “¿es el inglés insuficiente?”, aunque Borges respetaba la lengua anglosajona como a ninguna otra. Su diferencia implica pluralidad de códigos, ¿qué significa esta inversión de la hegemonía lingüística a través de fronteras culturales? Como ha sugerido James Clifford, la traducción de culturas por medio de la escritura etnográfica tiene lugar en relación a lenguas débiles y fuertes –frías y calientes, en la concepción de LeviStrauss– que gobiernan el flujo del conocimiento, y que rearticulan relaciones de poder. Si un mapa puede sólo dibujarse abarcando una región desde arriba –¿desde qué lugar –desde qué posición lingüística, ideológica, institucional–, puede mirarse hacia abajo para descubrir culturas *otras* –primitivas, marginales, subalternas– y realizar su cartografía?

Si la antropología más actual ha discutido obsesivamente la imagen del etnógrafo (si debe representárselo dentro o fuera de su tienda, en actitud autori-

taria o distendida, jugando con los niños del poblado o escribiendo sus notas para una futura publicación) es porque en esta imagen está cifrada la naturaleza del secreto, la transparencia u opacidad de la representación y, finalmente, el problema del método y quizá, el futuro de la disciplina. La antropología actual parece estar de acuerdo sobre el carácter artesanal (escriturario) de la construcción etnográfica. También sobre el carácter parcial y provisional de todo conocimiento, en el que siempre se conserva una zona oscura –un “resto diferencial”– que asegura el poder del otro justamente por las elipsis y reticencias de sus comunicaciones. Así, la fragmentación del mensaje mantiene espacios discretos, de sentido no colonizado, resquicios de autonomía, intimidad o pureza.¹⁸ Todavía imbuido de una nostalgia moderna de totalidad. Borges parece sospechar de la posible función corruptora que lo particular puede tener respecto de lo universal. ¿O es que, como Laclau ha sugerido, puede ser anulada esa antinomia eludiendo los juegos de lenguaje que definen y legitiman ambos dominios como espacios enfrentados, existentes en distintas orillas del conocimiento?¹⁹ La simetría espacial que marca en “El etnógrafo” – dos culturas que existen en lados opuestos de la frontera comunicativa – indica al mismo tiempo la asimetría de poder entre ciudad y pradera, conocimiento institucional y saberes locales. Abortada la mediación del joven antropólogo, que ha traspasado para sí, pero solo para sí, la frontera hacia el otro, queda solamente un posible secreto, y el búfalo que en sueños pasa de los espacios abiertos del colonizado al imaginario cerrado del colonizador.

8. Pero la heteroglosia que complica definitivamente los dominios identitarios y mina desde adentro el ideal moderno de culturas nacionales orgánicas, no es el único problema que plantea “El etnógrafo” al mostrar lo que Apphia ha llamado “las vicisitudes de la traducción intercultural” (150). “El etnógrafo” aborda tanto el problema de la lengua y la transmisión oral como la instancia de la escritura, o sea el registro de la fijación y diseminación del mensaje, momento en que autoría, autorización y autoridad se funden en la práctica textual. Publicado hacia finales de los años sesenta, el relato borgiano es anterior a la crisis de “autoridad etnográfica” que la disciplina experimentaría en décadas posteriores, que desemboca en los ochenta en el reconocimiento pleno del papel fundamental que juega la escritura en el proceso de interpretación y comunicación antropológica. El relato de Borges problematiza justamente los márgenes de esa dimensión retórica, en la que se cifran tanto la política como la poética de la representación etnográfica.²⁰

Fred Murdock expone así el drama del mediador, que habita entre palabra escuchada y palabra muda, que se niega a recorrer el camino inverso por el cual el héroe regresa del viaje paradigmático por los dominios de la otredad, para devolver a su comunidad el conocimiento adquirido.²¹ La cancelación de la escritura como instancia de apropiación discursiva –lingüística, retórica, ideológica– mantiene ese saber en el *no-lugar* de la memoria, dejando a la antropología en la etapa primera de su modernidad, imitada a los niveles de

la experiencia participativa y el reconocimiento empírico-conceptual de la diferencia. Borges parece sugerir una desconfianza radical en la existencia de una gran narrativa y de una lengua –de una epistemología– capaz de englobar a un tiempo la verdad del colonizador y del colonizado. Apuesta, entonces, a la representación de un vacío, ese “Tercer espacio” del que ha hablado Bhabha, conservando así el micro-relato dentro de sus coordenadas y condiciones de existencia, y dejando el contenido del mensaje encapsulado en el lugar preservado del saber local, y en la memoria individual del mediador que ha interrumpido –intervenido provisionalmente el espacio del otro.²² Desde una perspectiva wittgensteiniana, la comunidad indígena queda representada como una *Gemeinschaft* (comunidad cerrada) donde el lenguaje funciona íntimamente, como una red simbólica ligada a idiosincrasias, valores y relaciones afectivas que la convierten en un espacio auto sustentado de significaciones, un misterio que no puede ser captado más allá de sus límites.²³

La “solución” de Borges parece sugerir que la sola enunciación de la “doctrina secreta” fuera de los códigos de la cultura propia, pero aun más su traducción escritural significan una apropiación indebida, una perturbación similar al colonialismo interno que invadiera la pradera de los búfalos y fijara con sangre los límites territoriales. La clave capaz de descifrar las contradicciones y exorcizar los demonios de la modernidad reside justamente en el *entre lugar* que separa y une las distintas culturas, lugar inaccesible como territorio pero concebible como horizonte del conocimiento. “Lo social”, como conjunto de experiencias comunitarias que se dan al margen de las formas culturales institucionalizadas, excede los límites y redes de la sociedad y de la visibilidad burguesa y requiere estrategias de conocimiento, lógicas interpretativas y prácticas disciplinarias no previstas desde el contexto de la modernidad.²⁴

La ausencia de escritura crea entonces un margen de silencio que rodea al secreto pronunciado en una ceremonia iniciática, pero que no se presta a la decodificación/recodificación antropológica, como si Borges estuviera indicando la imposibilidad de pasar, en términos de Bhabha (“The Other Question”), de la experiencia empírica de la diversidad cultural a la enunciación de la diferencia, como conocimiento adquirido acerca de esa misma cultura.²⁵ Murdock rompe sus notas, no escribe una novela, ni un relato de viajes, ni un informe oficial, ni una disertación universitaria, no describe, ni prescribe, ni especula, sino que permanece como “un nativo de su propia cultura” (Augé), responsable de haber roto la cadena del conocimiento en el eslabón clave de su diseminación. Pero, ¿existió en realidad conocimiento, o sólo hay, cuando se trata del discurso del *otro*, presunción, creencia, falsa conciencia? Murdock afirma que ahora que posee el secreto “podría enunciarlo de cien modos distintos y aún contradictorios”(356), como si se hubiera producido el salto del particularismo a la universalidad y ésta perteneciera a un dominio post-lingüístico, postideológico. Y el lector es invitado a creer en la existencia y la magia de ese mensaje desconocido, cuya existencia permite preservar el lugar hegemónico de la ciencia moderna, sus bases racionales, su lógica social.

9. “La literatura de Borges es de frontera; vive la diferencia” (Sarlo, *Borges...*108). Podemos preguntarnos, sin embargo, por el alcance de esa visión particular de diferencia desde la posición de sujeto asumida por Borges, que imagina a partir de la homogeneidad culturalista y eurocéntrica de la Argentina moderna, una alteridad *otra* en una construcción en la que no se perfila la culpa política del colonialismo interno que estaba ya en discusión a finales de los sesenta, ni se cuestiona el privilegio de epistemologías hegemónicas dentro del gran concierto del humanismo burgués. Pero a pesar de sus certezas y de las limitaciones de su visión histórica, Borges hace a la conciencia inmadura de Murdock preguntarse si hay un uso legítimo del *otro*, y responder negativamente.²⁶

Desde la orilla Sur, el texto borgeano se ubica en un particularismo en el que se conjuga una doble ajenidad: la de los Estados Unidos, y dentro de ella, una otredad indígena provista de un exotismo que excede los límites de la alteridad propia y previsible en América Latina: la de raíz prehispánica, cuyos vestigios se prolongan en los márgenes de la cultura criolla. Desde su periférica modernidad, Borges enfoca, en un gesto también, a su manera, antropológico, otra periferia, otro producto residual que el occidentalismo codifica como el afuera de la subjetividad burguesa, nacionalista, liberal.²⁷ Quizá la razón de su elección está en su idea de que la ética protestante ha permeado a la sociedad americana como a ninguna otra, propiciando soluciones más “puras” a conflictos sociales.²⁸ Lo cierto es que “El etnógrafo” está recorrido por un controlado exotismo que se basa en la propuesta de lo que Appadurai ha llamado etnopaisaje (*ethnoscapes*), o sea en el constructo perspectivista –y, en este caso, imaginario– que conjuga la idea de localidad con la de pluralidad étnicocultural y movilidad social, apuntando a la irregularidad y variabilidad que presenta todo panorama social aun cuando esté enfocado en un lugar y en un espacio determinados.²⁹

El texto borgeano dramatiza, en la configuración del etnógrafo, lo que Marc Augé ha llamado la mirada estrábica, que obliga al sujeto a observar a un tiempo, el contexto inmediato y las fronteras que demarcan el espacio exterior.³⁰ Pero su etnopaisaje no releva la precariedad de las posiciones culturales que representa, sino que ofrece una visión compartimentada de la totalidad social, donde cada cultura ocupa un sitio fijo dentro de su dominio territorial y de acuerdo a coordenadas identitarias que existen fuera de la historia, en un *status quo* que no parece conveniente perturbar. Aunque el relato problematiza suficientemente la idea de identidad nacional al exhibir la heterogeneidad constitutiva de lo americano, y aunque enfatiza la potencialidad epistemológica de los bordes identitarios, sugiriendo que ellos existen en un equilibrio inestable, el concepto de negociaciónespacial (territorial) y temporal (histórica) es ajeno al relato, que representa el resto diferencial de la otredad sin perturbar las bases de la moderna sociedad burguesa. Es indudable, sin embargo, que ésta contiene inquisiciones –grietas– que son el germen de

la destrucción de sus certezas, hasta grados que la conciencia históricamente determinada de Borges, no puede imaginar.

10. Cautivo de su propio secreto, Murdock no pertenece ya a ninguna parte, y Borges lo relega al *no-lugar* de la biblioteca, espacio intermedio donde las interrelaciones culturales y las tensiones ideológicas existen sólo en estado de suspensión.³¹ En esa equidistancia filosófica, el espectáculo de la diferencia se subsume en el ámbito de la palabra muda y el viaje se prolonga sin límites de espacio ni de tiempo, en esa representación del infinito que Borges asimila a la acumulación en un recinto de incontables volúmenes que son, en realidad, uno y el mismo. La antropología, que no existe fuera de las trampas de la representación y de la artesanía escritural, es destinada al espacio escriturario por antonomasia, al reino del relativismo, celebración, monumento y archivo de la racionalidad burguesa.

La imagen del sedentario lector que nos presenta “La biblioteca de Babel” viene a la mente inevitablemente: la alegoría del escritor sentado en el *toilet* (único lugar estable en el laberinto de pasillos y galerías que Borges nos describe), tratando de lograr la imposible combinación entre lo místico y lo aleatorio, lo universal y lo particular, en la que se escondería el secreto del universo (Rincón, “The Peripheral Center” 163).

Pocos años antes de la publicación de “El etnógrafo”, Susan Sontag había advertido en sus reflexiones acerca de la concepción disciplinaria de Lévi Strauss sobre la enajenación del antropólogo: un crítico de su entorno pero un conformista en otras partes; nunca un “ciudadano” sino siempre, obligatoriamente, un disidente; un apolítico vocacional; un distanciado (“detached”), que nunca puede sentirse “en casa” en parte alguna; psicológicamente, un amputado (Sontag 74).

La biblioteca es el lugar común por excelencia, un lugar de paso, público y privado, íntimo y despersonalizado, que puede sustentar cualquier doctrina, apoyar cualquier agenda, ocultar cualquier secreto. Es lugar del silencio y la escritura, dos direcciones que asedian contradictoriamente la conciencia intuitiva de Murdock. Es en la biblioteca donde Borges sitúa el ojo del etnógrafo, o sea en el lugar del pliegue, en el panóptico que permite una visibilidad total pero que al mismo tiempo reabsorbe las dinámicas concretas, los microrelatos que desestabilizan las grandes narrativas del occidentalismo y la modernidad y dejan al descubierto sus políticas de exclusión.

