

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

UNIDAD DE POSGRADO

**El acto ético y sus implicancias en la propuesta de nación
peruana en *El mundo es ancho y ajeno* y *Todas las
sangres***

TESIS

**Obtener el Grado Académico de Doctor en Literatura Peruana y
Latinoamericana**

AUTOR

Julián Ildelfonso Pérez Huarancca

ASESOR

Antonio González Montes

Lima – Perú

2015

NDICE

	Pág.
INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO I	27
ESTADO DE LA CUESTIÓN	27
CAPÍTULO II	47
REFERENCIA Y SENTIDO EN EMEAA y TLS	47
2.1. Extensión e intención en EMEAA y TLS	47
2.2. Referencia y realidad	50
2.3. Rasgos distintivos de la intención	52
2.4. La autenticación diádica en EMEAA y en TLS	56
2.5. Otras formas de autenticación en EMEAA y en TLS	63
2.6. Verdad y falsedad en EMEAA y en TLS	66
2.7. Estrategias de Saturación en EMEAA y en TLS	71
2.8. Lo explícito, lo implícito y lo indeterminado en EMEAA y TLS	75
2.9. La enciclopedia ficcional de EMEAA y de TLS	79
CAPÍTULO III	82
LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO POLÍTICO Y EL ACTO EN LAS PERFORMANCES DE BENITO CASTRO Y RENDÓN WILLKA	82
3.1 La subjetivación política	82
3.2. La subjetivación en Benito Castro y Rendón Willka	100
3.3 Benito Castro y Rendón Willka frente al acto ético	106
CAPÍTULO IV	124
LA IDEA DE NACIÓN PERUANA EN EMEAA Y TLS	124
4.1. La idea de nación, una necesaria recapitulación	124
4.2. Algo más sobre la comunidad humana que es una nación como la peruana	137
4.3. ¿Cuál es la comunidad humana que quieren EMEAA y TLS?	144
CONCLUSIONES	160
BIBLIOGRAFÍA	164
BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA	168

INTRODUCCIÓN

Desde hace tiempo, las disciplinas humanísticas como la historia y los estudios literarios, han establecido casi por unanimidad que el trauma de la sociedad peruana, es decir, el trauma de lo real¹ que permanentemente retorna (no solo al universo de sus relaciones sociales sino, incluso, a los mundos representados de su literatura), es el desencuentro primordial cuya simbólica representación sería el encuentro de Cajamarca. Estudiosos de la literatura peruana disímiles como son Antonio Cornejo Polar², Enrique Ballón³ o Miguel Gutiérrez⁴, por citar algunos, asumen esto, de modo explícito o implícito, como una certeza más o menos contundente.

Es posible que las cosas sean así de este modo, por lo menos en cuanto se refiere no solo a la realidad social y cultural de la situación⁵ peruana sino también a la referencia que se constituye en el panorama de su literatura; sin embargo, en el presente texto de investigación, lo que nosotros asumimos como una idea general, además, es que el trauma de lo real que retorna permanentemente y que dramatiza la existencia de los peruanos, así como de otros hombres de la Tierra es el de la escisión primordial tras el cual aparecen

¹ La categoría de lo Real lo asumimos de la propuesta psicoanalítica de Jacques Lacan.

² En *Escribir en el aire* (2003), Antonio Cornejo Polar inicia su propuesta de heterogeneidad con esta afirmación.

³ No otra cosa, en esencia, es lo que argumenta en su libro *Tradición oral peruana I y II* (2006).

⁴ En su libro *La cabeza y los pies de la dialéctica* (2011) aparece un texto cuyo título es Bases histórico-sociales de la expresión literaria peruana, en el que con énfasis afirma “Aunque entendida desde diferentes posiciones, toda reflexión sobre el Perú y América empieza repitiendo una vieja verdad: la sociedad moderna hispanoamericana tuvo su origen en ese hecho de violencia que fue la conquista española”.

⁵ El concepto de situación lo asumimos de la ontología matemática de Alain Badiou (1999).

las clases sociales, los grupos humanos que se disputan el poder de manera visible o implícita, dramática, trágica y hasta cómica. Con arreglo a esto, que es fundamental y determinante, es para nosotros posible comprender mejor la naturaleza y las particularidades discursivas literarias así como su correspondencia de estas con la realidad fáctica. Nuestra intención, por otro lado, es poner en relieve la importancia que tienen el arte y la teoría de la literatura en la persistencia por mantener claro el disenso en cuanto al reparto de lo sensible en la esfera de la situación de la sociedad peruana actual, a partir de la identificación de lo político y estético que articulan las obras narrativas de dos de los autores esenciales que se estudia.

Bajo la premisa anterior, analizamos, interpretamos y valoramos la importancia de Ciro Alegría y José María Arguedas, a través del estudio de la performance ficcional y política de dos personajes creados por ellos: Benito Castro y Rendón Willka de las novelas *El mundo es ancho y ajeno* (EMEAA) y *Todas las sangres* (TLS) respectivamente; para luego proponer una idea en torno a la idea de nación peruana que también, así sea de manera implícita, postulan estos dos escritores mediante las acciones y las expectativas de sus personajes fundamentales.

El objeto de estudio de nuestra investigación es, en consecuencia, la acción política y ética de los personajes fundamentales de las dos novelas; lo cual nos permite visualizar la propuesta de nación peruana que subyace tanto en EMEAA como también en TLS. Muchos son los críticos que coinciden en

proponer que las dos novelas muestran un sustrato político e ideológico que enjuicia la situación de la sociedad peruana, en la que los grupos humanos no sólo se diferencian sustantivamente sino que se sitúan en polos tan distantes que provoca de por sí desencuentros violentos y confrontaciones dramáticas. Puesto que la crítica especializada reconoce que las dos novelas tienen esa dosis política e ideológica evidentes y que, más allá de sus valores artísticos y estéticos, está implícitamente dicha en ellas la idea de cómo debe ser una nación peruana, una sociedad en la que sus integrantes alcancen una relativa igualdad frente a la posesión de los bienes materiales y culturales que produce la sociedad en su conjunto, hay la necesidad de establecer cómo y en qué sentido los actores de dichas novelas, colocados frente al acto ético, postulan con mayor nitidez la idea de una nación peruana. Ya que cuestionar una situación social trae implícita la necesidad de reemplazarla por otra. Nadie podría estar descontento con una situación social sin pretender sustituirla por otra distinta que a su juicio se acomode mejor a sus propias expectativas. Y esto es casi explícito en los textos fundamentales tanto de Ciro Alegría como en José María Arguedas.

La investigación pone énfasis en resolver las siguientes interrogaciones: ¿Cómo se constituye el sujeto político tanto en Benito Castro como en Rendón Willka? ¿De qué manera estos dos personajes enfrentan al acto y qué resulta de eso? ¿Cómo se visualiza el proyecto de nación peruana en los universos narrativos de dos de los novelistas peruanos más representativos en el análisis

de la performance ética de sus personajes principales? ¿Es posible establecer que los escritores, como sujetos culturales, pueden así sea en algunos casos, proyectar en la escritura de sus obras narrativas una idea de cómo debería ser una nación peruana, en la que los actores sociales enmarcados en los estamentos, clases o grupos sociales no muestren la insoportable jerarquía y distancia entre ellos dentro del contexto de la sociedad peruana como hasta hoy lo es? ¿La performance de los héroes narrativos frente a la necesidad y la plasmación del acto, por lo menos en algunas obras, constituye una entrada para establecer una idea de nación peruana propuesta por el autor?

En nuestra hipótesis fundamental asumimos que existen propuestas concretas de estado-nación peruana en EMEAA y TS, las cuales se visualizan en la performance de sus personajes centrales puestos frente al acto ético. La de EMEAA es una nación socialista y la de TLS constituye una idea de nación caracterizada por la convivencia igualitaria y de relación horizontal entre los grupos hegemónicos y los emergentes, así como los grupos residuales. Lo que se desarrolla incidiendo en dos variables, que vienen a ser: la independiente: Performance ética de los personajes de EMEAA y TLS (Benito Castro y Rendón Willka) y la dependiente: Proyecto de nación peruana que postulan EMEAA y TLS.

Es importante para nosotros reiterar que este trabajo toma en cuenta el concepto de acto ético para, a partir de él, postular finalmente la opción tomada por los autores de dichas novelas frente a la preocupación política que

desemboca en la propuesta concreta de una nación peruana. Para ello utiliza principios, conceptos y categorías propias de la teoría de la ficción literaria, la teoría crítica del discurso, la teoría del sujeto y del psicoanálisis lacaniano, además los presupuestos teóricos que se desprenden de los trabajos filosóficos de Alain Badiou y los ensayos de Slavoj Žižek, considerado como uno de los exegetas e impulsores fundamentales de los principios psicoanalíticos elaborados por Jacques Lacan.

Ya lo manifestamos antes que nuestra propuesta es que en EMEAA, por lo menos implícitamente, se sostiene la propuesta de una nación peruana en la que ejerza la primacía los sectores trabajadores, indios y obreros. En otras palabras, Ciro Alegría postula una sociedad socialista como alternativa a las sociedades capitalistas y feudales. En este sentido es como comprendemos la performance de Benito Castro no sólo cuando se enfrenta la inminencia de su fin en Rumi sino en cada una de sus acciones desde que se instala en su estructura síquica el deseo primario articulado con la necesidad de no aceptar la dominación del más fuerte. No puede interpretarse de otro modo la propuesta de Ciro Alegría, debido a que está clara la premisa: no se trata de convivir con el otro dominante en condiciones de igualdad que no puede darse, puesto que si se diera estaríamos frente a la inminencia de la desarticulación de estructuras sociales clasistas, lo cual es imposible. Es pertinente, sin embargo, aclarar la idea de que entre la publicación de EMEAA y TLS, median más o menos de tres a cuatro décadas que de todas maneras asumen la

afectación de la historicidad sobre el orden simbólico. En cambio, TLS, a través de la performance de Rendón Willka, postula una sociedad peruana en la que todas las esferas sociales debieran existir hermanados, en plena aceptación de las diferencias culturales, sin tomar en cuenta en esencia las diferencias y sobre todo, las consecuencias que traen esa particular forma de organización social en la que patrones y trabajadores acepten la convivencia. Visto con detenimiento, este proyecto es ambiguo, sobre todo postula, en nuestra consideración, una nación que permite mantener las diferencias, casi como el planteamiento actual del llamado multiculturalismo, por el que el problema es la aceptación de la diversidad cultural, sin aclarar que esa diferencia y esa diversidad es la expresión de unas diferencias sociales que es el sustento de unas sociedades dramáticamente desiguales como las cuestionadas precisamente por los mismos escritores.

El objetivo básico del presente trabajo es pues estudiar la presencia emblemática tanto de Ciro Alegría y, sobre todo, de José María Arguedas como figuras centrales de la narrativa peruana contemporánea que, de una u otra manera, inciden en la problemática de las relaciones sociales y culturales de la sociedad peruana del siglo XX. Dar un giro en los estudios que la crítica literaria peruana ha venido planteando esencialmente desde la óptica de la sociología literaria o de los estudios culturales y postcoloniales, para elaborar otra mirada al respecto sustentándose en la teoría de la ficción, la teoría del

discurso, la teoría del sujeto político proveniente de las propuestas de Alain Badiou y Jacques Ranciere y del psicoanálisis.

Además, tiene la finalidad de plantear un diálogo con los diversos estudios que se han establecido en torno a los dos autores antes mencionados, principalmente José María Arguedas, en torno al que se ha venido proponiendo diversos estudios para considerarlo como el escritor más representativo de la narrativa andina. Hay la sospecha de que muchos de estudios están articulados para la fetichización de estos autores para reforzar la preocupación de grupos de intelectuales que quieren afianzar su presencia de tales echando mano a la mitificación de figuras emblemáticas como los anteriormente nombrados.

Otro interés de esta investigación es hacer ver que la crítica literaria peruana se mueve, muchas veces, en la dirección que propone la doxa contemporánea que articula un saber que se alimenta del archivo cultural de la hegemonía del capitalismo tardío. Dentro de esta crítica está aquella por el cual la tarea actual de la crítica sería, desde la orientación de los estudios poscoloniales, reivindicar la identidad o las identidades de las poblaciones o de las culturas periféricas o “subalternas” de la sociedad peruana. Lo que este trabajo quiere es descubrir que esa crítica sólo apunta a la trasgresión cultural, en el mejor de los casos, pero no intenta desestabilizar, como pretenden hacer notar, el archivo cultural hegemónico del capitalismo que sirve, precisamente, de sostén y justificación de la performance cultural de dicha doxa.

En los estudios literarios actuales, por otro lado, la teoría de la ficción literaria ha establecido, en su preocupación por establecer la ontología y la epistemología de la teoría literaria, que la literatura o el discurso literario no es sino una forma de conocimiento que cuenta con herramientas y rasgos muy propios. Autores como Dolezel, Martínez Bonati, Harshaw, Iser, entre otros le han dotado a los estudios literarios esas bases ontológicas y epistemológicas, las cuales postulan la forma específica de cómo este saber procede, por ejemplo, en la dilucidación de la verdad/falsedad en el proceso del conocimiento que elabora la ficción literaria. Esclarecen cómo se autentifica esta dicotomía en el universo propio de la literatura; así también el cómo procede la literatura en la elaboración de los sentidos explícitos, implícitos e indeterminados. En consecuencia, la propuesta de los estudios de la ficción literaria es uno de los puntos esenciales del marco teórico que esta investigación utiliza.

En lo que respecta a la teoría del discurso, este estudio toma en cuenta, más de manera implícita que explícita, aquella que proviene de las propuestas de Michael Foucault y Teun A. Van Dijk; es decir, se asume que no hay uso del lenguaje sino dentro de unas relaciones de poder. En esta orientación, se asume que todo discurso apunta al control de la mente, por no decir a la dominación del otro. De manera que, incluso, el poder no sería sino sustantivamente un sinónimo de control que se establece a través del discurso. Estos postulados se constituyen, implícita más que explícitamente, como ya se

ha mencionado, en una parte de los fundamentos esenciales para la elaboración de esta investigación.