Como Sontag nos recuerda, en la década de los años sesenta para el etnógrafo la historia presente inspira melancolía y sustenta la “duda antropológica”, que es la instancia filosófica en la que se cuestionan los verdaderos alcances del conocimiento y el verdadero sentido de la alteridad. ¿Qué idea nos entrega “El etnógrafo” acerca de la visibilidad y representabilidad de la otredad desde el horizonte de la modernidad? Quizá, principalmente, la idea de que la construcción de una “retórica y, eventualmente, de una poética de la impureza” (donde lo particular contamina y coloniza, definitivamente, a

lo universal), resulta irrealizable desde la homogeneidad del occidentalismo hegemónico, que puede sólo refugiarse en la utopía o en la visión panóptica reduciendo la otredad a la dimensión del deseo, y a la necesidad de apropiar al otro –domesticarlo, narrativizarlo– como el afuera que sustenta aquella hegemonía. Lo que Clifford aludía como “la transparencia y el eco de la presencia del otro” (*Writing Culture* 14), como el objeto siempre efímero de una disciplina enfrentada a un sujeto que constantemente se disuelve en el aire, es representado por Borges bajo la forma de la imposibilidad del conocimiento y la irreductibilidad de la otredad, o sea por una negatividad no colonizable ni aprehensible en su cualidad particular y en su determinación histórica.³² Después de haber puesto en entredicho –sin mencionarlas– la validez del contrato social, la función y misión del Estado y la presunta unidad de una cultura nacional, Borges deja al lector ante la inmensidad del Otro, en medio de un sentimiento de impotencia, frustración y curiosa desconfianza, una especie de “malestar en la cultura”, que nos recordaría, desde la perspectiva freudiana, que lo que une y define a una comunidad no es el amor, ni la pura atracción o deseo por el otro, ni el vínculo racional o la elección colectiva, sino la culpa compartida.³³

El autor de “El etnógrafo” parece sugerir que la culpa del colonialismo no puede ser expiada de manera definitiva –no, al menos, a través de la cultura, no a partir de lo que Clifford llama “la arena carnavalesca de la diversidad” (*Writing Culture* 246)–, no por las seducciones de la polifonía ni por las promesas de la heteroglosia, ni por la que Homi Bhabha llamara “anodina noción liberal de multiculturalismo” (Bhabha, “Cultural Diversity” 206). La “solución” de Borges opta por un silencio cuya huella se dispersa entre los anaqueles de la biblioteca de Yale, en los vericuetos de la memoria individual y en los misterios de la genealogía colectiva. El *otro* queda del lado opuesto de la orilla o del pliegue, como si no fuera posible o no valiera la pena articular su historicidad en nuestro discurso. Permanece, entonces, restringido a lo que desde afuera se percibe como el *no-lugar* de la lengua fría y de la lengua débil, la cual sólo alcanza su verdadera fuerza y su temperatura en el espacio que naturalmente le corresponde y a cuyos límites ha sido relegada. Borges renuncia a articular para el otro y por el otro una posición de discurso y sobre todo renuncia a teorizar acerca de su condición y su cultura, y aunque le reconoce cualidad enunciativa, afirma con la borradura de la voz la inutilidad –quizá la improcedencia– de toda traducción.³⁴ En un gesto sin duda irónico, escéptico, autoperódico, en un guiño premonitorio a los debates de la postmodernidad, Borges nos devuelve a la soledad y a la promesa de la biblioteca. Deja afuera, esperándonos, la otra orilla de la subjetividad, la culpa del colonialismo y la ilusión vana e imprescindible del conocimiento.

Notas

- 1 Tomado de Mabel Moraña (2004): *Crítica impura*. Madrid: Iberoamericana.
- 2 Aparte de que el concepto es compartido por muchos críticos y lectores de Borges, Rodríguez Monegal llama “gurú” a Borges en su *Jorge Luis Borges. Biografía literaria* (“El anciano gurú”, 403-411).
- 3 Sobre la evaluación de esta alteridad puede verse estudios como los de Rincón (“The Peripheral Center...”) y las alusiones que hace de la Campa a la obra del escritor argentino (de la Campa, *Latinamericanism* 31-34).
- 4 Laclau explica algunas de las derivaciones de esta posición: “If History as a totality is a possible object of experience and discourse, who could be the subject of such an experience but the subject of an absolute knowledge? Now, if we try to avoid this pitfall, and negate the terrain that would make that assertion a meaningful one, what becomes problematic is the very notion of “subject position”. What could such a position be but a special location within a totality, and what could this totality be but the object of experience of an absolute subject?” (94).
- 5 El libro fue publicado primero en inglés, bajo el título *Jorge Luis Borges. A Writer on the Edge* (London: Verso Ed., 1993). La traducción al español permite recuperar el sentido del término “orillero” definido por Sarlo, que la expresión inglesa “on the edge” no comunica con precisión, aunque transmite la idea de límite y frontera, que también se vincula con la utilización del término orillero en este trabajo. Según indica Sarlo, “Borges trabajó con todos los sentidos de la palabra ‘orillas’ (margen, filo, límite, costa, playa) para construir un ideologema que definió en la década del veinte y reapareció hasta el final, en muchos de sus relatos. ‘Las orillas’ son un espacio imaginario que se contrapone como *espejo infiel* a la ciudad moderna despojada de cualidades estéticas y metafísicas [...] En aquellos años, el término ‘orillas’ designaba a los barrios alejados y pobres, limítrofes con la llanura que rodeaba a la ciudad. El orillero, vecino de esos barrios, con frecuencia trabajador en los mataderos o frigoríficos donde todavía se estimaban las destrezas rurales de a caballo y con el cuchillo, se inscribe en una tradición criolla de manera mucho más plena que el compadrito de barrio [...] El orillero arquetípico descende del linaje hispanocriollo, y su origen es anterior a la inmigración...” (5253). Pero lo que principalmente interesa a los efectos de este trabajo es el sentido metafórico que Sarlo sugiere: la idea de orilla como lugar crítico y construcción imaginaria, como “línea de frontera que marca los lados de un pliegue”(94).
- 6 Sobre este punto abunda todo el debate sobre posmodernidad, partiendo del informe de Lyotard, que pusiera en cuestión la vigencia de las “grandes narrativas” en el actual contexto cultural.
- 7 Discutiendo el tema de la heterogeneidad cultural en la posmodernidad, Brunner indica que una de las formas posibles de pensar el problema de la integración social en la diversidad, es reconocer que las sociedades actuales de América Latina mantienen, a pesar de esa heterogeneidad, y sobre la base de formas locales y parciales de consenso, un grado suficiente de integración. “Such a perspective might allow us to consider our

societies as societies without the need for a basic consensus, without an agreement over foundations, with scarce possibility (and necessity) of conceiving themselves as 'totalities': as societies that, more than consensus, need to organize conflict [el énfasis es mío] and give rise to agreements of interests; as societies that, more than recuperating a political system legitimized by a nucleus of values, need to construct and live with a necessarily unstable one, which reflects agreements over the rules of government capable or inspiring mutual respect and of avoiding the war of each against all" (Brunner 47).

- 8 "El etnógrafo" aparece en el libro titulado *Elogio de la sombra* (1969), que incluye otro cuento breve, titulado "Pedro Salvadores", y algunos poemas. En el corto prólogo que Borges agrega a la tercera edición del libro, dice que "tales divergencias [genéricas] [le] parecen accidentales " y que "desearía que este libro fuera leído como un libro de versos" (352). Quizá supone, o finge suponer, que esta prosa escueta no se sostiene por sí misma y que la ingeniosa indulgencia del título puede sugerir una estrategia de lectura asociativa, capaz de abarcar y proteger, oscuramente, las partes que componen el pequeño volumen. Algunos críticos, advirtiendo esta debilidad, han sugerido que los dos relatos solitarios de *Elogio de la sombra* deberían ser, más bien, parte de *El informe de Brodie*, publicado en 1970. El aludido prólogo de Borges advierte también que la ética, al igual que la vejez, son temas nuevos que *Elogio de la sombra* agrega al de "los espejos, laberintos y espadas que ya prevé [el] resignado lector" en su prosa (352). El problema de la vejez no aparece en "El etnógrafo", y aunque es indudable que hay una latencia ética en el relato, ésta es una vertiente subterránea –subtextual– a la que el lector llegará, eventualmente, llevado por la intriga de lo que no se sabe. (A partir de aquí los textos de Borges serán citados por la edición de Bruguera, indicando la abreviatura del título [PC], el tomo y la página.).
- 9 Este recurso de la veracidad improbable es el que guía también, por ejemplo, la apertura de "La intrusa": "Dicen (lo cual es improbable)...".
- 10 Tal polarización indicaría un planteamiento esencialista característico del discurso identitario de la modernidad, donde se trata el problema de construcción de subjetividades colectivas de acuerdo a la dicotomía adentro/afuera, civilización/barbarie que marca las construcciones nacionales desde sus orígenes.
- 11 Como indica Silvia Molloy, siguiendo a Lotman, podría decirse que la obra de Borges "intenta incorporar, mediante la imprecisión y la selección –mediante ese resto diferencial que siempre queda, como elemento inquisidor– la infinitud del mundo o su ilusión especular, dentro de un modelo finito que mina perpetuamente" (109).
- 12 Sarlo dice: "En las ficciones de Borges, la 'solución del pliegue' muestra su inestabilidad en el momento mismo en que se pasa de una superficie a otra: el pliegue es el lugar de peligro entre las dos superficies (las dos culturas) que une separando y separa uniendo" (Borges... 95).
- 13 La obra de Bronislaw Malinowski (1884-1942) se considera todavía como el hito definidor de la antropología moderna. De fuerte influencia en el ámbito británico, el

funcionalismo antihistoricista de Malinowski modifica los paradigmas de su contemporáneo James Frazer, que sustentaba un empiricismo acumulativo, donde los datos aparecían en muchos casos presentados fuera de contexto, dentro de un esquema fuertemente evolucionista. Para el antropólogo polaco, el pasado tiene importancia no sólo como testimonio de culturas extinguidas, sino por su proyección hacia el presente. La historia –o el mito– son “cartas de privilegio” que legitiman prácticas actuales. Sobre la importancia de Malinowski en la antropología actual, véase Gellner (3036 y 116123).

- 14 Sigo aquí la idea de Susan Sontag: “[...] always anthropology has struggled with and intense, fascinated repulsion toward its subject. The horror of the primitive [...] is never far from the anthropologist’s consciousness [...] essentially [the anthropologist] is engaged in saving his own soul, by a curious and ambitious act of intellectual catharsis”(75).
- 15 Respecto a las imágenes del antropólogo y su relación con el tema de la escritura y la “verdad” etnográfica, véase Clifford (*Writing Culture* 126).
- 16 El evolucionismo que invierte esa noción consiste en proyectar el pasado de la especie –o formas culturales consideradas anteriores o resistentes al proceso modernizador– no ya sobre el presente sino sobre el futuro de nuestra cultura. La dirección habitual es la que enfoca la relación evolutiva entre pasado y presente; dice al respecto Gellner, resumiendo la noción dominante: “La atracción que ejerce en [la antropología] el salvaje, tiene sus raíces en el hecho de considerarlo un ancestro –social, institucional o intelectualmente hablando– aun cuando ese salvaje sea, biológicamente hablando, más un primo que un antepasado”(117).
- 17 La crítica no ha indicado la coincidencia entre el nombre del etnógrafo de Borges y el del antropólogo norteamericano. Y a que estos guiños son frecuentes en Borges, no parece caprichoso insinuar la posibilidad de que el autor argentino haya utilizado un “nombre signifiante” en este caso: el de un antropólogo no particularmente brillante –George Peter Murdock– que se dedica aspectos metodológicos, quizá un futuro posible para Fred Murdock en una etapa posterior a la que el relato representa, y como complemento de su experiencia como bibliotecario. Aprovecho para agradecer al antropólogo peruano Carlos Ossa, quien me ayudó a establecer la conexión entre el personaje, Borges y el etnógrafo norteamericano, conexión que me fue sugerida por una referencia de Marc Auge, en su citado libro. Respecto al nombre del personaje, aprovecho para señalar el error de Naomi Lindstrom, quien en su libro sobre la cuentística de Borges se refiere al estudiante de “El etnógrafo” como “Murdoch”. De paso, también encuentro curiosa su consideración de que los cuentos incluidos en *Elogio de la sombra* parecen cuentos de fantasmas o “fireside tales”.
- 18 Al comentar *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People* (1983) de Richard Price, Clifford discute el tema de las verdades parciales y los secretos que integran la escritura etnográfica. Indica, por ejemplo, que “These strategies of elipsis, concealment, and partial disclosure determine ethnographic relations as much as they do the transmission of stories between generations” (*Writing Culture*7). Así, Price mina la posible totalización de su relato al ofrecer un texto que es en realidad una serie

de fragmentos, “an inherently imperfect mode of knowledge, which produces gaps as it fills them”(Clifford, *Writing Culture* 8). Sobre el tema del secreto en el discurso del *otro*, véase Sommer.

- 19 Pregunta Laclau: “Is particularism thinkable just as particularism, only out of the differential dimensions that it asserts? Are the relations between universalism and particularism simple relations of mutual exclusion? Or, if we address the matter from the opposite angle: does then alternative between an essentialist objectivism and a transcendental subjectivism exhaust the range of language games that it is possible to play with the universal?” (95).
- 20 Éste es justamente el subtítulo del libro de Clifford, *Writing Culture. The Politics and Poetics of Ethnography*. Sobre el concepto de “crisis de la autoridad etnográfica” que es frecuente en los estudios actuales de antropología, remito aquí a Clifford, quien indica lo siguiente, comentando los interesantísimos juicios que tuvieron lugar en la Corte Federal de Boston, en 1977, en los que descendientes de los indios wampanoag que habitan en Mashpee debían probar su identidad tribal y la continuidad de su genealogía desde el siglo XVI como apoyo a su reclamo por tierras perdidas: “In the conflict of interpretations, concepts such as ‘tribe’, ‘culture’, ‘identity’, ‘assimilation’, ‘ethnicity’, ‘politics’ and ‘community’ were themselves on trial [...] I began to see such questions [about modes of cultural interpretation] as symptoms of a pervasive postcolonial crisis o ethnographic authority. While the crisis has been felt most strongly by formerly hegemonic Western discourses, the questions it raises are authenticity? What are the essential elements and boundaries of a culture? How do self and other clash and converse in the encounters of ethnography, travel, modern interethnic relations? What narratives of development, loss, and innovation can account for the present range of local oppositional movements?” (*Predicament* 8). El primer capítulo de este libro está dedicado al desarrollo e historización de este problema. Sobre los juicios a que Clifford se refiere, véase “Identity in Mashpee” (*Predicament*).
- 21 Sobre el viaje paradigmático del héroe en la tradición occidental, véase Campbell.
- 22 Bhabha define el “Tercer espacio” como un tránsito, un pasaje “which represents both the general conditions of language and the specific implication of the utterance in a performative and institutional strategy of which it cannot ‘in itself’ be conscious [...] The intervention of the Third Space, which makes the structure of meaning and reference an ambivalent process, destroys this mirror of representation in which ‘cultural knowledge is continuously revealed as an integrated, open, expanding code” (“Cultural Diversity” 208).
- 23 Sobre el concepto de *Gameinschaft* en relación con la filosofía del lenguaje de Wittgenstein y con la concepción antropológica de Malinowski, véase Gellner 2936.
- 24 Sigo aquí la distinción de B. Ardití entre “la sociedad” (que expresaría el sueño moderno de homogeneización de las experiencias y prácticas de la comunidad en nombre de una única racionalidad) y “lo social” (referido al flujo constante y “nomádico” de prácticas que intersectan sólo ocasionalmente con las formas institucionales [por ej.

formas de vida y de cultura alternativas o “subculturales”, etc.) y que requerirían nuevas formas de interpretación).

- 25 Bhabha dice al respecto: “Cultural diversity is an epistemological object –culture as an object of empirical knowledge– where as cultural difference is the process of the enunciation of culture as ‘knowledgeable’, authoritative adequate to the construction of systems of cultural identification” (“Cultural Diversity” 206).
- 26 La pregunta alude al apartado de T. Todorov, con ese mismo título, en su libro *On Human Diversity*. Sobre la relación entre sujeto, escritura y diferencia cultural, véase Kadir, particularmente el capítulo dedicado a Borges, donde se analiza la experiencia escritura/lectura y algunas de sus alegorizaciones en la obra del escritor argentino (45-54).
- 27 Según Carlos Rincón “Borges is an intruder in EuroAmerican modernism in the sense of a cultural *extopia* of a peripheral marginality, of a modernity that is not yet and never will be completed. (168)
- 28 En su “biografía literaria” de Borges, Rodríguez Monegal cita trozos de la autobiografía del escritor argentino, en los que éste indica sus opiniones sobre ese país al relatar su primera visita a la nación del norte: “En cierto sentido, y debido a mis lecturas, yo había estado siempre allí [...] De hecho, Estados Unidos había adquirido tales proporciones míticas en mi mente que me asombró sinceramente comprobar que hubiera cosas vulgares, como yerbajos, barro, charcos, caminos sucios, moscas, perros sueltos”(citado por Rodríguez Monegal, 400). “Descubrí a Estados Unidos como el país más amistoso, más tolerante y más generoso que nunca hubiera visitado. Los suramericanos tenemos tendencia a pensar en términos de conveniencia, mientras la gente en Estados Unidos enfoca éticamente las cosas. Esto es lo que yo –un protestante aficionado– admiré sobre todo”(citado por Rodríguez Monegal 401).
- 29 Appadurai define lo que aquí traduzco como “etnopaisajes” al indicar que “By *ethnoscape*, I mean the landscape of persons who constitute the shifting world in which we live: tourists, immigrants, refugees, exiles, guest workers, and other moving groups and individuals constitute an essential feature of the world and appear to affect the politics of (and between) nations to a hitherto unprecedented degree” (33). Uso en este trabajo la categoría de Appadurai de manera laxa, refiriéndome a la construcción de un paisaje étnico que incluye tanto la presencia del otro como la intervención “turística”, mediadora, del etnógrafo, que funciona como testigo de la diferencia, ayudando así a complicar la fijeza y homogeneidad del paisaje habitual. En todo caso, el concepto sirve para resaltar la importancia de lo local, en los términos que han definido Clifford y Geertz: “Like sailing, gardening, politics, and poetry, law and ethnography are crafts of place: they work by the light of local knowledge” (Geertz 167).
- 30 “El etnólogo” está condenado al estrabismo metodológico: no debe perder de vista ni el lugar inmediato que está observando ni las fronteras correspondientes a ese espacio exterior”(Augé 120).
- 31 Como Marc Augé explica, el *no-lugar* no es un espacio de identidad ni puede definirse como relacional ni como histórico; son sitios de paso, relacionales, y se reinventan continuamente, como el itinerario de un viajero.

- 32 Respecto a esto, Sommer discute varias teorías, pero particularmente la posición de Levinas sobre la negatividad del Otro y los límites del conocimiento, en términos que son pertinentes para este análisis. Sommer cita, por ejemplo, la siguiente consideración de Levinas, que atañe al relato de Borges sobre el tema del multiculturalismo: "The real must not only be determined in its historical objectivity, but also from interior intentions, from these crecy that interrupts the continuity of historical time. Only starting from this secrecy is the pluralism of society possible"(Levinas 5747, cit. por Sommer 274, n.10).
- 33 Me baso aquí en la elaboración de Gellner en "El contrato social de Freud" (Gellner). Sobre el tema de la relación entre culpa colonial, postmodernidad y lenguaje, véase Bhabha ("Postcolonial Authority").
- 34 De alguna manera Borges se niega también a orientar su relato en la dirección que podría haberle fijado un exotismo prescriptivo, que lee al otro como un texto, y que convierte su vivencia en discurso, escritura, mercancía simbólica. Es como si Borges rehusara *—avant la lettre—* a transformar "demandas de reconocimiento" que están llamadas a culminar en políticas identitarias y multiculturales (Taylor, "The Politics of Recognition") en una "política de compulsión" (Appiah) que obliga al otro a asumir la identidad que le ha sido socialmente construida y asignada por su condición étnica, sexual, política, etc.

Bibliografía

- Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Appiah, K. Anthony (1994): "Identity, Authenticity, Survival. Multicultural Societies and Social Reproduction", en Charles Taylor y Amy Gutmann (eds.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Arditi, Benjamin (1987): "Una gramática postmoderna para pensar lo social", en Norbert Lechner (ed.), *Cultura, política y democratización*. Santiago de Chile: FALCSO/CL-SACSO/ICI, 169-187.
- Augé, Marc (1998): *Los no-lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Bhabha, Homi (1987): "The Other Question: The Stereotype and Colonial Discourse", en M. K. Newton (ed.), *Twentieth-Century Literary Theory: A Reader*. New York: St. Martin's Press.
- (1995): "Cultural Diversity and Cultural Differences", en Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader*. London-New York: Routledge. *The Location of Culture*
- Borges, Jorge Luis (1980): *Prosa completa*, 2 vols. Barcelona: Bruguera.
- Brunner, José Joaquín (1993): "Notes on Modernity and Postmodernity in Latin American Culture", en John Beverley y José Oviedo (eds.), *The Postmodernism Debate in Latin America*, *Boundary 2*, XX/3, 34-54.
- Campa, Román de la (1999): *Latinamericanism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Clifford, James y George Marcus (1986): *Writing Culture. The Poetics of Ethnography*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Gellner, Ernest (1997): *Antropología y política. Revoluciones en el bosque sagrado*. Barcelona: Gedisa.
- Geertz, Clifford (1983): *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*. New York: Basic Books.
- Laclau, Ernesto (1991): "Universalism, Particularism, and the Question of Identity", en John Rajchman (ed.), *The Identity in Question*. New York: Routledge.
- Lindstrom, Naomi (1990): *Jorge Luis Borges. A Study of the Short Fiction*. Boston: Twayne Publishers.
- Molloy, Solvia (1979): *Las letras de Borges*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Rincón, Carlos (1993): "The Peripheral of Postmodernism: On Borges, García Márquez, and Alterity", *Boundary 2*, XX/3, 162-179.
- Rodríguez Monegal, Emir (1987): *Jorge Luis Borges. Biografía literaria*. México: Fondo de Cultura Económica.

Sarlo, Beatriz (1995): *Borges, un escritor en las orillas*. Buenos Aires: Ariel.

Sontag, Susan (1978): "The Antropologist is a Hero" [1963], en *Against Interpretation and other Essays*. New York: Octagon Books, 68-81.

Ensayo 09

La escritura del límite.
Repetición, diferencia
y ruina en Pedro Lemebel

La escritura del límite. Repetición, diferencia y ruina en Pedro Lemebel¹

Una mirada *in extenso* a la bibliografía existente sobre la obra de Pedro Lemebel deja la idea de que prácticamente nada queda por decir sobre un proyecto que, aparte de sus más evidentes aspectos lingüísticos, compositivos y temáticos, se caracteriza por abundar casi obsesivamente sobre sus propios fundamentos retórico-ideológicos.² Desde sus *Incontables*, relatos publicados en 1986, hasta sus afortunadas incursiones en la crónica urbana y su menos exitosa exploración novelística, la obra de Lemebel ha estado definida por múltiples vaivenes. Sus textos oscilan, a veces frenéticamente, en un ritmo que va de la oralidad de la crónica radial a su versión (¿o *subversión*?) escrituraria, de los géneros literarios institucionalizados a las formas textuales más marginales o “bastardas”, de las variadas vertientes de la literatura “culta” (en general, de lo que Lemebel llama “los saberes ilustrados” o “los saberes de catedral”) al coloquialismo provocador y mordaz de su “locabulario” (Richard, 2000: 50), de lo individual-contingente a lo colectivo-trascendente, de la experiencia al relato. La textualidad de Lemebel abre un paréntesis carnavalesco (performativo, disruptivo, efímero, gozoso) tanto en la literatura nacional como en el imaginario conflictivo de la postdictadura chilena. Sin embargo, a pesar de los diversos registros discursivos y afinamientos temáticos de la obra de este autor inusual del canon latinoamericano, la continuidad de tono, motivos y escenarios, así como la búsqueda incansable de un lenguaje atrabiliario dedicado a horadar las convenciones del habla común, reducen con frecuencia el estilo del escritor chileno a un conjunto de recursos previsibles es decir, a un manierismo que es, sobre todo, gestualidad autoparódica y signo del agotamiento postmoderno de los protocolos de comunicación y representación simbólica. La de Lemebel es una escritura que en un mismo movimiento explora y explota su *diferencia*, reproduciéndola incansablemente en el espacio de la literatura.

Al mismo tiempo perdidamente sentimental e implacablemente detractora de valores y principios dominantes, la prosa de Lemebel da una versión mundana, irónica y «auténtica» (sentida, personal y pretendidamente autobiográfica) del bien asumido provincianismo que caracteriza a la voz narrativa, rasgo que se cotiza bien en el mercado cultural transnacionalizado después de 1980, cuando lo diferencial, periférico, marginal y “plebeyo” (para decirlo con un término más propio de Néstor Perlongher), pasan al primer plano del consumo simbólico.³ La literatura de Lemebel rompe la oscuridad de los espacios sumergidos del submundo chileno marcado por la pobreza, la promiscuidad y la desesperanza y los traduce al registro popular del melodrama, donde los claroscuros se combinan con una emocionalidad exuberante que resignifica los conflictos sociales humanizándolos, otorgándoles un rostro verosímil y al mismo tiempo inesperado, un espacio, una voz.⁴

El embarrado lenguaje del deseo

Estudiada como representación de subculturas urbanas, como articulación de agendas de género en el fragmentado y propicio espacio del postboom, como reacción a las narrativas del neoliberalismo postdictatorial, como crítica al triunfalismo del mercado global y como alternativa a la violencia epistémica del orden burgués, la obra de Lemebel tiene un indudable valor icónico que atrae adeptos y detractores que elaboran sus interpretaciones con un entusiasmo similar al que despierta, en otro registro, la narrativa de Fernando Vallejo, quien, a pesar de las indudables disparidades que lo apartan del escritor chileno, quizá podría ser considerado –aunque sólo en algunos aspectos, sobre todos gestuales– el compañero de fórmula de éste dentro del nutrido panorama de la literatura postmoderna.

En lo que sigue deseo sugerir otras claves de lectura –más críticas que descriptivas, más analíticas que celebratorias– para la aproximación a la obra de Lemebel, cuyos textos considero fundamentales para entender ciertas vertientes del imaginario latinoamericano hacia finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI. La escritura de Lemebel me impresiona, sobre todo, como un producto sintomático de las suturas que percibo en los niveles estéticos, éticos, eróticos y políticos, a los que he reducido estas reflexiones. En mi estudio teórico sobre el Neobarroco, incluido en este mismo libro,¹ leo las extensiones transhistóricas de éste como una recurrencia del *accidentalismo* americano.⁵ Con este término designo la inserción, dentro de los paradigmas de universalismo occidentalista (sus valores, su racionalidad, su concepción de orden social y su utopía de homogeneización de los imaginarios), de elementos contingentes, anómalos, diferenciales, que aparecen como signos de todo lo

encubierto, negado, marginalizado o subalternizado por la modernidad. Desde la aparición del paradigma barroco en la primera modernidad americana, el *accidentalismo* opone a la normatividad europeizante de la razón (imperial, primero; burguesa y liberal en contextos posteriores) la singularidad de subjetividades no normalizadas por los paradigmas dominantes de conocimiento y representación. El Neobarroco se vale, para esto, de una estética *saturada* y *suturada*, proliferante, fuertemente afinada en la contingencia del detalle, del pliegue, que me parece pertinente evocar aquí como telón de fondo para el presente análisis.