En cuanto a la teoría del sujeto, este trabajo toma en cuenta sustancialmente la propuesta del psicoanálisis y de la filosofía establecida por Alain Badiou y, en algunos casos, los planteamientos de Jacques Ranciere. Estas propuestas teóricas se convierten en el aspecto central del marco teórico y este trabajo lo muestra mejor en el desarrollo mismo de su contenido en los capítulos III y IV.

Uno de los postulados del psicoanálisis freudiano es aquel que afirma que las acciones humanas se establecen con arreglo a las fuerzas pulsionales que provienen del inconsciente antes que al instinto o la razón consciente. Estas fuerzas pulsionales tienen un punto de arranque en el deseo primario que se manifiesta de diversas formas puesto que se trata de la permanente persecución de una ausencia, de una falta, a la que Lacan denomina el *objeto a*. Son estas fuerzas (pulsión de muerte las denomina Lacan) las que en resumidas cuentas orientan la constitución de una estructura síquica patológica neurótica que anida en el sujeto "normal". Al atravesar y asumir la Ley (el Nombre del Padre) termina prácticamente la constitución del sujeto neurótico. Por cierto, el deseo primario, un motor que nunca deja de funcionar (y a cuyo impulso el sujeto neurótico se convierte en sujeto "cultural") no se manifiesta en la performance del sujeto cultural directamente. Se sirve de una serie de "señuelos discursivos" a la que el psicoanálisis denomina el fantasma o la

pantalla fantasmática, que sirve no sólo de telón de fondo sino de guión que hace posible la vida “normal” del sujeto neurótico. Lo sorprendente es que esta pantalla, este guión puede funcionar organizando la vida “normal” de las colectividades. Un ejemplo claro es el “fantasma de la nación cercada”⁶; guión que sirve para organizar la estructura síquica de los sujetos peruanos, a quienes les indica que en el Perú coexisten dos naciones: una oficial y la otra no oficial, separadas sin afectación mutua de ninguna naturaleza. Otro ejemplo puede ser lo que nosotros denominamos como “el fantasma del terrorismo”, una fantasía elaborada por el archivo del capitalismo de alta intensidad, que nos hace creer que toda respuesta que proviene del lugar identificado por Badiou como el del Absolutamente Otro es una práctica terrorista, frente al que no hay otra salida que borrarlo o liquidarlo asumiéndolo como la manifestación del mal puro, fantasía que, desde luego, vela el verdadero rostro de los antagonismos actuales.

Viendo desde esta perspectiva, entonces, la performance tanto de Rendón Willka como de Benito Castro se establecen, con arreglo a unas estructuras síquicas que se sostienen fundamentalmente en unas fantasías sociales y culturales que pueden visualizarse muy bien en ellos; ante las que, convertidos en sujetos políticos ambos se empeñan por descorrerlas a su particular modo.

⁶ El libro *Contra el sueño de los justos* de J.C. Ubilluz contiene una idea más clara al respecto. Para comprender mejor el concepto de fantasía o fantasma dentro de las propuestas del psicoanálisis en general y del psicoanálisis lacaniano en particular, tomar en cuenta el libro *El acoso de las fantasías* de Slavoj Žižek. En este libro, Žižek establece las múltiples formas de cómo se manifiesta el fantasma o la fantasía como guión que en definitiva sostiene la existencia de los sujetos neuróticos.

En ese intento, al sustraerse plenamente o no al orden simbólico, al Gran Otro, intentan acometer el acto y convertirse en sujetos éticos.

Tanto Rendón Willka como Benito Castro coinciden en un punto común: la comunidad humana, el orden simbólico de la situación de la sociedad peruana en la que se sitúan es injusta, desigual y, en ella, existen grupos humanos diversos en diferencia jerárquica en razón de la posesión o desposesión de bienes materiales, fundamentalmente la tenencia de la tierra. En otras palabras: unos tienen tierras y riquezas que ésta genera y otros no. De acuerdo a esta situación se organiza la comunidad y el lugar que han de ocupar cada actor de la trama en la existencia humana de ese entorno. No está demás enfatizar que es la posesión/desposesión sobre la tierra lo que, esencialmente, define el rasgo distintivo del mundo representado en la que estos personajes actúan.

Frente a lo anterior, entonces, es que se establece el telón fantasmático que organiza la vida “normal” de los dos personajes. El impulso del deseo primario ha creado ese telón en su fuerza pulsional. La vida es injusta, ya dijimos antes, en este universo, es desigual; unos tienen y otros no los medios suficientes para vivir con algún decoro. Quienes tienen o poseen la tierra son los terratenientes y quienes no la tienen son los campesinos pobres o semisiervos. Esta situación es más visible en EMEAA que en TLS: la tierra es materia de controversia, dramática y violenta, y despojo.

Si nos damos la tarea de hacer la comparación de la performance de Benito Castro con la de Rendón Willka, lo primero que asoma como algo evidente es que el héroe de Ciro Alegría, frente a la Cosa, al objeto traumático que perturba a la comunidad y más que a la comunidad a sí mismo, es seguir lo que el deseo manda; es decir, es un sujeto que frente a los imperativos de la Cosa traumática no repara en enfrentarlo, aun cuando su propia existencia se halle enfrentado con la inminencia de la muerte. No es, en modo alguno, el sujeto reflexivo que frente al Otro prefiera el razonamiento y la acción dentro de los parámetros de lo que manda una regla o una ley, natural o cultural, como parece ser que sí lo hace Rendón Willka (en este sentido es inconfundible se circunscripción sin titubeos al Uno de la religión católica).

En términos más simples, Benito Castro se perfila como un sujeto fiel al acontecimiento no porque la razón consciente mande así y se sedimente en su ser sino porque el deseo primario, muy visiblemente, se ha instalado en su inclinación por luchar frente a las fuerzas de la aristocracia terrateniente que, apelando a sus instrumentos de dominación pretende despojar de la tierra a la comunidad de Rumi. Mientras que Rendón Willka razona, juzga, se alía ora con don Fermín y ora con don Bruno, para Benito Castro, en cambio, el deseo no va de la mano con las fuerzas de dominación, de ninguna manera. En el proceder de Rendón Willka asoma una utopía que muy bien podríamos denominar como “la tercera utopía andina”: el planteamiento de que sólo hermanándose con las fuerzas que dominan al indio, por una serie de

cuestiones que no es aquí donde vamos a identificarlas. Una utopía similar a las planteadas tanto por Garcilaso como también por Guaman Poma de Ayala. En el primero está el afán de forjar una armonía imposible de raigambre renacentista por el cual la salida para las abismales diferencias en cuanto a intereses diversos de los nativos peruanos y los españoles es la convivencia armoniosa en todos los niveles de la vida; en tanto que para Guaman Poma de Ayala era posible hacer una vida más o menos humana que ofrecer a las desgracias de las poblaciones nativas sólo con cambiar la burocracia chapetona sirviente de la corona española con administradores nativos. En realidad, la propuesta implícita que trae todo el afán de Rendón Willka es también una utopía imposible porque, sencillamente, es imposible una convivencia equilibrada y horizontal entre quienes tienen todo y quienes no la tienen o tienen muy poco. No es sólo cuestión de integrar las parcelas sociales de la compleja sociedad peruana en una unión de “todas las sangres”, sino de tener en cuenta que los intereses de las parcelas son tan diferentes si se mira los polos. Ni individuos como don Fermín como también don Bruno pueden convivir con los indios o nativos o simplemente pobres en las mismas condiciones, en pie de igualdad y en tratos ideológicos y culturales horizontales. No porque tengan a priori una mala entraña sino porque la posición de ventaja en la que se encuentran ambos requiere una sociedad jerárquica entre las clases sociales que componen la sociedad peruana. En otras palabras, tanto don Fermín como don Bruno quieren a Willka o a los Willkas en condición de mano de obra y no de ciudadano.

La fidelidad al deseo puro que se percibe en la actitud de Benito Castro, en cambio, señala la irreductibilidad de las relaciones jerarquizadas entre las clases sociales de la referencia (comunidad de Rumi imagen de una sociedad como la peruana). La existencia de ricos y pobres, de terratenientes y de siervos no es cuestión de Dios, ni de malas voluntades. Esta existencia se debe más bien a la forma como se relacionan dichas capas sociales y, sobre todo, cuál de ellas prevalece finalmente. Esto último por supuesto que depende del modo de producción que define el rasgo distintivo de una determinada sociedad. Frente a todo esto, pues, Benito Castro es un sujeto que tiene el privilegio de tener la particularidad de establecer una relación directa entre el deseo inconsciente y la necesidad de desestabilizar la mole que se pone enfrente y se dispone a aplastarlo.

Ahora bien, lo que a continuación puede establecerse es qué tipo de proyecto de sociedad postulan o quiere implícita o explícitamente la performance de ambos personajes. A decir de la crítica especializada, ambas novelas, tanto TLS como EMEAA, son visiblemente políticas e ideológicas. A eso agregaríamos que son novelas que articulan un discurso político en el cual está presente la preocupación de sus autores por la forja de una nación peruana distinta a la que ellos tuvieron que soportar. El descontento de ambos frente a la sociedad en la que se hallan es evidente. Pero lo que los diferencia es qué tipo de sociedad se postula.

Por otro lado, la distinción entre la moral y la ética⁷ es una de las tareas a dilucidar que debemos resolver, desde loego implícita más que explícitamente, para poder establecer las premisas de nuestro trabajo; lo que no quiere decir que debamos extendernos en la definición conceptual de cada una de estas categorías axiológicas. Lo que sí hacemos es distinguirlos siguiendo, más o menos, los conceptos fundamentales del psicoanálisis lacaniano.

En efecto, la distinción fundamental entre moral y ética, desde el punto de vista del psicoanálisis, es que la moral tiene que ver más con la razón consciente en tanto que la ética se sitúa en la dialéctica del inconsciente. En otras palabras, la moral dicta normas, legisla, establece pautas y vigila para que sean cumplidas por el ser débil y proclive al error que es el ser humano. Está impregnada de un espíritu de combate, de lucha contra un enemigo reconocido como poderoso pero intrínsecamente inferior, al operar a niveles por debajo de la razón. La moral, en suma, al aliarse con la razón, al volverse discursiva, aun al convertirse en una razón, se dota del instrumento poderoso que le permite, así, alcanzar la victoria. La ética, en cambio, no se basa en que el individuo luche por conquistar sus tendencias inherentes, juzgadas como bajas, para conformarse a la regla establecida postulada como superior. Significa, más bien, que el individuo establece una relación consigo mismo en la que él se asume a sí mismo, se responsabiliza de sí, haciéndose cargo de sí, en vez de hacerse cargos, y se constituye como sujeto ético de su propia

⁷ La ética de A. Badiou permite una comprensión de la ética y de la moral desde una perspectiva actual.

acción y comportamiento. Se responsabiliza de sí mismo, con total independencia de toda autoridad, costumbre o presión social. Por eso, la ética es el terreno de la decisión, de la elección, del inconsciente. Por tanto, la acción ética responde en realidad, al estímulo del deseo primario o del *objeto a* lacaniano. En los sujetos que se enfrentan al acontecimiento, al acto ético, prevalece la ética antes que la moral. Lo que no quiere decir, por otro lado, que un sujeto ético no puede ser un sujeto imbuido de moral. En otras palabras, el sujeto que acomete un acto no obedece al imperativo categórico sino a un impulso inconsciente en el que va atado el deseo primario⁸ que coincide, muchas veces, con la moral del deber ser colectivo. Por eso es que en héroes como Benito Castro, Antígona o Hamlet, sorprende la decisión, el acto ejecutado tras el cual está la muerte del propio héroe. No es tanto la responsabilidad asumida con la comunidad o con los segmentos periféricos de la comunidad, sino una decisión, un impulso innominable que se articula con esa responsabilidad. El presente trabajo, en consecuencia, se orienta a la identificación del acto, si es que lo hubiere, tanto en Rendón Willka como en Benito Castro, dos personajes tan representativos como las novelas de las cuales forman parte: *Todas las sangres* (TLS) y *(EMEAA)* respectivamente.

Es Zizek, sin embargo, quien tematiza mejor el tema del acto ético. De él podemos extraer lo siguiente:

⁸ Algunos estudiosos lacanianos consideran al deseo primario como el impulso que da vida al sujeto cultural. Sin el impulso que proviene del deseo no podríamos hacer cultura sino formaríamos parte de los animales que actúan por instinto de conservación antes que apremiados por las fuerzas pulsionales como sí lo hace los seres humanos.

Para Lacan el horizonte final de la ética no es la deuda infinita hacia otro abismal, sino que el acto es estrictamente correlativo a la suspensión del 'gran Otro'. Y lo es no solo en el sentido de la cadena simbólica que constituye la 'sustancia' de la existencia del sujeto, sino también en el sentido del suscitador ausente de la llamada ética, del que se dirige a nosotros y frente al cual estamos irreductiblemente endeudados y somos responsables, ya que (por decirlo en términos levinesianos) nuestra propia existencia es 'respondiente': aparecemos como sujetos en respuesta a la llamada del Otro. El acto (ético) propiamente tal no es ni una respuesta a la súplica, que mueve a compasión, de nuestro prójimo en tanto semblant (la materia del humanismo sentimental), ni una respuesta a la llamada del Otro insondable". (Zizek, 2002: 186-187).

Lo que manifiesta Zizek es que, la ética como acto no depende ni del Gran otro ni del prójimo, si bien es cierto que guarda relación intersubjetiva con el otro (el prójimo) debido a que el sujeto en acto está situado dentro de la comunidad. Depende casi únicamente del sujeto en sí, por eso es que Zizek, más adelante dice:

Lo que confiere a Antígona su inquebrantable e inflexible fortaleza para persistir en su decisión es precisamente la identificación directa de su decisión particular/determinada con el mandato/llamada del Otro (de la Cosa). En esto consiste la monstruosidad de Antífona, en

esto consiste la 'locura' de la decisión kierkegaardiana evocada por Derrida: Antígona no se relaciona meramente con el Otro-Cosa, sino que ella misma –durante un momento breve y pasajero de, precisamente, decisión- es directamente la Cosa, lo que hace que se excluya de la comunidad regida por la intermediación de las regulaciones simbólicas (189).

La presente tesis, para decirlo en resumen, se divide en cuatro capítulos. El primero se refiere a la revisión del estado de la cuestión, esencialmente sobre los temas de acto ético y de nación establecidos principalmente por estudiosos peruanos. En esa orientación, este capítulo revisa los trabajos que sobre las dos novelas en cuestión se han realizado; con la aclaración de que se enfatiza los trabajos sobre los personajes centrales de dichas novelas, son Benito Castro y Rendón Willka, como subjetividades o sujetos políticos que ponen en juego una determinada predisposición política en pos de un acto tras el cual se vislumbra una situación distinta a la contextual. Se revisa también algunos trabajos teóricos sobre el acto ético, la subjetivación y la constitución del sujeto político o sujeto (fiel, reactivo u oscuro) en la definición de la filosofía de Alain Badiou. Finalmente se hacen algunas incisiones en los trabajos sobre la idea de nación en general, así como en la idea de nación peruana en particular.

El segundo capítulo se refiere a una suerte de validación teórica de una de las formas del conocimiento más complejos y más completos que viene a ser el discurso literario, aun cuando no tenga las mismas características que los

discursos llamados científicos en el lenguaje de la epistemología positivista o neopositivista. En tal sentido, este segundo capítulo estudia las implicancias de la semántica ficcional propuesta por L. Dolezel al aplicarse en el análisis de un caso concreto como lo son las dos novelas en cuestión, así como los presupuestos teóricos de Benjamin Harsahw sobre la relación que él denomina Campos de Referencia Externos (CRE) y Campos de Referencia Internos (CRI). Es una aproximación inicial de los conceptos de extensión e intensidad, autentificación y saturación establecidos por el teórico de la literatura, antes mencionado, a las novelas de Alegría y de Arguedas. Su principal objetivo es articular la justificación de que los textos literarios novelísticos pueden asumirse como testimonios sociales, políticos e ideológicos de una situación, con la condición de tener en cuenta sus especificidades como tal. La estructura la componen tres sub capítulos breves: el primero está referido al estudio de conceptos de extensión e intensidad y su aplicación en la lectura de EMEAA y TLS. El segundo subcapítulo, también breve, tiene que ver con la autentificación de verdad/falsedad en el mundo ficcional de las novelas de Alegría y Arguedas. El tercer subcapítulo trata la saturación y las particularidades de la enciclopedia ficcional de las dos novelas en cuestión. Todo este estudio intenta reconocer los aspectos ontológico y epistemológico que en sí tienen los textos literarios. Se trata de validar estos aspectos tanto en la narrativa de Alegría como también de Arguedas.

El tercer capítulo se refiere, más o menos con detalle, a los procesos de subjetivación política en los dos personajes: Benito Castro y Rendón Willka. Además, dilucida cuál de los dos atraviesa realmente el acto y qué consecuencias se derivan de eso. De un modo indirecto, tematiza además si aún es pertinente la porfía intelectual por abrir brechas en el campo del SABER de la situación de la sociedad peruana, en la implícita búsqueda por reemplazarla por otra situación menos desigual y menos cínica que la actual. En este intento, cuestiona los postulados básicos de los estudios culturales (así como poscoloniales y decoloniales), asumiéndolos como propuestas establecidas esencialmente desde el SABER y no desde la perspectiva de la VERDAD.

El cuarto capítulo propone una mirada particular sobre la conceptualización de la idea de nación. Revisa los postulados de los teóricos que asumen que la idea de nación es un constructo cultural. En tal sentido, valiéndose de algunos de los presupuestos teóricos del psicoanálisis lacaniano, propone la consideración de que la idea de nación no sólo corresponde al campo de lo puramente simbólico, sino que está, además, atravesado por lo Real. A partir de esto indaga, en el procedimiento político tanto de Benito Castro como en el de Rendón Willka, una implícita postulación tanto de Ciro Alegría como de José María Arguedas de una propuesta de nación peruana alternativa a la que vivieron ellos. Pero, aun cuando los dos autores coinciden en mostrar la caducidad y las falencias estructurales, sus propuestas de cambio y de

constitución social nueva son asumidas desde perspectivas visiblemente diferentes. La problemática fundamental de la sociedad peruana, como de cualquier otra sociedad humana de la actualidad y de siempre, es fundamentalmente económica y no sólo cultural o esencialmente cultural como con énfasis pretende decirnos implícitamente, por ejemplo, las páginas iniciales del libro *Indagaciones heterogéneas* (2012). He aquí la receta ideal, perfecta para un cambio de una situación a otra según su autor:

La práctica y el colapso final de los “socialismos reales” confirmaron las limitaciones del marxismo vulgar y su desdén por la dimensión cultural, su incapacidad para entenderla como una esfera autónoma (...). Los cambios trascendentes no pueden ser solo políticos y económicos, tienen que ser cambios culturales: una transformación cabal y radical implica cambios de mentalidades, de valores, de ideas, de sensibilidades, incluso una modificación de las pautas de la vida cotidiana (pp. 19-20).

Lo que en realidad cuestiona el texto de la cita anterior es una real propuesta de algún proyecto emancipatorio, esgrimiendo el viejo argumento del discurso académico-culturalista del SABER⁹ anclado en la situación, para el cual todo proyecto que enarbole la VERDAD es un proyecto esquemático,

⁹ La crucial distinción entre SABER (y VERDAD y sus implicancias para la comprensión de la importancia de la verdad que excede siempre al saber que opera solo en lo visible de la situación) la formula Alain Badiou, en su libro *El ser y el acontecimiento*, especialmente en el capítulo o meditación 31.

erróneo, inútil, totalitario, dogmático, etc, etc. Para no caer en las tentaciones de un subjetivismo “objetivo”, contrastemos la cita anterior con la siguiente:

Lo que tendría que haber muerto, lo que tendría que haberse abandonado, víctima de un descrédito completo, vuelve con ánimo de venganza (...). Nuestro propósito es invertir la perspectiva: como diría Badiou con su inimitable estilo platónico, las verdaderas ideas son eternas, indestructibles, vuelven siempre que se anuncia su muerte. Basta con que Badiou las vuelva a afirmar con claridad, para que el pensamiento antitotalitario se muestre en toda su miseria, como lo que realmente es: un ejercicio sofista sin valor, una pseudoteorización de los más bajos miedos e instintos de supervivencia y oportunismo, un modo de pensar que no sólo es reaccionario, sino también profundamente reactivo, en el sentido que Nietzsche da a este término (Zizek 2011 pp. 10-11).

En eso estamos hoy: frente a un debate abierto del culturalismo (en sus variantes estudios culturales, estudios poscoloniales y estudios decoloniales), por un lado y del posmarxismo, del otro, articulados principalmente por A. Badiou, J. Ranciere, S. Zizek, E. Laclau, entre otros. Para una mejor visualización de lo antes dicho, tomemos en cuenta la siguiente cita:

...las tendencias del actual pensamiento político “posmoderno” que, contra el espectro del sujeto (trascendental), intenta afirmar la proliferación liberadora de las múltiples formas de la subjetividad: femenina, homosexual, étnica... Según esta orientación, debemos abandonar la meta imposible de una transformación social global y, en lugar de ella, concentrar nuestra atención en las diversas maneras de reafirmar la propia subjetividad particular en nuestro complejo y disperso universo posmoderno, en el cual el reconocimiento cultural importa más que la lucha socioeconómica. Es decir que en esta orientación los “estudios culturales” han reemplazado a la crítica que realiza la economía política (Zizek 2001 p. 10).

Este trabajo, se constituye en la orientación teórica de la segunda propuesta epistémica contemporánea; es decir, en la posición opuesta a la de los estudios culturales y a toda explicación que opta por pasar por alto aquello que hemos afirmado como lo Real que permanentemente retorna en las relaciones humanas. Asume plenamente la idea de que una cuestión a priori en cualquier articulación discursiva que reclame algún gramo de verdad para sí, tiene que partir del reconocimiento explícito o implícito de que las comunidades humanas están constituidas por grupos diferentes entre sí; además de que estos grupos humanos se encuentran en relaciones nada pacíficas menos en condición de horizontalidad sino, más bien, que se hallan en relaciones

estrictamente jerarquizadas: la hegemonía, la emergencia y lo residual. Sin la inclusión de este marco que es condición previa, todo lo que el pensamiento constituye como discurso siempre serán solo fantasías culturales que, en la mayoría de los casos, abonarán en favor del archivo cultural hegemónico y de la reproducción de esa realidad relacional jerarquizada y dramática, en la que el retorno de lo Real, en forma de intentos de desestabilización violentos y dramáticos como los ocurridos en la década de los 80 y en tantos otros momentos de la historia del Perú, será solo cuestión de tiempo.

CAPÍTULO I

ESTADO DE LA CUESTIÓN

En el panorama de los estudios críticos de la literatura peruana no existen muchos antecedentes en la orientación de este trabajo, aun cuando abundan estudios críticos no sólo de las obras citadas sino casi de todo lo que han producido tanto Ciro Alegría como José María Arguedas; pero, estos estudios van en otra dirección. La mayoría trata de valorar dichas obras en cuanto contienen una referencia social, étnico-racial y cultural andina, indigenista o indígena. En otras palabras, se estudia a estos autores como representantes de la narrativa andina peruana básicamente. Sin embargo, Tomás G. Escajadillo, Miguel Gutiérrez y Melisa Moore, desde distintas perspectivas estéticas e ideológicas, tratan particularmente de identificar la performance política, tanto de Benito Castro como de Rendón Willka, más o menos en la orientación que asume y en el interés que tiene el presente trabajo. En tal sentido, los estudios de estos tres autores antes mencionados nos interesan de manera puntual.

Escajadillo, en el estudio cuyo título es “Filiación y derrotero del último alcalde de Rumi”, publicado en la Revista de crítica literaria latinoamericana N° 12, de 1980, págs. 225-253, hace unas aproximaciones críticas de suma importancia. Se trata de un trabajo que esencialmente encara la performance política de Benito Castro, desde su retorno a la Comunidad luego de dieciséis años de ausencia. Puntualiza cómo él asume la cultura no india, foránea, sin

menoscabar su filiación a la cultura indígena, cuya mayor demostración es la defensa de la misma poniendo en juego su propia vida. El texto argumenta, entre otras cosas, que “Es interesante notar que Benito no rechaza orientación política alguna; no hay aquí, como sí existe en Demetrio Rendón Willka, rechazo a ideologías ni posiciones partidarias” (p.235). Unas páginas antes, Escjadillo manifiesta:

Este Benito Castro de terno y sombrero (pero sin corbata) es protagonista de un “capítulo limeño” en el que no hay situaciones dramáticas ni se pone énfasis en las penurias y estrecheces que se pasan; con sobriedad y por momentos con humor se cuenta la historia de Benito Castro y Lorenzo Medina, un “gran dirigente sindical” que, aunque en un momento declara ser sindicalista y no político, usa bigote y perilla que “cultivó durante veinte años después de emprendérselos a cierto dirigente cuyo retrato encontré en cierto libro...”. Benito comienza a trabajar de fletero en una lancha de Lorenzo Medina, y se va a vivir con él a un callejón del Callao. El “gran dirigente sindical” a quien el texto al principio llama “don Lorenzo Medina” a secas y se sabrá además que ya no desempeña cargo sindical alguno y que las autoridades portuarias habían conseguido incluso que se le expulsara del sindicato de fleteros. Es con este personaje tan “independiente”

que se desarrolla el diálogo “político-sindical” de Benito Castro (pp. 234).

Lo que pone en relieve Escajadillo es, pues, como se procesa la constitución de una subjetividad política en Benito Castro. Puntualiza además cómo la condición original de campesino andino no impide a Benito asumir ese proceso formativo que en un principio se presenta en medio de dudas. Es importante en lo que dice Escajadillo observar que Lorenzo Medina es un ex dirigente sindical; es decir, es alguien que fue curtido en las duras batallas que la clase obrera tuvo que dar frente a la patronal. Benito Castro se constituye en un sujeto político no solo por una experiencia directa sino también a través de la experiencia de un dirigente sindical que ha conocido la ferocidad con que la dominación trata a quienes se atreven a cuestionar, en los hechos, justamente la posición de ventaja de esa dominación. Una de las experiencias directas por las que atraviesa Benito Castro en este proceso de subjetivación es pues, como lo apunta muy bien Escajadillo, el hecho de haber asistido personalmente, siendo soldado del ejército regular peruano, a la masacre de las fuerzas de Benel. Escajadillo apunta:

Este episodio de Benito Castro en el cual es soldado del ejército regular en combate contra fuerzas guerrilleras es importante para el cabal entendimiento de la novela. Por un lado se

explicita en el cosmos novelístico la eficacia de las técnicas guerrilleras, parecidas a las de una banda como la que encabeza el Fiero Vásquez. De otro lado sirve para que Benito Castro tome mayor conciencia de la situación en que se encuentra el país; piensa en un momento unirse a las fuerzas de Benel “pero supo que era un hacendado y se desanimó. ¿Qué perseguía Benel, realmente? ¿Se ocuparía del pueblo si tomaba el poder?” (238-239).