Como es sabido, desde el siglo XVII, con un carácter rupturista, contracultural, mímico y reivindicativo, el barroco se expande hasta la actualidad articulándose a agendas emancipatorias de distinto carácter. Barroco y Neobarroco son, en este sentido, modelos migrantes, transculturados, transhistóricos, que apelan a la espectacularidad de la sobresaturación estética, a la deriva de los significados y a la concentración visual como manera de desautomatizar la percepción de lo real y afirmar la cualidad transgresora y potencialmente emancipatoria de *lo simbólico*. El *performance* cultural del barroco consiste entonces, justamente, en el despliegue teatralizado de la *diferencia*. “El planeta barroco” de que habla Gruzinski cubre en Latinoamérica desde El Lunarejo a Sor Juana, desde Cantinflas a Monsiváis, desde Sarduy y Perlongher hasta Lemebel. Su estilo singular se apoya, entre otros recursos, en lo que Calabrese ha llamado “la estética de la repetición”, que no sólo se refiere al horror al vacío (el horror al silencio) y a la reincidencia casi letánica de temas y de imágenes, sino a la misma recurrencia histórica del modelo barroco: lo que Sarduy llamaba *retombée* [*relapse*] para referirse más que a un estilo, a un *ethos*, a un comportamiento social, cultural e ideológico.

Mi propuesta es que la obra de Pedro Lemebel se corresponde con el fenómeno de desaturización de la literatura y del arte: con el proceso, entonces, de su amaneramiento auto-paródico. El arte es, ante todo, artefacto, reciclamiento, pastiche, simulacro. En Lemebel, es la oralidad de la emisión radial reformulada como escritura, coqueteando con los protocolos del mercado y la ciudad letrada; es el erotismo homoerótico representado como la estética (y la ética, como advierte Brad Epps) de la promiscuidad; es la (pseudo)biografía intimista de la crónica convertida en espectáculo; es el género documentalista ejercido como un escaparate donde el yo se rearticula en narrativas anti-épicas, individualistas y singulares, donde la saturación del lenguaje y la imagen sitúan al lector ante el abismo de la irrepresentabilidad del amor y la muerte, el deseo y la violencia, donde el lenguaje mira hacia el silencio mientras se cubre de palabras como si se tratara de una decoración carnavalesca.

De esta manera, la obra de Lemebel explora los límites de la representación en horizontes social y simbólicamente saturados de la (post)dictadura, donde sólo queda el presentismo de un *carpe diem* paródico, exento de cualquier forma de sublimidad o trascendencia, y el ejercicio obsesivo de la memoria que desde la negatividad del presente rescata la temporalidad abolida del pasado, que sólo puede ofrecer una positividad inerte, creada por la necesidad de recuperación y de restitución. Podría decirse que la propuesta estética de Lemebel oscila deleuzeanamente entre *diferencia y repetición*: es una apuesta a la otredad, lo diferencial, impactante, alternativo, desregulado del deseo-desde-el-margen y una reproducción hasta el cansancio de esos rasgos diferenciales, como si el peso de lo identitario (la *mismidad* en que se apoya la individualidad burguesa, la identidad colectiva que da base a la modernidad) no pudiera ser eludido como parámetro final, como muro de resistencia contra el cual se define lo-que-no-es, ya que, como indica Deleuze:

La diferencia no implica lo negativo y no admite ser llevada hasta la contradicción más que en la medida en que se continúe subordinándola a lo idéntico. El primado de la identidad, cualquiera sea la forma en que ésta sea concebida, define el mundo de la representación. Pero el pensamiento moderno nace del fracaso de la representación, de la pérdida de las identidades y del descubrimiento de todas las fuerzas que actúan bajo la representación de lo idéntico. El mundo moderno es el de los simulacros (2002: 15).

La promiscuidad homoerótica que pinta Lemebel implica una estética de *desidentidad* a la que me referiré más adelante: la búsqueda de *lo mismo* en *lo otro*, el enfrentamiento de la otredad en el uno, de lo igual en lo alterno. Supone, en ese sentido, un movimiento continuo que no puede eludir el campo delimitado de la semejanza. El intercambio o la supuesta variación de espacios, individuos, sentimientos o actos relacionados con el amor o el sexo, es superfluo. Cada nueva experiencia es, en esencia, repetición de otras anteriores. Lo que importa es la superabundancia de *lo mismo*, la universalidad que habita en lo accidental, singular, contingente, y que está allí para ser develada, la profundización de un mismo tema, con los mismos recursos, para verificar su porfiada vigencia y su repetición *ad infinitum*.

Como es sabido, Deleuze encuentra, desde la perspectiva nietzscheana, similitudes entre el *hábito* que implica toda repetición y las particularidades de la *memoria*, otro de los temas frecuentes en Pedro Lemebel. En ambos casos, el individuo está guiado por la voluntad –por el deseo– de extraer algo nuevo de lo ya conocido.

Es necesario, para eso, que el yo se desdoble en otro que contempla al yo que reincide en su búsqueda de lo mismo, en el placer de perderse o encontrarse en el otro, y de recordar. “Por este camino –dice Deleuze– la repetición es el pensamiento del porvenir: se opone a la categoría antigua de la reminiscencia y a la categoría moderna del *habitus*” (2002:30). Repetir es pensar el futuro, reconstruirlo a partir de la vivencia insaciable del presente, que de este modo se trasciende a sí mismo.

En esta narrativa el tema del cuerpo es también reincidente, obsesivo, no sólo porque es el objeto del deseo homoerótico, aquello a partir de lo cual se marca la *diferencia* y lo que debe ser reivindicado como base para una identidad alternativa, sino porque es el lugar desde el cual, ritualísticamente, simbólicamente, puede explorarse también el deterioro del cuerpo social. El cuerpo del otro y el propio son cuerpos arruinados, convertidos en vestigio, que sólo a través de la estética fetichizante del *kitsch* pueden relucir, siempre con tonos de patetismo, en un ambiente marcado por una inevitable decadencia. Hay toda una poética de la declinación, el quebranto, el menoscabo, que acentúa las connotaciones emocionales de la anécdota y de los personajes y que se cultiva como un insistente recurso de *captatio* melodramática del lector, del receptor de este producto que aunque haya sido pensado inicialmente para la oralidad, para beneficiarse con los tonos y acentos de la lectura radial –de una comunicación, entonces donde la charla coloquial, el chisme y la literatura se confunden– ha cedido a las condicionantes del mercado. Desde esta perspectiva, la obra de Lemebel constituye un producto anómalo y de alguna manera exógeno en el espacio supuestamente controlado de la alta cultura que espera desesperadamente retener su alternatividad y *diferencia* sin ser completamente cooptado por la ciudad letrada.

El revés de la foto o la modernidad en negativo

Mi segunda propuesta es que en su filiación con el *neobarroco*, la estética de Lemebel se apoya en esa *negatividad* de aguas revueltas de que habla Osvaldo Lamborghini y que ilustra también la obra de Perlongher: esa prosa *negativa*, embarrada, que contamina el espacio preservado de la alta literatura con una estética disonante, de ecos arcaicos y resonancias anómalas.⁶ Al hablar de negatividad me refiero, apenas, al negativo fotográfico, que revela de manera preliminar, oscura e invertida, el objeto de la representación.

Coincidentemente, una cita que no por casualidad se basa en la comunicabilidad relativa de la imagen fotográfica ilustra lo anterior, aunque la idea de negatividad, que manejo sólo muy parcialmente, se corresponde con la acepción literal a la que este texto parece apuntar. Refiriéndose al contexto

político de 1973, “La noche de los visones (o la última fiesta de la Unidad Popular)” incluida en *Loco afán* (1996) describe así una “fiesta coliza” de fin de año en uno de los barrios de Santiago, donde se dan cita “locas” de todas partes de la ciudad y donde la comilona se combina con el *show* travesti y con los augurios de lo que vendría, un escenario atravesado por la muerte y la desolación, ya que “el tufo mortuorio de la dictadura fue un adelanto del SIDA, que hizo su estreno a comienzos de los ochenta” (Lembel 1996: 16):

Desde ahí, los años se despeñaron como derrumbe de troncos que sepultaron la fiesta nacional. Vino el golpe y la nevazón de balas provocó la estampida de las locas que nunca más volvieron a danzar por los patios floridos de la UNCTAD (ibíd.: 15).

Pero lo que importa es, sobre todo, el registro de la fiesta, el trabajo sobre el residuo que, como la mesa de la fiesta donde la pila de huesos que restan de la cena simula una fosa común, un “monumento al hambre” (ibíd.: 14), queda como elemento que testimonia el derrumbe de lo poco que ya inicialmente existía como patrimonio de un sector ignorado pero significativo de la sociedad chilena:

De esa fiesta sólo existe una foto, un cartón deslavado donde reaparecen los rostros colizas lejanamente expuestos a la mirada presente. La foto no es buena, pero salta a la vista la militancia sexual del grupo que la compone. Enmarcados en la distancia, sus bocas son risas extinguidas, ecos de gestos congelados por el flash del último brindis [...]. La foto no es buena, está movida, pero la bruma del desenfoque aleja para siempre la estabilidad del recuerdo. [La] foto no es buena, no se sabe si es blanco y negro o si el color se fugó a paraísos tropicales... La foto no es buena, la toma es apresurada por el revoltijo de locas que rodean la mesa, casi todas nubladas por la pose rápida y el “loco afán” por saltar al futuro. Pareciera una última cena de apóstoles colizas, donde lo único nítido es la pirámide de huesos en el centro de la mesa [...]. Tal vez la foto de la fiesta donde la Palma, es quizás el único vestigio de aquella época de utopías sociales, donde las locas entrevieron aleteos de su futura emancipación... la foto de las locas en ese año nuevo se registra como algo que brilla en un mundo sumergido. (Ibíd.: 16-22).

La atmósfera a la que remite la foto desenfocada y borrosa entrega al lector una imagen certera de la pérdida y la desesperanza. Esta “última cena” remite a seres transidos de patetismo tanto en la instancia previa de la

creencia (la utopía es un deseo, un salto hacia el futuro) como en la realidad posterior del desencanto y la derrota. A medida que la crisis de *lo político* se traduce en el derrumbamiento de *lo social*, la utopía se desvanece en los imaginarios populares, dejando en su lugar un sentimiento inaprehensible de impotencia y tristeza. La pérdida es, básicamente, irrepresentable, salvo en la estética del vestigio, donde lo residual, fragmentado, borroso, ocupa el primer plano de la percepción y del recuerdo: los huesos apilados sobre la mesa son una referencia escalofriante al “fin de fiesta” de la unidad popular, el resultado de la masacre expuesto pornográficamente como un desafío para la acción colectiva y la imaginación histórica. Son a la vez, entonces, testimonio de miseria y de ruina, son desperdicio, pérdida, despojo. Y en esa misma atmósfera, los rostros desleídos, la representación que sólo permanece como evidencia de lo irrepresentable, metaforiza la erosión de las identidades colectivas, el fracaso de las estrategias de (auto)reconocimiento social en un espacio colectivo del cual se esfuma el sentimiento de lo comunitario, y donde las identidades persisten solamente afantasmadas.

En el capítulo titulado “Bodies in Distress. Narratives of Globalization” del libro *The Decline and Fall of the Lettered City*, Jean Franco, una de las más entusiastas canonizadoras de Pedro Lemebel, sitúa sus referencias a la obra del autor chileno en el apartado correspondiente a “Disidentifications”. Franco persigue en la obra de Lemebel el proceso transformativo que se va produciendo a través de una discursividad travestida, tanto performativa como literaria, que parte de la experiencia de “Las Yeguas del Apocalipsis”, donde Lemebel y Francisco Casas teatralizan la transgresión de las categorías de género, clase y raza como modo de parodiar y desestabilizar los valores y rituales del orden burgués, y llega hasta los textos más recientes, donde el desbocado deseo de las primeras crónicas (*La esquina es mi corazón*, 1995) se va domesticando poco a poco. En todo caso, desde el comienzo la ciudad sirve como escenario para el despliegue de deseos ilícitos, prácticas extremadas e impactantes, lenguajes e idiolectos que hacen explícito lo prohibido y lo familiarizan, confiriendo a la escritura literaria y al performance cultural un valor simbólico liberador. Las identidades, que gestionadas desde las instituciones del Estado ayudaron a definir el proyecto burgués de la modernidad, la noción de progreso, los mitos del orden, la armonía y el consenso social, que caracterizaron al republicanismo liberal desde el origen mismo del Estado-nación, se disuelven ahora, bajo los efectos de la desintegración postmoderna, en los rituales del disfraz, la parodia, el melodramatismo, la farsa y la ironía.

Alegorizando esa realidad caleidoscópica y destotalizada, el mundo de Lemebel está compuesto por una cadena interminable de amantes fugaces, de espacios descentrados, clandestinos, promiscuos, de encuentros

e intercambios irremediablemente melancólicos, de anécdotas minúsculas, donde el paisaje ciudadano aparece poblado de espectros, donde el centro sólo habla a través de sus márgenes, donde la urbe es menos que la suma de sus desechos. La estética de Lemebel es, entonces, como el concepto mismo de la perla deforme –barrueca– (que está en el origen etimológico del término *barroco*), el *performance* de lo irregular, lo carente, saturado, híbrido, palimpséstico, impuro, residual, imperfecto. Fiel a los fundamentos del modelo originario, el Neobarroco nombra lo que carecía de denominación y clasifica lo incalificable. El sentido barroco es así translaticio, catacrético, transicional, espúreo, anamórfico.

Más que a la construcción de tramas, personajes, o escenarios narrativos, la prosa de Lemebel, cronística o ficcional, apunta a la articulación de posiciones de sujeto que podríamos llamar *postidentitarias*: un pastiche de estereotipos, reincidencias del yo, espacios y motivos definitivamente hibridizado que se lee como un exilio definitivo del sujeto con respecto a las certezas de la modernidad (a las ideas monumentalizadas de nacionalidad, ciudadanía, productividad, orden social, familia, buenas costumbres, fe en el progreso y en la democracia). “Poética de la desterritorialización” llamó Perlongher al barroco, estilo –*ethos*– que corre siempre en busca de su límite. Dicho de otro modo: contra la máquina de guerra de la modernidad el Neobarroco opone la máquina de subjetivación basada en la reproducción constante de un deseo insatisfecho a través del cual podemos reconocer los “pequeños ritmos sociales” de que habla Guattari, o sea los “agenciamientos colectivos” que existen dispersos e invisibles –invisibilizados– en el cuerpo social.⁷

El Leitmotiv de la violencia

Como motivo conductor y elemento que cohesiona y da sentido de totalidad a la diversidad anecdótica y a la fragmentación compositiva de Lemebel, la violencia tiene un lugar crucial en su poética. Sirve para caracterizar los intercambios intersubjetivos, contaminados por la violencia de Estado de la dictadura y sus repercusiones en todos los niveles de la sociedad civil. Une, entonces, cotidianeidad con vida colectiva, sexualidad y política, creando un espacio público en el que la promiscuidad no es solamente la de los cuerpos que se buscan para el encuentro erótico sino también la de la tortura, la represión, la miseria. La violencia es el principio organizador de la experiencia, se desnaturaliza y se corrompe. En “Las amapolas también tienen espinas” deseo y violencia comparten un mismo espacio significativo en los niveles marginales de la sociedad, en los que delincuencia y sexualidad homosexual son presentadas como formas de una misma identidad que sublima en otro,

anónimo y casual, las frustraciones y sufrimientos de una vida atrapada en la ciudad-cárcel. La calle, la esquina, los bajos fondos de la ciudad, sus parques oscuros, sus viviendas sórdidas, sus tugurios, son lugares de intersección, intercambios y transacciones en las que circulan individuos y mercancías simbólicas en un tráfico desesperado y melancólico. Al mismo tiempo, son sitios que se quieren pensar como sustraídos a las dinámicas perversas de la política y de la ideología:

La esquina de la “pobla” es un corazón donde apoyar la oreja, escuchando la música timbalera que convoca al viernes o al sábado, da lo mismo [...]. La esquina de los bloques es el epicentro de vidas apenas asoleadas, medio asomándose al mundo para casetear el personal estéreo amarrado con elástico. Un marcapasos en el pecho para no deprimirse con la risa del teclado presidencial hablando de los jóvenes y su futuro (Lemebel 1995: 16).

En la clave de la violencia ciudadana y política la vida no tiene valor y la escritura de Lemebel es efectiva en comunicar la relación entre las peripecias individuales y las condicionantes públicas, creada por un régimen dictatorial que ha naturalizado la muerte y la miseria como parte de la cotidianidad:

Muchos cuerpos de estos benjamines poblacionales se van almacenando semana a semana en los nichos del cementerio. Y de la misma forma se repite más allá de la muerte la estantería cementaria del hábitat de la pobreza.

Pareciera que dicho urbanismo de cajoneras fue planificado para acentuar por acumulación humana el desquicio de la vida, de por sí violenta, de los marginados en la repartición del espacio urbano [...]. Por cierto, carne de cañón en el tráfico de las grandes políticas. [...] Irremediablemente perdidos en el itinerario apocalíptico de los bloques [...] navegando calmos, por el deterioro de la utopía social (ibíd.: 19-20).

Las constantes alusiones al tráfico e intercambios de todo tipo, reales y simbólicos, y los insatisfechos anhelos de consumo, incluso en los niveles mínimos que requiere la supervivencia cotidiana y que tienen en la obra de Lemebel un lugar prominente, llaman la atención también otra forma de violencia estructural que corresponde a la transformación de Nación-Estado en *nación-mercado* de que ha hablado Cárcamo-Huechante, un espacio social en que los vínculos comunitarios han sido sustituidos por la circulación de mercancías.⁸ En el marco de ese proceso de circulación simbólica, y siempre

dentro del registro definido por las distintas formas de violencia que las crónicas de Lemebel inscriben en los textos, hay dos niveles que descartar: el primero, el del cuerpo, ya mencionado, como el lugar de exhibición y resistencia, desde donde se descomponen las categorías de género sustituyéndolas por diversas formas de transgresión que, como el travestismo, tienden a (con)fundir la *diferencia*. Las marcas identitarias (individuales, colectivas, de género, de clase, etc.) son fluctuantes, caprichosas, carnales, para indicar subjetividades provisionales y en proceso (¿de formación, de descomposición?). Los cuerpos sirven para el placer pero también son el espacio de la decepción, el dolor, la transitoriedad, como si una otredad irredimible e indiscernible habitara las identidades, amenazándolas. El segundo plano de violencia simbólica se da a nivel de lenguaje, en el trabajoso “locabulario” a partir del cual se requiere mostrar la rebeldía permanente contra el *status quo*, la resistencia a toda normativización y a cualquier registro “burgués” que remita de una manera u otra a la “alta” cultura, símbolo de opresión y convencionalismo. El uso y abuso del neologismo, de coloquialismos y licencias “poéticas” brindan sin duda un colorido inusual a la prosa de Lemebel, que remite a la anomalía de un mundo sumergido en el vientre de una ciudad por todos habitada y desconocida para la inmensa mayoría de los pobladores de la urbe. Las palabras son una fiesta de barrio en las que se dan cita localismos, la lengua de ciertos sectores populares de Santiago, vulgarismos, formas irónicas y paródicas a través de las cuales el lenguaje adquiere opacidad, llama la atención sobre sí mismo, no quiere solamente comunicar un contenido sino expresar un gesto, convertirse en performance. Se logra desautomatizar la recepción del discurso: el que lee o escucha el texto de las crónicas queda desde el comienzo instalado en esa *diferencia* y en la violencia epistemológica que ella entraña.⁹ Entiende que se quiere marcar una distancia insalvable entre esta escritura y verdades consagradas, que la lógica de estos textos en su carácter disgregado, transgresivo, fragmentario y provisional, donde la legibilidad se sacrifica a otra forma de proyecto más ambicioso y menos conocido: el de la *homographesis*, o sea, el de la inscripción de la otredad homosexual en la superficie heterosexuada de un lenguaje codificado para transmitir las verdades de un mundo patriarcal, heterosexual, autoritario, represivo.¹⁰ El lector entiende, entonces, que a esa violencia del *status quo* a la que se agrega la ignominia de la dictadura estos textos responden con la violencia de la resistencia, marcando una *diferencia* que defiende su derecho a existir al tiempo que expone su derrumbe inevitable, ganada por la fuerza de la miseria ciudadana, por las perversiones del autoritarismo, por el SIDA. La escritura de Lemebel es lo que queda, el final de fiesta, la recuperación de los

desechos de una socialidad herida de muerte por medio de una recuperación persistente de la heterogeneidad que coloniza la sociedad civil y la subvierte.

La escritura como ruina

Propongo, entonces, que las claves para la lectura de esta literatura que podemos llamar neobarroca –extendiendo un término de por sí laxo y abarcador– de Sarduy a Perlongher, de Lamborghini a Lemebel, pasan principalmente por las nociones de *diferencia* y *ruina* que he definido en mi estudio sobre el Neobarroco en este mismo libro. De acuerdo a los conceptos desarrollados en ese estudio entiendo lo *diferencial* como lo que sobrevive y permanece en una existencia fantasmática, desplazada, fuera de lugar. *Ruina*, en el sentido benjaminiano que combina la ilusión de perdurabilidad y la de deterioro, ruina como lo echado a perder, lo que conlleva el sentimiento de duelo y la experiencia de la pérdida en un mundo post-sagrado, postidentitario, postaurático, donde las antiguas monumentalidades de la modernidad sólo pueden vivir como reliquia o vestigio melancólico. El arte, entonces, pierde –(ar)ruina– su valor de culto y deseculariza su significado transcendente. El arte y la literatura permanecen con una presencia desaturatizada o, para usar el término de Adorno, *desartificada*. El arte es artefacto, operador simbólico, instrumento travestido, simulacro.

Creo que éste es el borde donde se sitúa la obra de Lemebel que hoy por hoy parece reflexionar sobre sus propios límites. La notoria recurrencia temática y la reiteración estilística, la insistencia sobre los tópicos de memoria histórica, corporalidad, promiscuidad homoerótica, ciudad oculta, pueden leerse como una forma más de la “estética de la repetición”, ya mencionada antes. Al mismo tiempo, inevitablemente, apuntan también a la melancolía que siempre produce la visión de la ruina: la nostalgia de una completitud quizá imposible y hasta probablemente indeseable, de una inserción frustrada en algo que trascienda los límites cercanos e infinitos de la individualidad, de una literatura que, aparte de registrar la pérdida o la ausencia, invoque nuevas presencias posibles, nuevas utopías de emancipación y reagrupamiento social.

Tanto en la literatura de Lemebel como, curiosamente, en el *ethos* del mercado, el motor es el mismo: el deseo insatisfecho es el que garantiza el consumo del otro, de *lo otro*. Por eso, toda promiscuidad es, en última instancia, onanista: entre *todos los otros* –intercambiables, múltiples– lo único que permanece es el *yo* que se busca a sí mismo en el espejo de la alteridad. En el tránsito proliferante, Neobarroco, de la promiscuidad, la mismidad es lo único que se mantiene, se sostiene, se reconfirma, se autolegitima. La repetición, que ha despertado frecuentes críticas a la obra de Lemebel, se entiende aquí,

pues, como la persistencia de una estética que reflexiona sobre sí misma, y que, como en el último Perlongher, explora sus fronteras, es decir, el peligro de que produzca el agotamiento del modelo enfrentado así a la escritura –al sujeto– a la ausencia de todo significado y de todo mensaje. En Perlongher el modelo que sus textos ilustran encuentra su límite no sólo a nivel estilístico sino en la representación, generalmente celebratoria, de dinámicas transgresoras que el escritor argentino define bien en *El negocio del deseo* (1987) –y que pueden resumirse como el elogio de “la errancia, la deriva y el extravío callejeros, el mundo de la noche, el nomadismo, el riesgo, la desterritorialización e incluso la promiscuidad de calles y cuerpos” (Epps 2005: 152) –, cuyo estrepitoso derrumbe como consecuencia del SIDA, Perlongher elabora en sus escritos más tardíos.¹¹ El consumo del otro parece resolverse en un canibalismo por el cual el deseo se vuelve contra el cuerpo que lo produce y lo sacia en un círculo –en un ciclo– vicioso que sólo se cancela con la muerte (en palabras de Tomás Moulián, aunque con una aplicación que excede la original, “el consumo me consume”). La identidad que encuentra su cifra en la insatisfacción proliferante de pronto se subsume en el silencio, como si el mercado, saturado de signos y repleto de virtualidad, ya no pudiera o no quisiera absorber más de lo mismo, y se aprestara a nuevos devenires.

Creo que en la obra de Lemebel hay, sin embargo, una línea de fuga, que es la que me interesa rescatar: la que conduce de la noción de *diferencia* a la de *desigualdad*, la que detrás de lo individual, repetitivo, letánico y siempre, en última instancia, solitario, percibe la presencia afantasmada de la comunidad, la que advierte a través de lo estético, lo ético, lo erótico, formas inescapables de *lo político*, relaciones de poder que abarcan y sobrepasan lo sexual y lo social.¹² En la obra de Lemebel lo postidentitario no es postideológico. En más de una ocasión Lemebel ha indicado que el golpe militar de Pinochet constituye una obsesión que encuentra múltiples manifestaciones en su obra, una especie de foco que orienta y que vigila a la escritura. Ésta es, entonces, la marca que delinea una ausencia, un escamoteo, y que satura ese vacío con un exceso barroco de palabras, connotaciones, sugerencias, imágenes:

[M]etaforizo –dice Lemebel– no sólo para adornar, más bien para complejizar el paisaje y el escenario del crimen. En este sentido mis crónicas podrían ser el boceto de tiza que marca un cuerpo en la vereda (Blanco/Gelpí 1997: 95).