Hay un rasgo distintivo en la estructura de sujeto político que conlleva Benito Castro que apunta con lucidez Tomás Escajadillo en la cita anterior. Es que Benito Castro no tiene las vacilaciones de Rendón Willka cuando en su proyecto aparece la figura de un hacendado como Benel. Como lo desarrollamos más adelante, específicamente en el capítulo III, Benito Castro ve con claridad que ningún proyecto que signifique una mejora, uno cambio en favor de los de abajo, de los campesinos en su caso, puede incorporar al otro hegemónico como parte del proyecto en marcha. El hecho de que, en la cita anterior, se observe que Benito Castro pretendió, pensó, quiso enrolarse en las fuerzas de Benel, pero que no lo hace apenas supo que Benel era un hacendado, es un síntoma de que el sujeto político que se desarrollaba en la subjetividad de Benito Castro tenía claro que los campesinos no podía ir a ningún lado de los brazos de sus enemigos. Esto es importante tener presente, sobre todo para entender los argumentos que aparecen en el capítulo III.

Miguel Gutiérrez en su estudio Estructura e ideología de Todas las sangres, afirma lo siguiente:

Los reparos que se han hecho a la figura de Rendón Willka se han centrado en las deficiencias de su plasmación artística; en cambio, los elogios son casi unánimes en cuanto a su significación. Alberto escobar habla –citada ya- de “la figura excepcional de Rendón Willka”, Castro Klarén lo llama “el marxista Rendón Willka” y también “perfil del hombre nuevo”, y en un lenguaje un tanto hímnico, Ariel Dorfman prorrumpe “Rendón Willka símbolo del pueblo, figura prometeica”, etc. Con mayor lucidez, Antonio Cornejo Polar, advirtiendo sin duda las contradicciones en la caracterización de Rendón Willka sostiene la necesidad de estudiarlo “con esmero”; este estudio le permite afirmar finalmente que “pese a las indecisiones de R.W., que en el fondo no son más que el resultado de la auscultación de una realidad que no se deja esquematizar, la muerte de Demetrio Rendón Willka permite la irrupción del futuro de la novela”. El más serio reparo hacia la figura de Rendón Willka, la ha formulado el sociólogo Aníbal Quijano para quien Rendón Willka “aparece como una reveladora incongruencia lingüística y psicológica” que reflejaría las “incongruencias y vacilaciones” de su creador; “frente a las alternativas abiertas a la conducta

de Willka”: Quijano termina por sostener que el proyecto de Rendón Willka sintetiza el pensamiento de Arguedas frente al problema campesino: “el novelista imagina una posibilidad estrictamente indígena de modificación de la situación social del campesinado”. Todas estas posiciones, incluidas las de Cornejo Polar y Aníbal Quijano, tiene de común su aceptación del papel histórico, progresista de la conducta e ideología de Rendón Willka. (Gutiérrez 2007 pp.162-163).

Cuando Gutiérrez habla de “reparos” que proponen tanto Cornejo Polar como Aníbal Quijano a la contextura sobre todo política del personaje Rendón Willka, lo que pone en relieve es que los dos estudiosos enjuician la condición de sujeto político que Willka muestra en su actuación como líder político de grupos de campesinos que se visualiza en el contexto del universo representado de TLS; pero esos reparos se hacen porque Rendón Willka es valorado o tomado en cuenta como un sujeto político capaz de ejercer una suerte de posibilidad de cambio de la situación de la sociedad peruana del contexto donde la novela sostiene su referencia. No se le toma en cuenta como un personaje de pura ficción; en realidad nada de eso, sino como un agente político que tiene una performance en una sociedad que pertenece a la ficción-ficción pero que tiene unas relaciones directas con la realidad real y, también, con la misma postura política del autor, de JMA en este caso. En tal sentido, como lo veremos con detalle en el siguiente capítulo, los MRE (marcos de

referencia externo) y los MRI (marcos de referencia interno) esgrimidos desde la teoría de la ficción por Benjamín Harsahw parecen tener una muy tenue línea de demarcación. Es importante para nosotros la idea final de Gutiérrez propuesta en la cita anterior; es decir, que tanto Cornejo Polar como Quijano concluyan que el rol de Willka en la dinámica social y cultural del mundo representado, una suerte de materialización concreta de la sociedad peruana de ese tiempo histórico, se orienta hacia un cambio, hacia un proyecto más o menos emancipatorio que implica liderar en pos de una nueva situación. Cabe hacer la aclaración que este trabajo, por lo antes señalado, trata de validar en el siguiente capítulo, precisamente cómo, en su totalidad, la novela se articula en una construcción simbólica de una realidad concreta, en el caso de las obras que nos sirven de objeto de estudio, de la sociedad peruana de su contexto, y que con otros recursos elabora una noción o un acercamiento a lo Real de esta comunidad humana.

Por otro lado, Gutiérrez, más allá de todo cuanto simboliza Rendón Willka en su condición de sujeto político, considera que TLS propone: “la imagen de un país semifeudal y semicolonial” (157), más aún, se pregunta: “¿Qué drama representa TLS? ¿Es el drama de la sociedad peruana en general? ¿O es el drama de una clase social en particular?” (156). Estas citas breves nos indican de manera contundente que Gutiérrez homologa la sociedad peruana concreta con la sociedad peruana que hace referencia TLS; es decir, Gutiérrez lee la novela, sin licencia alguna o, si se quiere, sin mayores problemas, como si se

tratara de un documento sociológico, aun cuando con frecuencia, a lo largo de su estudio, expresa aclaraciones que indican que se refiere al estudio de un texto literario. Al margen de toda consideración valorativa de las opiniones de Gutiérrez con respecto a TLS, lo que queremos aquí es subrayar el hecho de que el mencionado ensayista estudia dicha novela como un discurso que aporta conocimientos directos de los problemas económicos y sociales de la sociedad peruana.

En cuanto a Rendón Willka, Gutiérrez formula las siguientes opiniones:

Dentro de un proceso revolucionario el desarrollo de las contradicciones puede imponer a los dirigentes la necesidad de ciertas alianzas, pactos o treguas; sin embargo, en la imposibilidad de evitarlas, estas no deben negar los principios y los intereses de la clase propia. Desde esta perspectiva, ninguna de las alianzas de Rendón Willka son justificables; es más, a lo largo de todo el texto vemos a Rendón Willka afanándose por objetivos que no son los del campesinado, y si, por una parte, sirve (incluso demasiado bien) a don Fermín, porque supuestamente su empresa liquidará la feudalidad, por otra parte se alía con don Bruno para terminar proponiendo el camino terrateniente, evolutivo, de la gran propiedad, que evitará, precisamente, su liquidación” (169).

La propuesta de Gutiérrez no duda en afirmar que Willka tiene una indudable condición de sujeto político. Su valoración nada o poco tiene que ver con su realización artística; además, Gutiérrez, hace evidente que todos sus juicios acerca de Willka se sustentan en las categorías y conceptos que devienen del marxismo ortodoxo. Con todo, para los intereses del presente trabajo, los argumentos de Gutiérrez confirman una vez más que, implícita o de manera explícita, la crítica ha evaluado la performance de Rendón Willka como si se tratase de una realidad concreta, como si fuese un agente político fáctico.

Melisa Moore en su libro *En la encrucijada: Las ciencias sociales y la novela en el Perú* (2003) hace un amplio estudio de TLS, por cierto desde la perspectiva de la sociología y de los estudios culturales e, incluso, decoloniales, en cuyo capítulo III, trata, específicamente, de la performance política de Rendón Willka. Moore asume los puntos de vistas esenciales de estudios que provienen de las ciencias sociales, por esto recoge postulados de sociólogos conocidos como Alberto Flores Galindo, Aníbal Quijano y otros para establecer rasgos peculiares en la construcción de un sujeto político en Rendón Willka, a lo cual Moore designa como “la construcción de un liderato”. En una orientación que reduplica los discursos emancipatorios, Moore intenta establecer rasgos de liderazgo en Rendón Willka, para lo cual echa mano a diversos tópicos que provienen de los estudios antropológicos y sociológicos de tendencia culturalista, que en esencia, a nuestro entender, carecen de la capacidad de identificar cuándo y de qué manera realmente se articula el sujeto político en un

individuo, menos pueden concebir con claridad el acto tras el cual, en efecto, el sujeto político asoma de forma tangible. La fragilidad de la teoría cultural y política en el soporte elegido por Moore se hace evidente en pasajes como el siguiente:

La transformación de Rendón en una figura mesiánica asociada con un orden divino se sustenta en la premisa de que, al igual que el Inkarrí, él acaba encarnando la experiencia de la comunidad indígena en la novela y, a través del proceso de su martirio, la redime y la restaura de los efectos fragmentarios de la opresión, la rabia, o la soledad cósmica (p. 226).

Pero, al margen de lo expresado por nosotros y tratado de ser corroborado por la cita anterior, lo que es de interés para este trabajo es que la mencionada estudiosa, Melisa Moore, no duda en asumir la participación de Willka en el universo de la novela como si se tratase de un sujeto político. Ella afirma:

El lector pronto descubre que la posición de Rendón se caracteriza por ser ambigua y evasiva en todo momento. Esto no solo refleja la ambigüedad de las relaciones socioculturales en la zona, sino que se convierte en una estrategia política (el subrayado es nuestro) útil pues, evitando la categorización social, Rendón logra evitar la confrontación abierta que podría desembocar en que fuera ya sea cooptado o derrotado. Se

llama así la atención sobre la forma en que Rendón actúa, lo cual resulta tan importante como lo que dice o lo que deja de decir. La evasión o lo que Arguedas “disimulo”, se convierte entonces tanto en medida de lo dicho como en medida física (204).

Para Moore, las ambiguas conductas que esgrime Rendón Willka en sus relaciones tanto con los campesinos como con los patrones don Fermín o don Bruno, se constituyen en una estrategia política; es decir, en estrategias de un sujeto político que se encuentra en contienda concreta con los otros sujetos que encarnan ya sea a la hegemonía o al otro subalterno, en procura de ganar dicha contienda echando mano a tales recursos performativos propios de los sujetos políticos. Más allá de si los planteamientos de Moore son concomitantes o van en otra dirección de las acciones de los sujetos políticos definidos en el marco de lo que nosotros denominamos como el paradigma epistemológico y ontológico posmarxista, es importante para este trabajo el hecho de que Moore asuma con decisión la idea de que Rendón Willka es un sujeto político. Lo cual, por otro lado, justifica que el libro de la estudiosa en mención constituye un antecedente de nuestro texto.

En cambio, en el ámbito de los estudios del psicoanálisis tanto freudiano como lacaniano aplicados a la literatura peruana hay muy pocos trabajos, en realidad casi es inexistente, por lo menos en relación al tema fundamental de este trabajo. En el ámbito internacional sí hay trabajos en los cuales se estudia

a los personajes literarios frente al acto, hasta en abundancia. Puntualmente, Jacques Lacan hace planteamientos diversos relacionados con la ética y el acto en la performance de personajes de obras fundamentales de la literatura universal. Son ejemplares los estudios que realiza con respecto a Antígona, la heroína de Sófocles en su famoso *Seminario 7 (1984)*, donde relaciona la actuación de Antígona con la ética del psicoanálisis; asimismo, es notable su estudio sobre la performance de Hamlet en torno al deseo, en su *Seminario 6 (1985)*.

Por otro lado, en muchos de sus estudios, Slavoj Žižek, el filósofo y ensayista esloveno, notable exégeta de Lacan, estudia la moral en relación a los personajes literarios, como Josef K. de *El proceso* de Kafka, colocado frente a la Ley o la moral. Todos estos estudios nos fueron de suma utilidad cuando tratamos de analizar e interpretar la performance tanto de Benito Castro como de Rendón Willka. Son particularmente sustanciales las ideas que sostiene en libros como *El espinoso sujeto (2001)*, donde trata con amplitud y rigor el problema de la constitución de un sujeto político, específicamente en los capítulos 3 y 4. Es preciso señalar desde ya que Žižek asume como acto la fidelidad en la idea de cambio o revolución o proyecto emancipatorio, tras el cual por lo menos se visualiza una nueva situación.

Alaín Badiou, acaso el filósofo vivo más importante, ha realizado estudios diversos en cuanto a la constitución del sujeto político, siempre en relación con

lo que él concibe categorías fundamentales de su propuesta filosófica como son la VERDAD y el ACONTECIMIENTO.

En realidad, más que como antecedente, los textos e ideas de Badiou se constituyen en el marco teórico básico del presente trabajo. De todos sus libros que se refieren específicamente a los procesos de subjetivación o de constitución del sujeto político, el más importante es *Lógicas de los mundos* (2008), especialmente el Libro 1 cuyo título es “Teoría formal del sujeto (metafísica)”. En él estudia ampliamente el concepto de sujeto político más que solamente del sujeto. Establece que frente a la verdad que asoma con el acontecimiento, aparecen también tres tipos de sujeto: sujeto fiel, sujeto reactivo y sujeto oscuro. Esta clasificación es muy importante, sobre todo para el desarrollo del presente trabajo, ya que nos permite observar con mayores elementos de juicio las performances políticas tanto de Benito Castro como de Rendón Willka.

En cuanto a la idea de nación que se establece a partir de los mundos literarios que se constituye en un antecedente valioso es el estudio de Cecilia Méndez cuyo título es *Incas sí, indios no* (2000); en el cual su autora establece cómo Felipe Pardo y Aliaga en sus textos poéticos postula la idea de nación peruana criolla, donde los indios y los negros son vistos como mano de obra menos en condición de ciudadanía. Es interesante que una socióloga asuma textos literarios, en su caso básicamente la poesía de Felipe Pardo y Aliaga, para demostrar cómo es que se constituye una idea de nación peruana

estrictamente criolla. Es de suma importancia que, desde el universo puramente artístico de un texto poético, se extraiga significaciones que explican de manera mucho más coherente y lógica la concepción de la idea de nación peruana criolla. Hay ideas como las siguientes en el texto de esta autora:

Existen en Pardo elementos de una retórica que el siglo veinte convertirá en discurso histórico instrumental al poder. Y nos interesa Pardo porque representa, además, una corriente de opinión significativa en un momento histórico sobre el cual ha habido una escasa reflexión entre los historiadores recientes, y que no obstante consideramos crucial en la definición de categorías sobre lo “nacional-peruano” (...). La producción literaria no sólo expresa sino que es parte del proceso de construcción de identidades, colectivas y personales. Y su asimilación puede tener tanto o más peso que la de los propios discursos historiográficos, en la formación y reafirmación de dichas identidades (...). El texto literario tiene la capacidad de movilizar la subjetividad del sector a niveles difícilmente alcanzables a través de un texto puramente histórico. Torna concreto lo más abstracto. La defensa de la “patria” y la “nación”, para quien se identificara con una letrilla de Pardo, implicaba también la definición de una sensibilidad en relación al medio social y humano en su entorno (Méndez 2000 p. 28).