La imagen es, como casi todas las de Lemebel, efectiva y aguda. Indica la escritura como el perímetro que resalta un cuerpo ido, en fuga de la realidad, desaparecido, travestido en sombra de sí mismo, en residuo. En el estilo de

Lemebel abundan esas marcas que enfatizan la ausencia y la pérdida, esos recursos son sustitución y al mismo tiempo simulacro: el maquillaje excesivo, el retoque, la peluca, el atuendo como disfraz, la presencia constante de lo cursi, el cambio de nombre, el uso de un lenguaje travestido que exhibe pornográficamente la marginalidad del hablante, los cambios de identidad, el juego que Sifuentes llama “homobarroco”, donde el lenguaje es una forma de la sexualización *queer* de un mundo hasta entonces regido por la represión y la regulación de los instintos. Todo esto colabora en la deconstrucción de los protocolos genéricos y de sus formas tradicionales de representación. Ahora el sujeto se bifurca en formas múltiples y confusas de expresión, modos de ser que desencubren la hipocresía de identidades convencionalizadas y muestran la problematicidad del simulacro, el *collage*, el pastiche, como comportamientos culturales a través de los cuales se manifiestan subjetividades desgarradas, para las que las nociones de original y copia han perdido sentido.¹³

Aunque en las obras de Lemebel hay una evocación melancólica y desaturada de la política, *lo político* como conjunto de intercambios, proyectos y movilizaciones inorgánicas, no necesariamente institucionalizadas y quizás discontinuas, que atraviesan y trascienden lo individual y contingente y pueblan los suburbios de la comunidad, se mantiene, no sólo como ruina, sino como horizonte. Valdría la pena seguir al menos esta línea con una lectura vigilante, para determinar hasta qué punto el deseo insatisfecho no coopta en algún punto la conciencia de clase, hasta qué punto los amantes proletarios, *lumpen*, marginales, periféricos, subalternos, no son consumidos también por la dinámica deseante que, siguiendo la lógica implacable del mercado, confiere a casi todo el estatuto de mercancía simbólica destinada a una circulación que nunca se produce al margen de las relaciones de poder.

Notas

¹Tomado de Mabel Moraña (2010) *La escritura del límite*. Madrid: Iberoamericana.

- ² Pedro Lemebel es, además de escritor, artista visual. Se da a conocer a fines de la década de 1980 por su participación en el colectivo artístico “Las yeguas del apocalipsis” creado junto con Francisco Casas. Desarrolla proyectos visuales en el plano de la fotografía, video, instalaciones y actos performativos, pero es sobre todo su trabajo radical y el cultivo de la crónica urbana lo que le valen reconocimiento internacional.
- ³ Acerca de las relaciones entre la estética de Lemebel y los condicionamientos y posibles cooptaciones del mercado, ver la entrevista de Richard (2003), así como Cárcamo-Huechante (2003).
- ⁴ Sobre la estética del melodrama, ver Herlinghaus (2002).
- ⁵ Retomo aquí los elementos ya presentados en mi artículo “Baroque, Neobaroque, Ultrabaroque: Disruptive, Readings of Modernity” publicado en inglés con anterioridad (2005). Se cita aquí por la versión en castellano, en este volumen.
- ⁶ Soledad Bianchi ha propuesto, por su parte, el término “neo-barroco” que apuntaría a la vertiente santiaguina del Neobarroco (aludida en la referencia al río Mapocho) como alternativa a la nominación rioplatense a que se remite el “neo-barroso” de Perlongher, intentos ambos de apropiación y redimensionamiento de una estética persistente e ideológicamente multifacética.
- ⁷ Epps cita a Adrián Cangi, quien dice, sobre Néstor Perlongher, algo que se aplica a la estética de Lemebel, quien de tantas maneras emula al escritor argentino: « [Perlongher] radicalizó el cuerpo como fuerza insumisa e indicó así que las experiencias de invención societaria no acontecen en las instituciones sino en sus márgenes. Y esos márgenes pueden tragarse la vida» (Epps 2005: 150).
- ⁸ “La nación-Estado, en su doble forma mayúscula, ha dado paso a la nación-mercado, signada por ciudadanías que se traman a partir de las economías simbólicas del intercambio y el consumo” (Cárcamo-Huechante 2003: 99). El crítico emprende aquí una lectura de la crónica de Lemebel desde la perspectiva de la representación de intercambios económico-simbólicos, que dan lugar a formas específicas de subjetividad y socialización en el Chile dictatorial y neoliberal.
- ⁹ Juan Poblete indica: “El lenguaje de Lemebel, aunque estetizado como le corresponde a la definición genérica de la crónica contemporánea, guarda una estrecha relación con la localización vernácula del español chileno de clase media baja y baja. Esta modalización de su discurso por el chileno ‘roto’ actúa como una resistencia a la presión homogeneizadora del lector literario que busca siempre leer el texto como una manifestación más de lo ya visto, lo ya leído en tantas otras descripciones de los marginales urbanos en otras grandes ciudades [...] Al mismo tiempo ese lenguaje chilenezado y popular

local se halla en tensión creativa y productiva con el lenguaje estetizado más global o universal que lo envuelve, le da legibilidad y lo hace comunicable” (Poblete 2003: 125).

- ¹⁰ Entendido *homographesis* en el sentido de Lee Edelman, que acuña el término para referirse a la inscripción de la homosexualidad en el espacio de la escritura, o sea a la relación homosexual/lenguaje, y al estudio de las múltiples operaciones que no sólo inscriben la homosexualidad en el discurso sino que al mismo tiempo lo describen, al rehusar adherir a cualquier forma de especificación de género para preservar, más bien, la *diferencia* en la mismidad (ver, al respecto, Edelman 1994: principalmente 9-23).
- ¹¹ Ver, por ejemplo, de Perlongher, *Papeles insumisos*. También la obra de Lemebel mostraría variaciones en el tratamiento del tema sexual a consecuencia de la epidemia de SIDA. Ya ha sido anotada la diferencia que hay entre las aproximaciones más libres y gozosas de *La esquina es mi corazón* a la vivencia del duelo que se registra en *Loco afán* y al más morigerado enfoque en tópicos como la memoria colectiva, la infancia, etc., en libros posteriores (Blanco 2004: 13).
- ¹² Richard, en varias de sus obras, y Poblete, entre otros críticos, han realizado alcances a este aspecto de la obra de Lemebel que en otras interpretaciones resulta diluido, cuando se da la prioridad a los aspectos postmodernos (fragmentarismo, melodramatismo. etc.) de su escritura.
- ¹³ Nelly Richard señala con respecto al tema de la autenticidad identitaria y las cuestiones de género (y las connotaciones políticas que marcan esta relación): “La hiper-alegorización de la identidad como máscara que realiza el travesti pintado desenmascara la vocación latinoamericana del retoque. Retoque de la falta de lo propio (por el déficit de originalidad que marca las culturas secundarias como culturas de la reproducción) mediante la sobremarca cosmética de lo ‘ajeno’. Vista desde el centro, la copia periférica es el doble rebajado, la imitación desvalorizada de un original que goza de la plusvalía de ser referencia metropolitana. Pero vista desde sí misma, esa copia es también una sátira postcolonial de cómo el fetichismo primermundista proyecta en la imagen latinoamericana representaciones falsa de originalidad y autenticidad (la nostalgia primitivista del continente virgen) que Latinoamérica vuelve a falsificar en una caricatura de sí misma como Otro para complacer la demanda del otro” (1993a: 68).

Bibliografía

- Bianchi, Soledad (1996): *¿La insoportable levedad...? Imágenes y textos, post-dictadura y modernidad en Chile*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Sociales, Universidad Arcis (Documento de trabajo no. 21).
- Blanco, Fernando (Editor) (2004): *Reinas de otro cielo. Modernidad y autoritarismo en la obra de Pedro Lemebel*. Santiago de Chile: LOM.
- Cárcamo-Huechante, Luis E. (2003): "Hacia una trama localizada del mercado: Crónica urbana y economía barrial en Pedro Lemebel", en Boris Muñoz y Silvia Spitta (editores). *Más allá de la ciudad letrada. Crónicas y espacios urbanos*. Pittsburgh: IILI/University of Pittsburgh, 99-115.
- Deleuze, Gilles (2002): *Diferencia y repetición*. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu.
- Edelman, Lee (1994): *Homographesis. Essays in Gay Literature and Cultural Theory*. New York: Routledge.
- Epps, Brad (2005): "La ética de la promiscuidad: reflexiones en torno a Néstor Pelongher". *Iberoamericana*, V, 18, 145-162.
- Franco, Jean (2002): *The Decline and Fall of the Lettered City. Latin American in the Cold War*. Cambridge: Harvard University Press.
- Herlinghaus, Hermann (Editor) (2002): *Narraciones anacrónicas de la modernidad. Melodrama e intermedialidad en América Latina*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Lemebel, Pedro (1986). *Incontables*. Santiago de Chile: ErgoSum.
- (1995): *La esquina es mi corazón. Crónica urbana*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- (1996): *Loco afán. Crónicas del sidario*. Santiago de Chile: LOM.
- (1998): *De perlas y cicatrices. Crónicas radiales*. Santiago de Chile: LOM.
- (2001): *Tengo miedo torero*. Santiago de Chile: Planeta.
- (2003): *Zanjón de la Aguada*. Santiago de Chile: Planeta.
- Moulián, Tomás (1998): *El consumo me consume*. Santiago de Chile: LOM.
- Poblete, Juan (2003): "La crónica, el espacio urbano y la representación de la violencia en la obra de Pedro Lemebel", en Boris Muñoz y Silvia Spitta (eds.), *Más allá de la ciudad letrada: crónicas y espacios urbanos*. Pittsburgh: IILI/University of Pittsburgh, 117-137.
- Richard, Nelly (1993): *Masculino/Femenino. Políticas de la diferencia y cultura democrática*. Santiago de Chile: Francisco Zegers Ed.
- (2003): "... como una tiara de rubíes en la cabeza de un pato malandra.... Una conversación con Pedro Lemebel", en *Revista de crítica cultural*, 26, junio, 50-54.
- Sifuentes-Jáuregui, Ben (2002): *Travestism, Masculinity and Latin American Literature*. London: Routledge.

Ensayo 10

Modernidad y violencia
(acerca de los aportes críticos
de Bolívar Echeverría)

Modernidad y violencia (acerca de los aportes críticos de Bolívar Echeverría)¹

En estas notas quiero referirme al que fue, a mi criterio, uno de los ejes principales en el trabajo crítico filosófico de Bolívar Echeverría: el desmontaje de la modernidad (su andamiaje político-económico, sus modelos de conocimiento, sus formas de comportamiento, su teleología), con especial atención al tema de la violencia, al que Echeverría dedica varios momentos claves de su investigación. En efecto, el tema aparece tratado particularmente en capítulos de los libros *Valor de uso y utopía* (1998) y en *Vuelta de siglo* (2006) aunque la problemática de la violencia reaparece, de manera infusa, a lo largo de todo su pensamiento. Y esto es así porque Bolívar Echeverría reconoce, como otros filósofos de nuestro tiempo, que en la violencia, que se incrementa y se diversifica de modo exponencial a partir del fin de la Guerra Fría, reside una de las claves más dramáticas e ineludibles para la comprensión de nuestro tiempo. Por su inusitada frecuencia, por sus formas espectaculares de manifestación pública, por las multifacéticas modalidades que asume en nuestras sociedades pero quizá, sobre todo, por su altísimo costo social y por el estilo proliferante, inorgánico, que la caracteriza, la violencia constituye el lado oscuro de la modernidad y una de sus más conspicuas y escalofrantes líneas de fuga. El fenómeno de la violencia trae así a la superficie de la conciencia colectiva el negativo de la imagen utópica de la modernidad como triunfo sobre la barbarie y estadio superior de desarrollo humano. Desde una posición de radicalidad que suspende toda posibilidad de negociación, la violencia habla un lenguaje opaco, que llama la atención sobre sí mismo, que no busca la transparencia del intercambio comunicativo ni la pedagogía ni el consenso, que se agota en su empecinada y onanista performatividad. Creando un *exposé* casi pornográfico de las contradicciones, paradojas e injusticias del proyecto moderno y de sus formas de implementación, la violencia es expresión de fracturas profundas en el cuerpo social. Sin justificar de ninguna manera los métodos extremos y los efectos devastadores de la violen-

cia, la identificación de esas fracturas contribuye sin duda a la comprensión de sus mecanismos como fenómeno social, económico y político.

Toda la historia de América Latina podría ser escrita a partir de las distintas formas de violencia que la han assolado desde sus orígenes: la *macro-violencia* del colonialismo con sus devastadores efectos sobre las poblaciones prehispánicas, la *violencia epistemológica de la alfabetización* que impone los modelos imperiales sobre los conquistados aplastando sus lenguas y creencias, la *violencia de la nación* que instaura el poder de las oligarquías criollas sobre las masas populares, la violencia de la modernización, del capital, de las dictaduras, de la globalización. Para muchos, la violencia es connatural al desarrollo del ser humano y a sus formas de supervivencia y socialización. Sin embargo, ¿cuáles serán los grados y razones de la violencia que estamos dispuestos a tolerar? Ernest Renan, uno de los padres teóricos de la nación moderna, reconoce en su famoso discurso “¿Que es la nación?” de 1882 que la violencia es un factor ineludible en toda organización, política y que “la unidad se efectúa siempre por medio de la brutalidad”. Recuerda, así, largos periodos de terror y masacre en la historia europea que prec de al surgimiento de la nación moderna y que también, como sabemos, forman parte de la contemporaneidad. De ahí que, según Renan, el olvido sea –tanto como la memoria colectiva– uno de los requisitos cruciales para fundar esa “solidaridad en gran escala” que identifica, no sin una buena dosis de ingenuidad o de voluntarismo histórico, con el proyecto nacional.