Otro estudio es el muy conocido texto de *Comunidades imaginadas* (1997) de Benedict Anderson. Es interesante cómo explica este autor la idea de nación y cómo, sobre todo, se constituye en las modernas naciones occidentales. Es también para tomar en cuenta que de hecho los estudios posteriores a él sobre el concepto de nación parafrasean sus postulados o los contradicen o simplemente los desarrollan. Pero vale la pena enfatizar, desde ya, que Anderson asume que la idea de nación es un constructo simbólico, por ningún lado natural, un concepto elaborado por el lenguaje; lo cual es repetido casi por todos los estudiosos de la idea de nación posteriores. Lo que nosotros encontramos es que la idea de nación conlleva también aspectos de lo Real que no pueden simbolizarse. En todo caso, los rasgos esenciales de este libro lo discutimos con amplitud en el cuarto capítulo.

El libro de Fernando Iwasaki, *Nación: entelequia o utopía* (1989), es también un antecedente en esta preocupación por establecer la idea de nación peruana en los textos de historia pero también de literatura (con lo cual se inscribe entre los historiadores que siguen la propuesta de Benedict Anderson). En el prólogo de este libro, Franklin Pease formula la siguiente idea que resume el espíritu básico del libro de Iwasaki:

Su argumento inicial se centra en la necesidad de analizar el desarrollo de la historiografía reciente, en ver la forma como ella influye en la actual conceptualización de la nación. Busca contrastarla, lo hace quizá impetuosamente; para ello pasa

revista a distintos problemas, autores y obras. Una perspectiva crítica lo preside y lo lleva a discutir elementos que conforman la conciencia nacional en perpetua formación (...) Interesa a Iwasaki hacer un balance crítico de la historiografía reciente (p. XV).

Lo que es relevante en el libro de Iwasaki es que se trata de una muestra de cómo no debe escribirse un texto de historia al margen de las múltiples diferencias que caracteriza a una sociedad humana o, por decir lo menos, no debe encarársela así; es decir, de cómo no debe escribirse un tratado de historia, así como articular un discurso sobre la nación peruana sin tomar en cuenta la básica constatación de las variaciones clasistas que constituyen una determinada nación como la peruana en este caso. A pesar de la abundante bibliografía que proviene del campo de los estudios críticos del discurso, de la pragmática y del posmarxismo existentes en la actualidad, Iwasaki sigue asumiendo que la idea de nación es un significante universal y sobre todo natural, aunque explícitamente no la considere así. Está más que claramente definida la idea de nación como un artefacto cultural universalizado por las clases dominantes; sabemos también, casi hasta la saciedad, que el lenguaje no es la cosa, que existe una diferencia abismal entre el objeto y el significante que lo representa; además, que toda idea aparentemente universal no es sino una particularidad hegemónica que tiñe de universal un mundo de diferencias; que el acto de habla implica la plasmación de tres significados: el contextual, el

intencional y el semántico. En resumidas cuentas, que el lenguaje expresa la intención del historiador según el punto de enunciación desde donde articula su discurso. Por eso, Iwasaki cae en un anacronismo evidente al asumir la idea de nación peruana al margen de las diferencias culturales y de los grupos humanos que habitan la sociedad peruana, considerándola a esta como una totalidad sin fisuras, una idea unidireccional; y es sorprendente que todo lo enjuicie desde la creencia de que la nación peruana es algo que está por encima de esas diferencias, algo natural y no un constructo cultural, sobre lo que distintas posturas van articulando discursos contradictorios. De hecho, esta creencia no es sino el discurso de la hegemonía con respecto a la idea de nación peruana; por eso es que para Iwasaki, autores como Alberto Flores Galindo, por ejemplo, por plantear la idea de una utopía andina que se orienta en la búsqueda de un proyecto emancipatorio, no se ajusta a la idea de nación que él asume.

Al tratar de entender los argumentos que esgrime este historiador con respecto a la idea de nación peruana y visualizar en ellos un planteamiento único, monolítico que no admite por lo menos variaciones alternativas, nos hemos preguntado una y otra vez por qué ocurre esto. La respuesta es que el discurso de Iwasaki, sobre el tema en cuestión, se articula a partir de los argumentos del archivo cultural de la hegemonía. Como puede entenderse, el archivo cultural de la hegemonía no sólo peruana sino mundial, aun cuando hace el simulacro de aceptar la diferencia, bajo la consigna implícita de “sé

como yo y aceptaré tu diferencia” o “yo respeto las diferencias, en la medida en que quien difiere de mí respete exactamente como yo dichas diferencias” (Badiou 2004: 50), lo que hace es pintar lo universal con su particularidad; más que eso: es imponer lo particular sobre lo universal. Y esto ocurre precisamente cuando el pensamiento dominante en la era del capitalismo de alta intensidad, divide tanto a los seres humanos como a su cultura en dos: uno y otro, la identidad y la alteridad; lo mismo y lo otro; incluso eso de la hegemonía y la subalternidad; lo central y lo periférico, para no aceptar que más allá de esa dicotomía, de esa dualidad, existe lo que Badiou identifica como el Absolutamente-Otro; es decir, el diablo, el sujeto del mal puro, frente a lo cual no cabe ninguna posibilidad de tolerancia en ese archivo cultural del capitalismo tardío. De manera que, tras las pantallas fantasmáticas que urde la dominación mundial, está el horror de lo Real. El horror que se manifiesta como la confrontación entre la dominación y la pugna permanente de lo que Badiou identifica como el Absolutamente-Otro.

El libro que a este respecto nos parece muy importante; es decir, sobre la idea de nación peruana, es *Historiografía y nación en el Perú del siglo XIX* (2009) de Joseph Dager Alva, publicado por la Pontificia Universidad Católica del Perú. La importancia de este libro radica en que sistematiza los diversos trabajos sobre el tema, desde Benedict Anderson hasta los postulados de Anthony Smith y el historiador Adrián Hastings. Asimismo, porque estudia las bases de la formación de la idea de nación peruana con solvencia y

fundamentada argumentación; asumiendo, a veces explícita y en otras veces de manera implícita, que en una nación caben una serie de diferencias; que la idea de nación es manipulada por un estado oligárquico que representa a la hegemonía de la situación, aun cuando sus efectos unificadores se materialicen en todos los miembros de esta comunidad humana denominada peruana.

En cuanto a la suerte de validación del texto novelístico como discurso que es forma peculiar de conocimiento sobre la realidad fáctica y, sobre todo, un asedio a lo Real desde una perspectiva particular y, por eso mismo, compleja, hay abundante material como los propuestos por teóricos de la ficción como Dolezel, Harshaw, Martínez Bonati, Pavel, Pozuelos, etc. Con arreglo a lo antes dicho, este trabajo asume plenamente la idea de que el discurso literario es otra manera de uso del lenguaje que trata de representar o construir la imagen de la realidad-real. En este sentido cabe hacer énfasis en lo que desde la perspectiva de la semiótica cultural, Iuri Lotman afirma que el lenguaje literario no es sino un sistema modelizador secundario. En otras palabras, lo que Lotman afirma es que la literatura no es sino un lenguaje, una manera de representar lo fáctico, que se basa en el lenguaje que todos usamos pero que al organizar los signos lo hace de una manera peculiar, hasta radicalmente distinta a las formas de representación no literarios.

En el Perú, hay algunos autores que de manera general han elaborado diversos textos en este mismo sentido, principalmente cuando dedican sus estudios al universo novelístico y la referencia de las obras de Arguedas.

Autores como A. Cornejo Polar, R. González Vigil, L. Portugal, Quijano, S. López Maguiña, J.C. Ubilluz, entre otros, desde la perspectiva teórico-literaria o crítico-literaria, así como desde la sociología, explícita o implícitamente, han tratado de discutir la relación de lo que Benjamin Harshaw denomina Campos de Referencia Externo y Campos de Referencia Interno en la producción narrativa de Arguedas, en especial en TLS.

CAPÍTULO II

REFERENCIA Y SENTIDO EN EMEAA y TLS

2.1. Extensión e intención en EMEAA y TLS¹⁰

La estrategia seguida por Ciro Alegría en la escritura de su novela EMEAA, en lo que se refiere al reconocimiento de la extensión e intención, conceptos definidos por Dolezel¹¹, es bastante clara y, hasta cierto punto, sencilla. Esto se debe a que la citada obra novelística de Alegría sigue los cánones de una narrativa decimonónica realista; pero, por otro lado, no puede esto mismo llevarnos a plantear ideas superfluas y apresuradas como las que afirmara, por ejemplo, José Donoso, el notable escritor chileno, en su prólogo para la novela *El astillero* de Juan Carlos Onetti¹². Aun cuando esto no quiere decir que lo que

¹⁰ En este capítulo, tratamos de enfatizar con mayor detalle en el análisis concreto de EMEAA, con algunas incisiones en TLS, por cuanto hay una suerte de negación de los valores de la novela de Alegría, achacándosele un rasgo decimonónico que invalidaría esa especie de rasgo testimonial con respecto a la historia de las relaciones sociales en el Perú contemporáneo; en cambio en el caso de TLS, hay una aceptación visible (aun cuando se diga que adolece de tal o cual incompletud en la representación de esa dinámica relacional entre los grupos humanos de la sociedad peruana) de que testimonia o muestra lo esencial de dichas relaciones; salvo Vargas Llosa, para quien todas las obras de Arguedas articularían solamente una gran mentira. Pero esta aseveración no resiste un análisis en el que se tome en cuenta la teoría de la ficción literaria. En realidad, los ensayos de Vargas Llosa carecen de rigor epistemológico más o menos actualizado como por ejemplo la hermenéutica; en todo caso, la mirada de Vargas Llosa a este respecto se encuadran dentro de una episteme de raigambre positivista; a más de que articula sus opiniones desde un espacio de enunciación correspondiente a la cultura dominante.

¹¹ Los planteamientos teóricos de L. Dolezel, los tomamos de su libro *Heterocósmica*.

¹² José Donoso, el escritor chileno autor de *El obsceno pájaro de la noche* y otros textos dice: “Es muy probable que los premios literarios hayan sido creados por algún demiurgo sarcástico para subrayar la carcajada con que el tiempo se venga de las certidumbres. En todo caso, los premios sirven para otear desde ellos el panorama, y, avergonzado, uno se pregunta cómo es posible que, lo que hoy parece tan evidente, ayer pudo parecer siquiera dudoso. Ejemplar en cambios de perspectiva dentro de la literatura latinoamericana fue el concurso internacional de 1941, al que se presentaron el peruano Ciro Alegría y el uruguayo Juan Carlos Onetti, ambos de 1909. El peruano se llevó el premio, con gran tralalá de declaraciones, periplos de conferenciantes intercontinentales y el beneplácito general para la nueva novela latinoamericana, que no temía examinar la realidad vernácula y denunciar errores y crueldades.

nos propone Alegría en lo que se refiere a los personajes, espacios y demás aspectos del universo ficcional no sean precisamente eso: mundos ficcionales. Lo que ocurre es que, como en toda narración de rasgos visiblemente miméticos, comprender los significados de los enunciados no es difícil porque invocan (o, mejor, mimetizan) a cada paso el mundo fáctico o los fenómenos que ocurren en este.

Sin embargo, es preciso tener en cuenta las ideas de extensión y de intensión según como lo entiende Dolezel. La extensión es el significado constituyente de un signo que lo dirige hacia el mundo y es estéticamente neutro; en tanto que el significado de la intensión se refiere a los diversos sentidos que expresan los enunciados y está determinado por el tejido del texto; significado que, por otra parte, ante cualquier cambio en la textura, varía. Lo que quiere decir que un cambio en la textura afecta definitivamente a los sentidos propuestos por el texto. Por eso dice Dolezel que la literatura activa al máximo el uso de los recursos expresivos, o sentidos intensionales, del lenguaje.

Otro aspecto de suma importancia, por lo menos para el presente trabajo, es la idea de que la formación del significado intensional del texto es un suceso global, es decir macroestructural, de la misma manera que lo es la organización de su mundo ficcional.

Pero nuestra literatura, por ansiosa, por vital, por atropellada, es riquísima en omisiones, en escamoteos, en aparecidos y desaparecidos, en terremotos que bruscamente alteran la perspectiva: como resultado de una de estas catástrofes, el polvo ha ido cubriendo a *Ciro Alegría* hasta casi sepultar al vencedor...”
Prólogo para *El astillero*, Madrid, Edit. Salvat, 1970.

En EMEAA, Alegría construye una textura donde los sentidos extensionales se observan inmediatamente. Esto es así porque en las nominaciones de los personajes, lugares y las acciones, sobre todo de los personajes, interviene la forma doble de designación; por ejemplo, a Rosendo Maqui se le distingue por su nombre, como también como “el anciano” o como el “Alcalde de Rumi”; así se procede, en general, para casi todos los numerosos personajes que intervienen en esta obra monumental. Dolezel asume que esto implica una doble intensionalidad o dos subconjuntos que tienen que ver con la aparición de dos dominios o mundos ficcionales en el relato. Observemos cómo se presenta esto en EMEAA:

El anciano hubiera querido correr, mas se sujetaba, estimando que debía guardar la compostura propia de sus años y su rango (...) Ya estaba allí, al fin, en un lado de la plaza, su propia habitación de adobe, con el techo aplastado por la noche. Un abigarrado grupo de indios había ante ella. La luz del corredor perfilaba sus siluetas y alargaba sus sombras. Las trémulas sombras se extendían por la plaza, inacabables, espectrales. Maqui se abrió paso y los indios lo dejaron avanzar sin decirle nada. La-an..., la.an..., seguía llorando la campana. Ululaba la voz desolada de una mujer. El viejo miró y quedóse mudo e inmóvil (...) Cerca del

alcalde, Anselmo, el arpista tullido, miraba tristemente ora a Rosendo, ora al cadáver (pág.386-388).