A estas formas de la violencia histórica y fundacional deberían agregarse las que derivan de la violencia de clase, raza y género que como piezas de un caleidoscopio, articulan las imágenes de la dominación y del conflicto social, desde la colonia a nuestros días. La *violencia estructural* que algunos llaman violencia objetiva o *violencia sistémica* es la que está en la base de la organización de nuestras sociedades. Este es el mecanismo que promueve la explotación de las transnacionales, la depredación neoliberal, la violencia de la pobreza, el que condena a la marginalidad a las culturas no dominantes, el que destruye la naturaleza, el que permite prosperar a la violencia doméstica, a la homofobia y a la xenofobia. Más allá, aun, hay que mencionar la *violencia “salvaje”* (del delito común, del narcotráfico, de las pandillas juveniles) que existe, con prescindencia de todo proyecto político, en los márgenes del Estado y sus instituciones, que no se reconoce en los principios ni en los valores sobre los que se funda *lo nacional*: ni en los rasgos fundantes de las identidades colectivas, ni en los valores del progreso, ni en los principios del orden, ni en las promesas siempre incumplidas de igualdad y justicia social. Descreyendo de todos estos principios sobre los que se organiza la sociedad civil, la violencia salvaje no pugna, tampoco, por llevar adelante un proyecto colectivo alterna-

tivo al dominante, sino que se agota en su propia, destructiva performatividad. Pero hay más. Existen formas múltiples de *violencia creadora* cuya contribución al cambio social resulta innegable: la violencia emancipatoria, apoyada en la utopía democrática, legalista e institucionalista, fundadora del derecho y promotora de transformaciones sociales, la violencia revolucionaria, la de la resistencia popular, así como las formas más íntimas y emotivas de violencia subjetiva que Bolívar Echeverría llama trascendentes, y que vinculadas a la exaltación pasional, al deseo y al sentimiento de lo sublime, se asocian con la mística y el erotismo.

Como es obvio, las formas multifacéticas que asume la violencia han llevado, por un lado, casi a una desesemantización del término, cuyos significados y alcances dependen casi exclusivamente del contexto correspondiente. Al mismo tiempo, la persistente presencia de la violencia en la escena social ha conducido a la familiarización y naturalización de este fenómeno que nos ataca desde todos los ángulos públicos y privados, haciendo que nuestra capacidad de reacción disminuya hasta grados casi inconfesables de insensibilidad. La violencia, en efecto, se reproduce a mucha más velocidad de la que podemos desplegar inventando deslindes, nominaciones y matices que cubran el devastado y saturado espacio social de nuestro tiempo. En intentos diversos de explicación de este fenómeno se han producido desde enfoques biologists (que aluden a la violencia innata de los seres vivos, desarrollada como estrategia de supervivencia) hasta perspectivas estrechamente psicologistas, que reducen toda manifestación de la violencia individual al síntoma de un trauma originario que si no excusa por lo menos explica las acciones violentas. De más está decir que ninguna de estas aproximaciones resulta completamente convincente.

Además de la cruenta materialidad de la violencia, no puede dejar de mencionarse, en este breve recuento, la *violencia simbólica*, analizada, entre otros, por Žižek. La violencia simbólica habita en el lenguaje, en las imágenes, en las gestualidades y se viste con el ropaje glamoroso de la publicidad, la información periodística y el entretenimiento. El cine, los videojuegos, la propaganda comercial, los noticieros, siguen la consigna comercialista del ‘si sangra, vende’, insertando así el teatro de la violencia en el espacio des-sensibilizado de la mercancía. Convertida en producto simbólico, la representación de la violencia exhibe obscenamente la destrucción del cuerpo individual y colectivo, de la propiedad y de las redes intersubjetivas que forman *lo social*. La violencia se expone como un dispositivo que despierta admiración y deseo. Los modelos demacrados de Benetton, el uso de imágenes de mujeres cubiertas de moretones utilizados para la publicidad de maquillaje, la presentación de cuerpos anoréxicos o que muestran los signos de la droga para modelar ropa de mar-

cas conocidas, son algunos ejemplos. Dominadas por la lógica irreverente del mercado, estas versiones *light* de la violencia circulan como moneda corriente por el espacio público. Como indicara Jean Baudrillard, las imágenes mediáticas son la continuación de la guerra por otros medios: documentan la ausencia de política y la pérdida del principio de realidad, exponen un exceso incontrolable, un desborde devastador de significación y energía que lleva a un grado cero la racionalidad y sus recursos instrumentales.

En contextos como estos, y estrechamente ligada al tema del valor de la mercancía, la violencia resulta atractiva porque supuestamente deconstruye el *status quo*, al presentarse como una forma contracultural, cautivante, de rebeldía que no requiere compromisos mayores, ni proyectos alternativos al dominante. Es obvio, sin embargo, que el sistema coopta de modo total la posible carga “subversiva” de estas formas gratuitas de violencia despolitizada, las cuales terminan por reforzar el mismo *establishment* que parecerían denunciar, al agotarse en su provocativa, inconducente y sin duda deprimente teatralidad.

Sin embargo, y a pesar de todas estas derivaciones *light*, podríamos decir, de la violencia articulada a los medios y al mundo de la mercancía, la importancia real y simbólica del fenómeno no puede ser desconocida. Como venimos mencionando, la violencia es un lenguaje cifrado, críptico pero saturado de significados que remiten al lado demoníaco, perverso, de la dominación del capital, y a la cualidad autoritaria y represiva de democracias implementadas como sistemas de exclusión y de desigualdad. Es justamente la violencia sistémica la que empuja a la periferia a grandes sectores de la población nacional, la que favorece el surgimiento de economías informales y comercio clandestino, la que naturaliza la corrupción y el abuso de las instituciones que supuestamente deben representar y defender los intereses y valores de la ciudadanía. Es a estas fracturas mayores, cataclísmicas, que atraviesan lo social que deseo referirme en estas notas, para valorar los aportes que hace a este tema el pensamiento crítico y teórico de Bolívar Echeverría.

Desde el *Leviathan* (1651) de Thomas Hobbes, donde se analiza el paso del “estado de Guerra” al “estado de derecho” y se delinean las bases del contrato social exaltando la conveniencia del Estado autoritario y centralista como articulador de la política, los debates sobre violencia han girado, básicamente, sobre tres ejes conceptuales². El primero abarca el tema de la violencia como prerrogativa del Estado tanto a nivel nacional como internacional y los discursos de legitimación que apoyan este principio. Aquí se inscriben, por ejemplo, las polémicas sobre el problema de los estados de excepción que aparecen también en los textos de Agamben y sobre el tema de la biopolítica en la tradición foucaultiana. En segundo lugar, tenemos la vertiente de discusión ético-teleológica que analiza la adecuación entre medios y

finés. En tercer lugar, la línea analítica que intenta discernir los diversos tipos de violencia y los dominios a los cuales cada modalidad puede ser asociada (“violencia divina”, “violencia creadora”, “violencia salvaje”, “violencia simbólica”, “violencia objetiva o subjetiva”, según distintas clasificaciones).

La perspectiva de Echeverría sobre el tema de la violencia apunta a cada uno de estos ejes, siguiendo una estrategia analítica dentro de los parámetros del materialismo dialéctico. En primer lugar puede afirmarse que su aproximación al tema es, en buena medida, genealógica, en cuanto está basada en una reflexión histórica que va desenvolviéndose a propósito de las distintas formas de modernidad que se implantan dentro del marco del occidentalismo, desde la modernidad barroca a la postmodernidad. Al mismo tiempo, su visión de la violencia es también tributaria de una larga tradición que la vincula al pensamiento ético-filosófico y a la teoría política, que en una de sus líneas más visibles va desde Thomas Hobbes hasta Giorgio Agamben y Slavoj Žižek, pasando por las ideas de von Clausewitz, Georges Sorel, Carl Schmitt, Hannah Arendt, Sigmund Freud, Michel Foucault y muchos más. En tercer lugar, la crítica de Bolívar Echeverría reconoce también la vertiente de la Escuela de Frankfurt y particularmente el pensamiento de Max Horkheimer y Theodor Adorno sobre el estado autoritario, que incorpora, entre otras, las ideas de Max Weber.³

Finalmente, el trabajo de Echeverría se orienta a partir del pensamiento heterodoxo de Walter Benjamin; “filósofo de ruptura” o “pensador de la crisis”, como lo llamara Beatriz Sarlo. Benjamin elabora la crítica de la violencia como fundadora del estado de derecho y como fuerza originaria de la democracia. En *Para una crítica de la violencia* (1921) se ocupa de explorar la relación compleja que existe entre justicia y violencia, entre las formas de violencia que denomina “divina” y “mítica” que se vinculan a la fundación y conservación del derecho en el Estado moderno.⁴ A Echeverría le interesa sobre todo la posición decididamente heterodoxa de Benjamin sobre la democracia parlamentaria y sobre la “destrucción creadora”, tema que fascinó el pensamiento filosófico en el periodo interbélico y que valiera a Benjamin las críticas acérrimas de Derrida en una conferencia dictada en la Universidad de California en Los Ángeles en 1990.⁵ Benjamin desmonta los mecanismos de la violencia constructora y conservadora del derecho, es decir, la violencia que funda y que conserva la legalidad paradójicamente a través de la fuerza coercitiva que utiliza en la imposición y cumplimiento de la ley. Para Benjamin esta naturaleza demoníacamente ambigua del derecho se extiende a la cualidad misma del parlamentarismo y de otros mecanismos de la democracia, como la pena de muerte, por ejemplo, que castiga crímenes mayores privando de la vida al condenado, recurso que Benjamin

rechaza. Reconoce, sin embargo, que abolir la violencia del derecho implicaría derogar la autoridad y el poder del Estado. De modo que la conservación del derecho, garantía del orden social, depende de la no-renuncia a la violencia “legítima”, prerrogativa que depende, como es sabido, de la interpretación de los procesos sociales y de las posiciones que se asuman. Es justamente hacia esta paradoja intrínseca a la ley, principio de orden, signo de la civilización y estandarte del Estado moderno, que apunta la crítica ético-política de Benjamin. Este es también el nivel sobre el que se basa la crítica de Derrida, que entiende las reflexiones benjaminianas como demasiado cercanas a la noción de “destrucción regenerativa” del fascismo y a las teorías de Carl Schmitt, considerado uno de los ideólogos de ese movimiento. Para Benjamin, la violencia mítica es fundadora de la legalidad mientras que la divina es destructora del derecho, ya que puede arrasar con las fronteras impuestas por la violencia mítica. Mientras que esta se asocia con la justicia, la violencia divina es puro poder, una fuerza que excede todo límite y toda necesidad de legitimación.

Es a partir de la combinación de todas las aproximaciones mencionadas que Echeverría desemboca en la que es, a mi juicio, su contribución principal al tema de la violencia, y es la vinculación de este fenómeno con la lógica del capital(ismo) y con el establecimiento del valor de la mercancía como el único valor venerado en una época desencantada y despolitizada como la que vivimos. Desde su posicionalidad periférica, en la que además de los conflictos internos y propios de sociedades postcoloniales repercuten las crisis y fracturas del capitalismo central, América Latina se ha convertido en el teatro de formas ancestrales de violencia que la desgarran de sur a norte, de una clase social a la siguiente, atravesando diferencias étnicas, edades y niveles culturales. Adolfo Gilly reconoce un carácter precursor en las reflexiones que Echeverría elaborara al final de la década de los 90 cuando se concentra en el fenómeno de las guerras privadas, de la violencia salvaje, elemental, desterritorializada. Como Echeverría observa entonces, estas formas barbarizadas de la violencia que vemos desplegarse a todos los niveles llenan los vacíos dejados por la debilitada y corrupta gestión estatal y por la incapacidad de las instituciones de derecho de abarcar los espacios y las dinámicas catalizadas por la globalización.

Echeverría se preocupa sobre todo de lo que llama “la ruptura del monopolio estatal de la violencia” (es decir, la violencia que el Estado está habilitado para ejercer legítimamente con el objetivo de preservar la legalidad, defender a la ciudadanía y preservar la soberanía nacional). Ante el debilitamiento radical del Estado y la ampliación de los espacios que éste debe cubrir a consecuencia de la globalización, Estado y sociedad, indica Echeverría, dejan de

coincidir. Ya que el derecho y las instituciones son incapaces de absorber y controlar las dinámicas sociales, formas variadas e inorgánicas de “violencia salvaje” se diseminan por el cuerpo social. Para Echeverría es evidente que la “violencia salvaje” surge como una respuesta social –real y simbólica– a esta insuficiencia del Estado, que desde la perspectiva liberal tiende a interpretarse como una deficiencia *coyuntural* y no como una limitación o desviación sistémica. Es decir, según Echeverría, mientras que la violencia estructural se ha naturalizado en la sociedad, las formas reactivas de violencia que vivimos cotidianamente, interpretadas como una forma de renovada barbarie, son las que impactan la sensibilidad ciudadana. Sin embargo, sería la lógica inherente al capitalismo la que estaría en la base de los desequilibrios de la modernidad, de los excesos y perversidades que ella ha engendrado y perpetuado a través de los siglos.

Creo que es justamente en esta interpretación materialista del fenómeno infra y superestructural de la violencia donde reside la contribución mayor de Echeverría al tema que nos ocupa. Según indica Echeverría, el capitalismo ha instaurado –y consolidado en sus sucesivas modernidades– el valor del dinero sobre cualquier otro valor, teniendo como principal objetivo la preservación de la esfera de circulación mercantil, que según la lógica del capital debe ser defendida por encima de cualquier otra esfera de interacción social. Echeverría sigue en esto las ideas de Horkheimer acerca del estado autoritario y de la “mano invisible” del mercado como instancia que rige el funcionamiento político, económico y social. El capitalismo instaura la violencia de la desigualdad haciendo del Estado la institución destinada a la preservación de privilegios y a la administración de prebendas vinculadas a los procesos de producción, reproducción y acumulación de bienes: El Estado monopoliza –ejerce y administra– la violencia del gran capital legitimando la expropiación del plusvalor y otras formas de explotación social que estarían en la base de las modernidades latinoamericanas. La violencia moderna enfrenta al individuo a la experiencia de la desigualdad, a la ansiedad de una escasez que en nuestra época solo puede ser relativa e injustificada, ya que deriva de los problemas de distribución de la riqueza, de los monopolios y privilegios sociales y no de una carencia radical y absoluta. Es lo que Echeverría llama “la violencia de las cosas mismas”. Indica así en *Vuelta de siglo*:

La violencia fundamental en la época de la modernidad capitalista aquella en la que se apoyan todas las otras, sean éstas heredadas, reactivadas o inventadas– es la “violencia de las cosas mismas”: de las cosas convertidas en “mundo de las mercancías capitalistas” y de las cosas en tanto que medios de producción “subsumidos realmente” a la forma técnica capitalista (73)

Esta “violencia de las cosas mismas” nos remonta al momento mismo de producción del objeto-mercancía, no solo de su producción material a través del trabajo humano sino de su *producción* –conceptual, discursiva y afectiva– como valor simbólico. En efecto, al objeto-mercancía se incorporan elementos afectivos (sentimientos, emociones, deseos, recuerdos) que le adjudican un valor icónico, que rebasa en inmensa media el valor real del objeto, su utilidad concreta, su materialidad. Según Echeverría, esta interiorización del valor mercantil en el sujeto mismo es el elemento que da “consistencia específica a la violencia moderna”.

Echeverría hace referencia a las ideas de Adorno en *Minima Moralia* cuando indica que el objeto lleva en sí la marca de la violencia sistémica que lo originara.⁶ La cosa lleva así impresa en su misma materialidad la impronta del trabajo humano del cual surgiera y del sistema productivo que la vuelca como mercancía en los regímenes de ganancia e intercambio que se apoyan en la explotación del trabajador. Para Echeverría, la violencia moderna interioriza en el individuo el impulso productivista del capital y la nación moderna y requieren nuevas nominaciones. Los críticos sociales hablan de “conflictos de baja intensidad” (Martin Creveld), “guerra civil molecular” (Enzensberger) o “guerras inciviles” (John Keane) que desgarran la trama de *lo social* indicando “el retorno de lo reprimido”: lo marginado, sometido, o invisibilizado por la modernidad, que vuelve por sus fueros.⁷ John Keane usa la noción de *guerra incivil* para denominar los conflictos que atraviesan a la sociedad de hoy, en la que el Estado ha cedido la arena pública a dinámicas inorgánicas a veces de gran poder movilizador, creando a nivel nacional y transnacional, rural y fronterizo, enfrentamientos devastadores en los que ya no se distingue entre crimen e insurgencia política, ejército y ciudadanía. Muchos han caracterizado algunas modalidades de violencia postmoderna como una forma de regresión tribal arcaizante. Enzensberger habla del “autismo de la violencia”, para referirse a la cualidad autodestructiva y desquiciada de la violencia que parece no mantener contacto con la realidad ni perseguir fines concretos (*Civil Wars*). Robert Kaplan de la aparición del *segundo hombre primitivo* que pasaría a formar una *sociedad de guerreros* que combina de manera inquietante la falta de recursos con una extensión planetaria sin precedentes, que articula clandestinidad con espectáculo, marginación y protagonismo. Para decirlo con conceptos de Bolívar Echeverría, al *lenguaje supranacional del capital* nuestra época responde de manera casi instintiva, dispersa, y aparentemente inorgánica, con *el lenguaje supranacional de la violencia*. La lengua universal del capital ha comenzado a hablar en sus dialectos particulares.⁸

A través de estrategias radicales, arcaicas o inéditas, la violencia coloca en un primer plano de la escena social justamente a los desplazados, subal-

ternizados y “desechables”, es decir a los núcleos irreductibles y nunca completamente articulados a la economía cultural de la modernidad, los cuales ponen en práctica formas anómalas de agencia individual o colectiva. Desde una *productividad negativa* (¿o desde una negatividad productiva?) la violencia enfrenta a la sociedad con sus fantasmas, con lo indecible y lo irrepresentable, inaugura como “territorios existenciales” (Guattari) formas alienadas y residuales de subjetividad, sustentadas en formas perversas y cerradas de solidaridad grupal. La sociedad incivil nos obliga a enfrentar una ruptura quizá irreversible del pacto social y a repensar los conceptos de gobernabilidad y ciudadanía, así como los límites de la tolerabilidad social y el valor ético de sociedades despolitizadas que no conciben su existencia fuera del fetichismo del capital ni más allá de las promesas del consumo.

Quizá solo venciendo la comprensible tentación de pensar a la violencia como un mero desorden simbólico, carente de sentido y direccionalidad, caótico y errático, podamos advertir lo que las lenguas trabadas y babélicas de la violencia dicen a nuestro tiempo: qué denuncia de la violencia sistémica están vociferando, qué tipos de subjetividad las sostiene, y cómo se articulan a las profundas grietas de la modernidad.

Bolívar Echeverría entiende la necesidad de deslindar entre las violencias devastadoras y salvajes vinculadas a los sentimientos de odio y resentimiento social o a la voracidad del capital, por un lado, y las formas de violencia creadoras vinculadas a un programa político de cambio y mejoramiento social. Esta sería la violencia dialéctica, la que implica lazos de reciprocidad, un impulso hacia el otro y una voluntad de innovación que con frecuencia representa intereses o visiones opuestos a los dominantes y que debe luchar por ganar la batalla. Mientras que la violencia destructiva persigue sólo la destrucción del enemigo, la violencia creadora está alentada por una energía constructiva.

Destaquemos, para terminar, que en su carácter de acción social, aun en su fragmentarismo y en su comportamiento errático, como ruina y como exceso, como *performance* y como exhibición obscena de las contradicciones de nuestro tiempo, la violencia no solamente *irrumpe* en el espacio-tiempo del capitalismo tardío, no solamente *interrumpe* sus ritmos, no solamente *interviene* los procesos sociales, sino que al mismo tiempo, en un estilo oblicuo y sin lugar a dudas condenable, nos *interpela* como sujetos, nos obliga a examinar los procesos que han conducido a la consolidación incontestada del capital como valor supremo de nuestro tiempo, a explorar la racionalidad que lo sustenta y las instituciones que lo apoyan. Nos obliga a revisar las utopías que la modernidad construyó como discurso ideológico –como falsa conciencia– para apoyar el privilegio de algunos en desmedro del interés mayoritario.

Echeverría destaca en su Introducción a las *Tesis sobre la Historia* esa “especie de nostalgia por el presente que ilumina el discurso de Benjamin” (30). En América Latina hemos sentido con frecuencia esta misma desazón, no por el pasado que quizá ni siquiera fue mejor ni por el futuro que nos es dado aún imaginar, sino por el presente escurridizo y a menudo cubierto de ruinas, que como en el paisaje que contempla el ángel de Paul Klee, nos enciende el deseo de “despertar a los muertos y recomponer lo despedazado”. La idea de la ruina, quizá la imagen más elocuente de nuestro tiempo que Benjamin ha fijado en el imaginario colectivo, tiene un sentido más que historicista, profético. Como indicara Michael. Löwy, remite a “los trabajos sangrientos de la historia”, a Auschwitz y a Hiroshima –y quizá en la escala americana, a los dos 11 de setiembre que representan dos catástrofes biopolíticas de dimensiones similarmente devastadoras aunque de muy diversa inscripción mediática y política⁹.

En una época de identidades nómadas y de mundos virtuales no puede menos que pensarse que la utopía de la globalización constituye un nuevo *grand récit* que recicla desde nuevos parámetros las categorías modernas de hegemonía y marginalidad. Mientras tanto, al tiempo que se van reorganizando las estructuras de poder y de dominación a nivel planetario, las *guerras inciviles* atraviesan, como un reguero de pólvora, los escenarios nacionales y transnacionales. Las nuevas formas de violencia sistémica de la globalidad comparten así los escenarios de nuestro tiempo en contrapunto con las explosiones de violencia salvaje, expediente desesperado de todos aquellos que reclaman su lugar en el banquete pantagruélico del capitalismo tardío.

Notas

- ¹ Tomado de Mabel Moraña (2014): *Inscripciones críticas. Ensayos sobre la cultura latinoamericana*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- ² Ver al respecto Colom.
- ³ Como es sabido, las reflexiones de la Escuela de Frankfurt fueron elaboradas teniendo en mente la amenaza y luego la realidad del fascismo, aunque muchas de las consideraciones sobre el Estado y sobre la violencia tienen aún hoy, en regímenes supuestamente democráticos, una aplicación esclarecedora. Recordar por ejemplo, las elaboraciones de Neumann sobre el Estado autoritario y las influencias que esta formación política habría recibido del liberalismo. La idea de la correlación entre la consolidación monopolística del capitalismo y el la violencia de Estado está presente en el pensamiento de Echeverría. Este autor también desarrolla la idea habermasiana del Estado-nación desbordado por los procesos de integración global y de la pérdida de identificación entre Estado y la sociedad. Sobre las relaciones entre teoría crítica (Escuela de Frankfurt) y estado autoritario, ver Mejía Quintana.
- ⁴ Para una crítica de este texto benjaminiano ver Löwy y los textos críticos reunidos por Echeverría en *La mirada del ángel*. Sobre la reacción de Derrida, ver Forster 161-171
- ⁵ Esta conferencia de Jacques Derrida fue publicada en español con el título “Nombre de pila de Benjamin” e incluida en *Fuerza de Ley*.
- ⁶ Dice Adorno: “In the movements which machines demand from their operators, lies already that which is violent, crashing, propulsively unceasing in Fascist mistreatment. Not the least fault for the dying out of experience is due to the fact that things assume a form under the law of their purposiveness which restrict their interaction to mere application, without the surplus—were it that of freedom behavior, were it that of the anatomy of the thing— which might survive as the kernel of experience, because it is not consumed by the moment of action” (*Minima Moralia*, part I, 19).
- ⁷ Las nominaciones citadas son una referencia hecha por Keane (113).
- ⁸ Sobre violencia en América Latina ver Moraña, “Violencia en el deshielo”, de donde se extraen algunas de las ideas presentadas en este trabajo.
- ⁹ Ver Echeverría “El ángel de la historia y el materialismo histórico” en Bolívar Echeverría, comp. *La mirada del ángel*, 23-33.

Bibliografía

- Adorno, Theodor (2005): *Minima Moralia. Reflections on a Damaged Life*. London: Verso.
- Baudrillard, Jean (1993): "The Evil Demon of Images and the Precession of Simulacra". Thomas Docherty, (ed.), *Postmodernism: A Reader*. New York: Columbia University Press, 194-199.
- Benjamin, Walter (1991): *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.
- (2008): *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*. Edición, traducción e introducción de Bolívar Echeverría. México: Ítaca.
- Colom, Francisco (1992): *Las caras del Leviatán*. Barcelona: Anthropos.
- Crossman, R.H.S. (1941): *Biografía del Estado moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Derrida, Jacques (1997): *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.
- Echeverría, Bolívar (1998): *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- (2006): *Vuelta de Siglo*. México: Era.
- (2008): "Introducción: Benjamin, la condición judía y política". *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Walter Benjamin. México: Ítaca, 9-30.
- (2005): "El ángel de la historia y el materialismo histórico". *La mirada del ángel. En torno a la Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. México: Era/UNAM, 23-33.
- "América Latina: 200 años de fatalidad", en < <http://sociedadlatinoamericana.bligoo.com/content/view/856315/In-Memoriam-Bolivar-Echeverria-1941-2010.html>>.
- (2005): (comp.). *La mirada del ángel. En torno a la tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. México: Era/UNAM.
- Enzensberger, Hans Magnus (1995): *Civil Wars. From L.A. to Bosnia*. New York: New Press.
- Forster, Ricardo (2001): *Walter Benjamin y el problema del mal*. Buenos Aires: Grupo Editor Altamira.
- Guattari, Félix (1995): *Chaosmose. An Ethico-Aesthetic Paradigm*. Bloomington: Indiana University Press.
- Habermas, Jürgen (2000): *La constelación posnacional*. Barcelona: Paidós.
- Horkeimer, Max (1983): *El Estado autoritario*. Bogotá: Argumentos.
- Kaplan, Roberto (1994): "The Coming Anarchy". *Atlantic Monthly* 273, 2, febrero, 44-76.
- Keane, John (2000): *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza.
- Löwy, Michael (2001): *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mejía Quintana, Oscar (2003): "Teoría crítica, estado autoritario y sociedad global. La heterodoxia marxista y el reto de la globalización", en Jairo Estrada (comp.). *Marx vive. Dominación, crisis y resistencia en el nuevo orden capitalista*. Bogotá: Unibiblos, 95-126.

- Moraña, Mabel (2010): "Violencia en el deshielo. Imaginarios latinoamericanos postnacionales después de la Guerra Fría". *La escritura del límite*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 169-184.
- Renan Ernest [1882]: *¿Qué es la nación?*, en <<http://www.paginasprodigy.com/savarino/renan.pdf>>.
- Van Creveld, Martin (1991): *The transformation of War*. NY: Free Press.
- Žižek, Slavoj (2009): *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós.