Si tomamos como ejemplo el extracto anterior, nos daremos cuenta con facilidad que, en efecto, al personaje Rosendo Maqui se le nomina indistintamente como “viejo o anciano”, Maqui, Rosendo o “el alcalde”, con lo cual se demuestra la afirmación de que hay una doble nominación o una preferencia hacia ello en la estrategia narrativa que adopta Ciro Alegría en EMEAA. Esta regularidad intensional que aparece en la textura de EMEAA no es gratuita, sino que, más bien, le da ese rasgo de singularidad a la totalidad de la obra. En otros casos, como en el ejemplo que cita Dolezel (*El proceso de Kafka*) las formas de nominación optan por una regularidad distinta: son únicos y, a veces, sólo se hacen con letras (por ejemplo K). Esto demostraría que el significado intensional no es sino una función que se extiende desde la textura del discurso ficcional hasta el mundo posible que constituye la realidad ficcional. Decir Rosendo o decir “el anciano” o “el alcalde de la comunidad de Rumi” implican la aparición de una doble intensionalidad, constituyéndose así en una marca que caracteriza a la textura de EMEAA, cumpliéndose además que la función intensional transfiere del texto ficcional al mundo ficcional la regularidad de la asignación de nombres, definiendo en el mundo una estructuración intensional concreta.

2.2. Referencia y realidad

Cuando nos referíamos a los significados extensionales habíamos dicho que estaban orientados precisamente a la referencia que construye todo el discurso elaborado por Alegría en su novela. En esa referencia va lo posible como lo no posible del mundo factual. En cuanto a lo posible, por lo menos en lo referido a los actores personajes, todos ellos responden al mundo de la ficción que se articula cuando el relato empieza a desplegarse. Y si alguna vez existieron no nos consta sino si y solo si en nuestra condición de lectores-receptores de la novela. En todo caso, cuando decimos referencia aludimos, en concreto, a un concepto que engloba tanto a la realidad ficcional como a la realidad fáctica; esto es así, de manera ejemplar, cuando el relato menciona los espacios o situaciones espaciales. Veamos, por ejemplo, Rumi en contraposición a Lima como espacios referenciales de EMEAA. El primero no existe en la realidad fáctica pero Lima sí y eso nos consta. En el lenguaje de Harshaw, el primero pertenece al campo de las referencias internas y el segundo a las referencias externas. Por lo tanto, en nuestro concepto, la referencia es una noción hiperonímica en relación con lo que aquí llamamos realidad, que más bien sería semánticamente un concepto hiponímico en relación con la idea anterior.

La realidad o, más específicamente la realidad fáctica, es toda la realidad nominada que aparece en el relato y que de alguna manera tiene

correspondencia con lo tangible, aun cuando estuviese marcada por el trabajo de la ficcionalidad.

Lo que aquí tendría que observarse son las estrategias de las cuales se vale Alegría para establecer la ficcionalidad en sus obras. El mundo posible propuesto como una totalidad en EMEAA en cierta forma es una apariencia de realidad que funciona en la medida en que se acerca a lo que ocurre en el mundo de lo fáctico. Sucesos, personajes y lugares que entran en el entramado de sentidos de la novela, siendo puramente ficcionales no dejan de aludir a lo fáctico. De esto deviene la importancia y la incidencia de los textos literarios en el conocimiento del mundo real.

2.3. Rasgos distintivos de la intensión

El concepto de intensión se refiere a los sentidos que generan la concreción de una determinada textura, a la forma de su expresión y “está constituida por aquellos significados que el signo verbal adquiere a través de y en la textura” (Dolezel, p. 200). En la consideración de este mismo teórico los factores estéticos explicitan el papel esencial del significado intensional en los textos literarios; veamos lo que dice:

El significado extensional es estéticamente neutro; solo se logra un significado estéticamente efectivo en el entorno de la intensión. La literatura (la poesía), por su semántica, se dirige en dirección opuesta a la ciencia: es un sistema comunicativo

para activar y hacer el máximo uso de los recursos de la intensión en el lenguaje. Los estudiosos de la literatura han cultivado el estudio del significado intensional sin ser conscientes de ello. Las figuras y los recursos poéticos, el significado de rimas y formas de sonido, los anagramas y otros significados ocultos, la poesía de la gramática, la semántica del gesto, los modos narrativos, el discurso representado, etc., todos ellos son fenómenos intensionales. Al estar totalmente determinado por su textura, el significado intensional se ve afectado por cualquier cambio de la textura; no es parafraseable, se escurre a través de la red de intérpretes, se pierde al contarse de nuevo (pp. 201).

Dolezel hace recordar la definición de lo connotativo que formula el estructuralista Svend Johansen, para quien el signo connotativo se estructura, como lo afirma Dolezel, por todos los giros, supuestos, sugerencias, implicancias, vacíos, insinuaciones, etc. que propone la textura del discurso literario. Desde luego, Johansen sigue la propuesta de Hjlmeslev. Para nuestro interés, esta definición de lo intensional que hace Dolezel es de tener en cuenta, puesto que la narrativa de Alegría es sumamente realista, una prosa casi decimonónica, ha sido considerada casi con desdén sobre todo por los críticos de la novela del Boom latinoamericano, como parte de la novela regionalista, de lo cual se hace eco justamente José Donoso cuando se refiere

a EMEAA. En realidad, el estatuto realista que trasciende en la narrativa de Alegría no le quita la complejidad expresiva y la profusión de significados intensionales que sugiere cada uno de sus textos literarios. Si le otorgamos la debida importancia a la propuesta de que “la formación del significado intensional del texto es un suceso global, macroestructural, al igual que lo que es la organización de su mundo ficcional” (Dolezel p. 202), nos daremos cuenta que las estructuras globales que presentan cada una de las novelas de Alegría (esa estructura armoniosa que sugiere un mundo compacto de realidades y fenómenos posibles ficcionalmente) resultan justamente de la función o del trabajo eficaz de la textura o de la forma como está entramada la textura plena de sugerencias y de sentidos implícitos propios de todo texto literario. Detallar específicamente cómo se da la relación de la textura y de los sentidos intensionales daría pie a un estudio que excede a lo que se propone este trabajo. Pero sí es posible establecer algunos ejemplos. Veamos:

“Abajo algo había, pues, un pueblo, y él era su alcalde y acaso llamaba desde el porvenir un incierto destino. Mañana, ayer. Las palabras estaban granadas de años, de siglos” (Alegría, pp. 50).

“Rosendo Maqui no lograba explicarse la ley. Se le antojaba una maniobra oscura y culpable” (pp. 51).

“Demetrio abandonó el caserío y anduvo al azar por el campo. Dio una vuelta por el maizal, escuchando la bronca y solemne música de las grandes

hojas mustias batidas por el viento, y luego fue hacia el trigo y oyó que la punzante crepitación gemía dentro de la noche como una caja donde resonaran finos cordajes. Trepó un tanto y vio la sombra densa y boscosa de la quebrada, oscuridad que contenía el lamento de las aves muertas” (pp.447).

Cualquiera de los extractos anteriores, evidencian: uno, el significado extensional (referencias): pero si a partir de ello quisiéramos hacer una parafraseo o una nueva representación de lo mismo fracasaríamos. La destreza en cuanto a la organización del texto que nos muestra Alegría es sorprendente, original. Los sentidos intensionales son los que se apagarían o se consumirían lamentablemente si quisiéramos rehacer o querer comunicar lo mismo con nuestras palabras. A esto se refiere Dolezel cuando afirma que hay pues una correspondencia única entre textura y los sentidos intensionales que ella sugiere. Pero ¿qué se quebraría si representáramos lo que refiere el narrador? Una serie de elementos significativos: el aura de epicidad que contiene los textos, su extraña manera de incorporar sentencias de vida sin decirlo, la serenidad y el tono de la narración, etc., etc., los cuales constituyen los niveles de sentidos que no pueden reiterarse en un texto que aunque quiera referir lo mismo no puede decirlo de la misma manera que el narrador de los tres textos extraídos de EMEAA. Lo antes dicho demuestra que lo que hay en EMEAA es la proliferación de sentidos intensionales a partir de la textura aparentemente de raigambre esencialmente mimética. Lo que ocurre es que lectores como Donoso no entienden que cada lengua actúa dentro de un contexto y articula

una cultura más o menos distinta que cuando se quiere juzgar la calidad estética de una obra a partir de los mecanismos conceptuales que no se aproximan con pertinencia a esa cultura alterna, se comete un error tal vez involuntario pero lamentable. Donoso pronosticó, por ejemplo, que el polvo había cubierto a *Ciro Alegría* y a *Onetti* no; pero la realidad actual, en temas de literatura, dice otra cosa; parece que *Onetti*, con ser un escritor de primer orden, va sufriendo el paso del tiempo tanto o más que *Ciro Alegría*.

Lo antes dicho vale también para el caso de *TLS*, debido a que las estrategias narrativas de *Arguedas* funcionan exactamente en el mismo sentido, como en los siguientes pasajes:

“Bajó las gradas firmemente. El viento hizo cabecear los árboles de la plaza, unos sauces negruzcos y varios alisos endebles” (*TLS* p. 13).

“Era un hombre casi viejo, el tercer visitante, trajeado a la antigua, muy a la antigua. Su potro negro, que era la más fina de las bestias en que llegaron los hacendados, estaba aperado con sobriedad. Sólo una ancha lámina de plata en el cajón de la montura; veinte anillos en las riendas y unas líneas delgadísimas, muy originales, en los estribos de madera, redondos y no con ángulos. El aspa de los roncadores era de oro; giraba como un insecto esa aspa y, a veces, se manchaba de sangre, y como que desaparecía...” (p. 242).

Sólo un escritor como *Arguedas*, que conoce el universo que imagina, puede mostrarnos los detalles que se perciben de la lectura de las dos citas

anteriores. Por eso es que, una consideración sobre el estilo que se hace desde la perspectiva del psicoanálisis lacaniano, nos indica que se trata de un abordaje peculiar de lo Real.

2.4. La autenticación diádica

Si la autenticación de verdad/falsedad en literatura no sigue las mismas estrategias de los enunciados no literarios, es preciso discutir de qué forma y qué características tiene este procedimiento tanto en EMEAA como en TLS.

Dolezel distingue esta problemática de dos maneras: la autenticación diádica y la autenticación graduada. La primera se refiere a la textura básica y común en cuyo proceso narrativo aparece un narrador anónimo e impersonal, “y el estilo directo de la persona o de las personas ficticias”, de tal manera que la textura así establecida tiene una regularidad global fácilmente distinguible: los pasajes de una narración en tercera persona alternan en los diálogos y los monólogos de los personajes. De tal manera que esta regularidad permite una distinción sencilla del tipo diádico de autenticación. La otra forma de autenticación se refiere a un conjunto de textos que han sido articulados siguiendo una narración en segunda o primera persona y demás variantes, en los cuales la autenticación se dificulta, a los cuales se denominan como texturas que tienen una autenticación graduada.

En el caso de EMEAA, esta obra presenta una textura cuya autenticación obedece a la primera de la clasificación que propone Dolezel; es decir, la

autenticación diádica. Lo mismo podemos afirmar de TLS. La naturaleza de la textura de esta novela nos hace pensar en esto y no en otra cosa. El narrador utiliza fundamentalmente la tercera persona; a veces cede la palabra a los personajes, pero a fin de cuentas, es él quien lleva la posibilidad de autenticar como verdad o falso lo que los personajes dicen o las consecuencias de la performance de los actores. Veamos en ese sentido el pasaje de la novela en la que los testigos declaran ante el juez antes del despojo que luego ha de sufrir la comunidad de Rumi. Sabemos por lo que el narrador ha manifestado en reiteradas veces antes que lo que afirman los testigos se constituye en una pura falsedad:

“Don Julio Contreras Carvajal, comerciante ambulante, sin domicilio fijo en razón de su propia actividad, soltero, de cincuenta años, etc., dijo que había pasado por Rumi, periódicamente, desde hacía veinte años. Que él no sabía con precisión el nombre de quebradas y arroyos, pues sus recargadas labores apenas le permitían conocer el de los pueblos y regiones por donde pasaba; pero que cierta vez, encontrándose hospedado en casa del comunero Miguel Panta, este le refirió que ciertos nombres de quebradas y arroyos habían sido cambiados en esa región por los comuneros y nadie se había atrevido a reclamar. Preguntado con qué objeto le hizo Panta esa confesión, declaró que por alardear, en un estallido de orgullo, del poderío de la comunidad...” (pp. 555).

“Don Zenobio García Moraleda, industrial (recordamos que destilaba y vendía cañazo), domiciliado en Muncha y vecino notable de ese distrito, donde ejercía el cargo de gobernador, casado, etc., declaró que conocía la comunidad de Rumi desde niño. Que era comentario público en Muncha y alrededores que la comunidad usurpaba tierras mediante cambio de nombres a quebradas y ensanche ilícito de linderos. Que, antiguamente, el caserío estaba en la meseta de Yanañahui, donde aún quedaban algunas ruinas de casas de piedra. Preguntado y repreguntado por el severo juez, debió declarar, entre otras cosas, si había tenido dificultades con los comuneros de Rumi. Declaró que no, porque se había cuidado de tenerlas, pues la comunidad estaba convertida en refugio del Fiero Vásquez y su pandilla, lo que constituía una amenaza para el distrito de Muncha y todas las haciendas de la región...” (pp. 555).

Evidentemente que, tanto las afirmaciones del “Mágico” como de Zenobio García, son totalmente falsas para el lector no porque él sea testigo de cuanto se refiere en el mundo de la narración sino porque, como lo afirma Martínez Bonatti, el narrador nos lo ha dicho de manera implícita más que explícita en los capítulos anteriores. Por eso es que, en condición de receptores del texto, se asume como algo lógico y comprensible que posteriormente los dos testigos de Amenábar sufrirán ataques por parte de la banda del Fiero Vásquez. El Mágico

será ahogado en un pantano y Zenobio García soportará el ataque a su “fábrica de cañazo” y la afrenta de su hija.

A partir de lo anterior es preciso tener en cuenta que Dolezel difiere de los planteamientos de Martínez-Bonati. Afirma que cuando nos basamos en lo que dice el narrador para confirmar la verdad o la falsedad de la afirmación (en el caso de EMEAA, si los testigos de Amenábar dicen o no la verdad), estaríamos como Martínez Bonati basándonos en la semántica narrativa mimética. Dolezel, en cambio, prefiere una razón más sugestiva e inteligente: nos basamos en lo que dice el narrador no porque se refiere a un mundo por más ficcional que fuere sino porque el narrador construye un mundo a partir de sus afirmaciones. En consecuencia, la verdad o la falsedad, se determina por el trabajo del lenguaje y no antes de la puesta en desarrollo de la articulación discursiva. Dolezel apunta además:

¿Dónde tiene su origen la autoridad de autenticación de la narración? Tiene la misma base que cualquiera otra autoridad performativa, la convención. En el mundo real, esta autoridad la proporcionan los sistemas sociales, en la mayoría de los casos institucionales; en la ficción se inscribe en las normas del género narrativo. Hagamos constar que todos los rasgos del discurso de la narración autorizada son negativos: carecen de valor de verdad, de fuente subjetiva identificable (es anónima), y de situación espacio-temporal (el acto de habla no tiene

contexto). Esta anulación de todos los rasgos típicos del discurso natural es una condición previa para que funcione automáticamente la fuerza performativa (...). La Narración autorizada es prisionera, paradójicamente, de su fuerza de autenticación: no puede mentir ni errar (Dolezel, pp.215).

Sobre el mismo problema, de la autenticación diádica, Martínez-Bonati plantea:

Como lectores de novelas, tomamos de hecho (apelo a la evidencia reflexiva) la frase “Pedro salió esa mañana muy temprano de su casa” como una referencia y una afirmación seria, y, por lo tanto, implícitamente, como frase en principio verdadera o falsa, verdadera o falsa según haya sido o no el caso que el determinado Pedro salió de su casa muy temprano esa determinada mañana. Pero, además, la tomamos, al disfrutar de la lectura de la novela, como indudablemente verdadera. Pues eso prescriben las tácitas reglas del juego novelístico (reglas que la gozar la ficción irreflexivamente seguimos) cuando se trata de afirmaciones singularizantes del narrador fundamental. Cuando don Quijote dice a Sancho que hay, frente a ellos, en el campo de Montiel, gigantes, y Sancho le contradice sosteniendo que son molinos de viento, sabemos que don Quijote está en un error y que el aserto de Sancho es

correcto, porque el narrador nos ha dicho ya que allí hay molinos. Vale decir: damos por verdadera, sin reserva alguna, la afirmación del narrador (Martínez-Bonati, pp.165).

En cuanto se refiere a lo que tratamos de explicitar, con respecto a los procesos de autenticación en la textura de EMEAA, el pasaje donde los testigos de Amenábar declaran ante el “severo” juez (antes del despojo que sufrirá la comunidad de Rumi de sus tierras) sabemos, pues , que los testigos mienten, no porque hayamos contrastado dicho pasaje con lo que ocurre con la realidad de la justicia peruana donde será sujeto de crédito el más capacitado para mentir, sino porque en el relato, la voz del narrador nos lo ha dicho o nos lo ha sugerido así en los capítulos anteriores. Pero, desde la perspectiva de Dolezel, esto se reafirmará teniéndose en cuenta que el mundo representado del artefacto ficcional surge con el trabajo del lenguaje, controlado por el narrador, que preexiste a las cosas y a los fenómenos ficcionales. En otras palabras, en el texto literario primero es el lenguaje y luego la aparición de las realidades y de sus fenómenos; por eso mismo, la autenticación de la verdad o la falsedad en las obras ficcionales no son iguales a la de las afirmaciones no ficcionales. Y esto es lo que ocurre en EMEAA. El universo representado es autónomo en este sentido frente a las injusticias y demás iniquidades que aparecen también en la realidad peruana como en el mundo representado de EMEAA. Sólo que, para lectores que nos situamos en los sectores sociales más deprimidos, pareciera ser que lo que dice EMEAA es directamente alusivo a

todo cuanto ocurre en la realidad social y política de nuestro “querido Perú democrático y de todos”. Este equívoco lo asume, increíblemente, José Donoso en el texto-prólogo para el libro de Juan Carlos Onetti, afirmar que EMEAA no es sino un catastro de las iniquidades de la realidad peruana. Es decir, lo asume como una simple historiografía regionalista donde se representa todos los males de la sociedad peruana; males que, por otro lado, los denomina como simples “errores y crueldades”, lo que nos muestra a un escritor que no sabe lo que dice (o que habla desde un espacio de enunciación que desconoce otros espacios culturales) y plantean un juicio valorativo más hepático, para decirlo en términos coloquiales, que reflexivo.

2.5. Otras formas de autenticación

La amplitud y la complejidad de EMEAA, por otro lado, hacen ver la intervención no sólo de un narrador, aun cuando aparece uno principal; sin embargo, la conducción del relato incluye a otros diversos personajes. Esto nos hace pensar que si bien es cierto que la autenticación diádica es lo que predomina en lo sustancial en la textura de EMEAA, hay otros enunciados contenidos en la novela que, a nuestro entender, requieren de un tipo distinto de autenticación de la dicotomía verdad/falsedad. En otras palabras, hay la necesidad de apelar a la autenticación graduada en sus diversas variantes. Dolezel, al clasificar los distintos tipos de autenticación, señala que a más de la autenticación diádica está la graduada, que en esencia puede subclasificarse a su vez en: a) la forma subjetiva; b) la forma personal *ich* en todas

sus variantes y c) las subversiones de la autenticación que pueden ser las narraciones autoanulantes y los mundos imposibles. La compleja trama de EMEAA, de un modo u otro, contiene por lo menos la mayor parte de estas variantes de autenticación.

“-Tche, gueno es el güisqui... Ha encarecido, pero antes se lo bebía lo mismo que el agua. La verdá que pasaban muchas cosas. Sí, amigos, como ustedes quieren, yo les voy a contar. Desde aquí, po ejemplo, no se veían esas chimeneas. Mera tierra parda nomá y el gueco hambriento de la mina. No había Minin... Sí, ya sé que es Mining, pero uno se acostumbra y se acabó... la lengua no estudia... Gueno, tampoco había esos hornos endemoniaos ni esa fundición grandota. Todo era querer oro, nadita de cobre. Ni este salón grande había, ventanas con vidrios menos. ¡Qué decir de billares! A la verdá, bolitas y choc... choc... choc nomá: no me gusta. Demen a mí los daos, demen barajas. Pero, ¿saben qué había, bien legal? Hombres, machazos. Aquí está mi pecho, con su corazón. Bajo este viejo poncho late tovía. Con un desierto po compañía, con un socavón po cuarto, así vivíamos. ¡Qué recordar de mi tayta! Él murió lejos de aquí, reventao po la pólvora. Yo estaba chico, pero me acuerdo. Y era po los tiempos en que mi patrón Linche –ya sé que es Lynch, no se avancen- estaba encaprichao con un roquerío. ¡Gringo loco! Tenía oro pa dar y botar. Con los Vélez eran rivales. Quién les dice que pa la fiesta de la Virgen del Rosario, que era una fiesta grande, amigos, con corrida de toros y todo lo demás, pa esa fiesta los Vélez soltaron una vez toros bravos con cascos

y cuernos forraos en plata. ¡Qué si iba a quedar mi patrón Linche! Les metió toros con cascos y cuernos forraos en oro...” (Alegría, pp. 759).

Por cierto que el extracto antes fijado no puede obedecer, en cuanto a la autentificación de sus enunciados, al procedimiento diádico. En este caso, el narrador esencial de EMEAA ha cedido su lugar a don Sheque, en el capítulo XIII. El asunto es cómo dar crédito o desacreditar lo dicho por este paródico personaje. En este caso estamos frente a un típico ejemplo de una autentificación graduada de la forma subjetiva propuesta por Dolezel. La forma subjetiva de la exposición de don Sheque en todo lo que dice es creíble sólo a partir de una vista retrospectiva de todo cuanto ha dicho antes el narrador autorizado. Esto nos indica, por otro lado, que Ciro Alegría utiliza en la articulación de su novela una textura fluctuante. Es que el núcleo básico narrativo presenta un dominio de hechos, plenamente autentificado, es decir, contruidos por una narración autorizada; pero, por otra parte, aparecen texturas subjetivas como las que articula la voz de don Sheque. Siendo perfectamente clasificable dentro de este otro rubro de autentificación; es decir, dentro de la autentificación graduada y de la forma subjetiva.

No sería arriesgado si asumiéramos que hay segmentos de la textura de EMEAA que requerirían la forma personal de autentificación graduada. Esto es válido para la narración en primera persona, en todas sus variantes.

Desde luego, aparecen también partes de la textura donde habría la necesidad de tomar en cuenta la tercera clasificación en cuanto a la autenticación de dichos enunciados. Por ejemplo en algunos pasajes de la novela en las que aparecen los diálogos bastante largos, donde el hablante se explaya con amplitud articulando un discurso en primera persona de la forma denominada por Dolezel como *Ich*¹³.

Con todo, lo que en definitiva debemos afirmar es que, en EMEAA, predomina una textura cuya autenticación tiene que ver fundamentalmente con la forma diádica. Lo cual no quiere decir que sea la única que puede darse en ella. En realidad, EMEAA es una novela que parecería tener una urdimbre textual sencilla, cuando no es tanto así. Más bien, ella se caracteriza por la complejidad de su estructura. Lo que ocurre es que su relación mimética con la realidad, que es bastante visible, insinúa la aparente sencillez con que se muestra esta obra.

2.6. Verdad y falsedad

Lo señalado en los apartados anteriores nos permite sostener que EMEAA y TLS se articulan como novelas cuyo trabajo ficcional es sumamente complejo y original, aun cuando siguen pautas (sobre todo en el caso de Alegría) decimonónicas en su estructuración. Esta originalidad radica en que, entre otras cosas, a diferencia del realismo decimonónico, que se preocupa solo por la

¹³ Dolezel usa esta nominación, para referirse al sujeto (personaje) carente de psicología o ajeno a la psicología o puramente gramatical. Curiosamente Lacan usa esta palabra para identificar al sujeto como significante en la pág. 10 del *Seminario 11*.

denuncia y el cuestionamiento a los presupuestos del Romanticismo, propone una idea nueva de nación peruana, no solo de manera implícita sino casi de un modo explícito en muchos pasajes de la novela. Esto se explica porque el contexto en que se da la narrativa de *Alegría* tiene que ver con un mundo en el cual el discurso de la emergencia ha articulado ya la idea de nación socialista que, como lo afirma A. Badiou, determinará para el siglo XX la dicotomía contradictoria entre socialismo y democracia y no entre totalitarismo y democracia¹⁴, como lo sostiene el archivo cultural del capitalismo tardío o la enciclopedia de la situación del capitalismo tardío. En el caso de *TLS*, a nuestro entender, hay una propuesta narrativa en que afloran suficientemente el uso de las más actuales técnicas literarias.

Pero el tema de este apartado es discutir cuál es la relación entre el mundo de la realidad peruana del siglo XX y el mundo posible (o mundos posibles) que se proyecta en el *EMEAA* y en *TLS*. Valga, antes, la siguiente aclaración:

Con la filosofía moderna, en cambio, empieza lo que se ha denominado con una famosa expresión de Platón (...) la segunda navegación filosófica. El eje de gravedad de la filosofía pasa del ente al hombre. El hombre se sitúa en el centro del universo de los entes y se constituye de algún modo en medida a la que aquéllos han de sujetarse para

¹⁴ Alain Badiou, en su libro *El ser y el acontecimiento 2 o Lógicas de los mundos*, asume que el siglo XX no fue el escenario de una confrontación entre totalitarismo y democracia, sino entre democracia y socialismo, y que el totalitarismo no es sino una fantasía cultural elaborada por la enciclopedia de la situación del capitalismo tardío.

poder pasar y ser tenidos por tales. El hombre es comprendido en su núcleo esencial como *sujeto* para el que el ente se convierte en *objeto* de pensamiento. El comienzo cartesiano de esta filosofía, con su famoso *Cogito, ergo sum*, centra definitivamente el pensamiento moderno en torno al sujeto humano. En Descartes será todavía el sujeto individual que, en su autoconciencia, está seguro de sí mismo y reconstruye a partir de sí mismo el universo entero de los entes. En Kant, el sujeto se convierte, en cambio, en sujeto *trascendental*, concebido como el conjunto de estructuras a priori que hacen posible el conocimiento del objeto. La revolución copernicana ha sido consumada: no es el objeto el que determina el conocimiento, sino el conocimiento el que determina el objeto. Con ello quedaba establecida la primacía filosófica del sujeto y la metafísica moderna recibía el sello de una filosofía de la subjetividad (Colomer: 1986, pp.14).

Lo que hay que tener en cuenta en los planteamientos de Colomer es que a partir de Kant se empieza a pensar que la realidad (el objeto de conocimiento) es una construcción o un mundo posible trascendental elaborado a partir de un apriori: el pensamiento humano. En consecuencia, no es que sólo el discurso literario establece mundos posibles sino el pensamiento humano en general. En

otras palabras, la realidad no preexiste al pensamiento sino, más bien, el pensamiento construye la realidad; y si se asume que el pensamiento no es sino lenguaje, es pues el lenguaje que construye la realidad. En general, entonces, lo que construimos no son sino mundos aunque no tanto como lo hace la literatura, porque el lenguaje no literario no tiene la capacidad de establecer múltiples sentidos implícitos; más bien se queda en lo explícito con mayor énfasis. La saturación de este tipo de textos apunta a lo explícito más que a lo implícito. En todo caso, la diferencia entre discurso literario y no literario estaría en la naturaleza de la textura: el texto literario apunta enfáticamente hacia la proliferación de los sentidos implícitos, en cambio el lenguaje no literario apunta esencialmente hacia lo explícito grado cero aunque no llegue completamente a eso.

Pero la pregunta sería, ¿en el MEAA prevalece la representación de mundos fácticos o la de los mundos posibles esencialmente ficcionales? O, de otra manera: ¿Es el MEAA un catastro de crueldades y errores sociales y económicos que ocurren dentro de la sociedad peruana, como lo afirmara José Donoso? Para nosotros, definitivamente no. Lo que abundan son mundos posibles estructurados con los mecanismos culturales propios de una elaboración ficcional y artística, que tienen una correspondencia global con la realidad de la sociedad peruana del contexto donde se escribió esta obra. Para ser más explícitos: hay una correspondencia entre los campos de referencia internos y externos como lo propone Harshaw, de tal manera que si bien es

cierto que la ficcionalidad opera con sus propias características, no está del todo ajena a la situación concreta de la sociedad peruana; esto es así aunque los sociólogos y críticos literarios que discutieron con Arguedas en una mesa redonda quisieron convalidar erróneamente lo representado de la realidad peruana en TLS, echando mano a la estadística y a mecanismos de comprobación de la veracidad de propuestas científicas positivistas o neopositivistas. En otro sentido, todo lo que dicen del Perú tanto EMEAA como TLS lo dicen con su propio lenguaje, con el lenguaje de la obra artística, en la que los sentidos implícitos se ponen a trabajar en su grado máximo y la simbolización de lo real muchas veces más efectiva y sugerente que el uso cotidiano o no literario del lenguaje no puede hacerlo. En verdad, EMEAA y TLS son mundos que representan lo más álgido de la sociedad peruana en cuanto se refiere a las diferencias sociales, étnico-raciales y hasta de género. Por eso mismo su actualidad está vigente porque los males de la sociedad peruana, con ciertos cambios es cierto, siguen siendo más o menos los mismos. Ejemplos: capítulo XIII (Historia y lance de minerías), el capítulo XV (Sangre de caucherías); acaso sea cierto que la historia de la comunidad de Rumi suene a una idealización de la comunidad andina, a una suerte de utopía digamos “arcaica”; sin embargo muchos capítulos de la novela parecen traslucir una actualidad sorprendente. En TLS, la representación del latifundismo en declive, así como el afán por la explotación minera tiene una actualidad más que evidente.

2.7. Estrategias de Saturación

Por saturación se entiende a ese proceso de elaboración de la textura con carga semántica o significativa extensional y, fundamentalmente, intensional. Dado el hecho de que “el carácter incompleto es una propiedad intensional universal de la estructuración de los mundos ficcionales” (Dolezel: 1999, pp.241). A esto agrega Dolezel que una consecuencia necesaria del hecho de que los mundos ficcionales sean construcciones humanas es su carácter incompleto. En otras palabras, al querer representar las cosas a través de los signos no se puede establecer esas representaciones de manera completa. Entendemos que aquí lo que se nos dice es que entre el signo y el objeto hay una diferencia sustancial, aun cuando el signo no puede existir sino en su correspondencia con los objetos o los fenómenos a los cuales nombra o designa. Esto es lo que pasa con la textura que pretender decir un conjunto de representación de mundos ficcionales; esto es explicable cuando Dolezel afirma que la textura de un texto ficcional es el resultado de las elecciones que el autor hace al escribir un texto. Es de suma importancia advertir lo siguiente:

Cuando el autor produce una textura explícita, construye un hecho ficcional (siempre que las condiciones de éxito de la autenticación se satisfagan). Si no hay escrita ninguna textura (textura cero), surge un hueco en la estructura del mundo ficcional. Reiteramos que los huecos son un rasgo necesario y

universal de los mundos ficcionales. Sin embargo, los textos ficcionales concretos varían el número, la medida y las funciones de los huecos al variar la distribución de la textura cero. (Dolezel, pp. 242).

En resumidas cuentas, Dolezel habla de tres categorías o conceptos dentro de la saturación de la textura ficcional: lo explícito, lo implícito y lo indeterminado o los huecos; pero es de advertir que Dolezel le da suma importancia a los huecos en los textos ficcionales. Lo explícito está relacionado directamente a la referencia, a los objetos y fenómenos o hechos de la referencia; lo ideal aquí es que la referencia y el sentido explícito sean una y la misma cosa, lo cual no es posible.

Lo implícito son los sentidos que sugieren las formas con que se elabora el texto. Una textura será fuente de una gran variedad de sentidos implícitos si la organización del lenguaje dentro de la textura es, como dice el formalismo ruso, especial. Los textos ficcionales dependen en realidad de esta capacidad de organizar especialmente el lenguaje; además es el trabajo en este rubro lo que le brindará su originalidad. Por ejemplo, un poema cualquiera de Vallejo está tan saturado de significados implícitos que hacen posible una verdadera gama de lecturas posibles de los textos. Alegría, en muchos pasajes de EMEAA y en la textura global, da plenas muestras de esto. Aquí un breve pasaje de la novela:

“Es el sol hecho trigo, es el trigo hecho gavillas. Es la siega. Fácil y dulce siega sobre el manto pardo de la tierra. Las hoces fueron sacadas del alero, donde estaban prendidas, y llevadas al trigal. Ahora cortan produciendo un leve rumor, y las rectas pajas se rinden y las espigas tiemblan y tremolan con todas sus briznas mientras son conducidas a la parva. Los hombres desaparecen bajo los inmensos cargamentos de haces, que se mueven dando la impresión de que andan solos. Mas se conversa y se ríe bajo ellos. En la era el pilón crece, y los recién salidos cargadores beben un poco de chicha y tornan hacia donde los segadores merman y merman la altura de un muro que no se derrumba, sino que va retrocediendo. Ya está todo el trigal en la parva. Un pilón circular, alto y de rubia consistencia, es la fe de los campesinos que se curvaron todo el año sobre la tierra con un gesto que se han olvidado de atribuírselo a Dios” (pp. 509-510).

En el extracto precedente, lo explícito prácticamente pasa la posta del trabajo significativo a lo implícito. Cada enunciado que compone este breve texto está saturado de sentidos implícitos que le dan una característica específica e inconfundible al estilo de Alegría: un estilo cargado de epicidad y lirismo, un tono serio y una escritura detallista.

Los huecos son los enunciados no formulados pero que serían necesarios para hacer la completud imposible de una textura.; pues somos conscientes del inevitable carácter incompleto de los mundos ficcionales. Los huecos, entonces, son la textura cero que estratégicamente ubicados en el texto determinarían

incluso su estilo distintivo. La narrativa realista, dentro de la que encaja la propuesta novelística de Alegría, abunda en los detalles descritos morosamente por crear la ilusión de completud del mundo que nos propone. En otras palabras, este tipo de narrativa se caracteriza por pretender llenar los huecos de la manera más aplicada posible, abundando en detalles descriptivos numerosos.

“Marchaba hacia el Sur, contra el viento, contra el destino. El viento era un viejo amigo suyo y pasaba acariciándole la piel curtida. El destino se le encabritaba como un potro y él cambiaba el lugar y marchaba y marchaba con ánimo de doblegarlo. Toda idea de regreso lo aproximaba a la fatalidad. Sin embargo, era dulce pensar en la vuelta. Sobre todo en ese tiempo en que veía espigas maduras y maizales plenos. Los comuneros estarían trillando, gritando y bailando... Rumi también lo extrañaba y durante los días siguientes a la cosecha, recordándolos, advertía la ausencia de Benito Castro y que nadie, nadie sabía dónde se hallaba. Era penoso. Benito se sentía muy abandonado y en el camino largo, su caballo –antiguo comunero- era el consuelo de su soledad” (pp. 516).

El extracto nos representa, pues, el afán por llenar con detalles lo que se refiere. Los detalles tratan de llenar lo objetivo y lo subjetivo de los sujetos y los objetos ficcionales; incluso, el tiempo se alude como presente, pasado o futuro. En el enunciado “El viento era un viejo amigo suyo y pasaba acariciándole *la piel curtida*”, por ejemplo, nos da la imagen de cómo la estrategia narrativa de

Alegría utiliza los detalles que determinan una forma especial de llenar los huecos o sentidos indeterminados. El enunciado pudo simplemente terminar en “acariciándole” o “acariciándole la piel” pero el detalle está en “la piel *curtida*”. La palabra *curtida* llena un hueco enorme: alude a una vida dura y llena de dificultades por la que ha pasado el ausente, cuya piel estuvo expuesta a las inclemencias de diversos paisajes y temperaturas probablemente más duras y menos duras. Es en esta orientación como se va llenando los huecos en la textura de EMEAA.

2.8. Lo explícito, lo implícito y lo indeterminado

Como se ha venido diciendo antes, la estrategia narrativa de Alegría constituye una textura sumamente peculiar aun cuando ésta se articula siguiendo las pautas canónicas de un relato realista.

Lo explícito, que determina en última instancia la existencia de lo implícito y de los huecos, está relacionado con una referencia bastante familiar para un lector nacional, en menor o mayor grado. Un lector de la costa le proveerá significados diferentes con respecto a quienes conocen o hayan vivido en la sierra. Nos muestra unos espacios variados: hay la alusión de la costa, la sierra y la selva del Perú. Aun cuando no hay fechas, es posible imaginar que se trata de un contexto que corresponde equiparar a la realidad de las décadas del 30 al 40 del siglo pasado. En este sentido nos da un anclaje temporal bastante visible en el capítulo XV, Sangre de caucherías, donde se menciona al tristemente

célebre cauchero Arana y a sus secuaces; lo cual, por otro lado, nos fija el tiempo de la historia en EMEAA. Los espacios que menciona (Costa, Sierra y Selva) fijan también el anclaje en una realidad situacional que tiene una estrecha correspondencia con el Perú de la realidad.

En cuanto a los sentidos implícitos, como ya lo habíamos adelantado algo, aparecen tras un trabajo estilístico muy limpio en la elaboración del relato. En esta dirección, la textura de EMEAA muestra una trama sumamente polifuncional; es decir, las sugerencias que promueve dicha trama son múltiples; de tal suerte que para el lector lo explícito aparece cargado de un nivel de lo implícito que dice más de lo que puede decir lo simplemente explícito con menos recarga. Veamos algunos ejemplos:

“En las noches calmas, mientras la inmensa luna del trópico pasa lentamente por los cielos, los bosques y los ríos, Maibí cuenta a su marido ingenuas historias o le entona dulces canciones. Oyéndola, Augusto recuerda al pájaro hechizado que canta en la noche. En su noche” (pp. 819).

“Un pequeño cortejo acompaña a Porfirio Medrano y a Fidel Vásquez hasta el panteón. Artemio Chauqui cava devotamente la tumba de Porfirio. Con voz llorosa, dice:

-¡Y yo que le falté tantas veces! Yo, que pedí que lo botaran! ¡Yo...!
Déjenme cavar a mí. Déjenme agradecerlo con algo, mas que sea a su cadáver...

Casiana mira en silencio cómo cae la tierra y va llenando la sepultura que guarda al hijo que fue su esperanza. Ahora esta se hace tierra y vive solamente por la tierra. Benito Castro piensa en los muertos. En esos y en todos los muertos que están cobijados bajo tierra hablando con los duros dientes, con las negras cuencas, con los blancos huesos. No sabe la cuenta. Piensa que desde Atusparia y Uchco Pedro, y antes y después, no se puede hacer cuenta. Mas la tierra guardó su voz sanguínea, el palpitar potente de su pecho bronceado, el gran torrente de voces, gritos, balazos, cantos y agonías. Diga Atusparia o diga Porfirio, diga Uchco o diga Fidel, Benito arrodilla su voz frente a un gran himno y se enciende las sienes con su recuerdo y se hunde en su gran noche iluminada. Porque ellos han muerto de la muerte de cuatro siglos y con el dolor, con el dolor total que hay en el tiempo. Y por el amor de la tierra, veraz cordón umbilical del hombre” (pp.941-942).

Es evidente que el relato de los extractos anteriores está cargado de sentidos implícitos que le dan su peculiaridad, su carga épica y su cierta dosis de visión mítica de la realidad ficcional expuesta en los personajes, los espacios, las relaciones humanas y la lucha a la que se enfrentan los hombres (no sólo en condición de sujetos ficcionales) en razón de su ubicación en las distintas clases sociales. Es a partir de los sentidos implícitos que, como lectores, repensamos en la historia misma del Perú al leer EMEAA. Lo que hace

notable al gran trabajo artístico-narrativo de Alegría es precisamente los sentidos implícitos que promueven la lectura de la novela. En tal sentido, no puede asumirse que se EMEAA no sería más que un simple catastro de errores y crueldades de los grupos de poder.

Lo indeterminado o los huecos se definen por los enunciados que no se dicen pero que pudieron decirse en la textura. En realidad, la textura resulta de una elección de enunciados y de sentidos. En la elección se procede a elegir algunas formulaciones explícitas y se deja de lado otras. A decir de Dolezel es esta elección y la consecuente aparición de los huecos lo que hace peculiar cada elaboración ficcional. Debe quedar claro que los sentidos explícitos afirman hechos, en cambio los sentidos indeterminados establecen huecos; lo cual podría asemejar también a la dicotomía presencia/ausencia de textura en la narración. Por cierto que en EMEAA abundan lo indeterminado o, simplemente, huecos en la textura. Por ejemplo, el lugar o el espacio donde se sitúa la comunidad de Rumi constituye un hueco irrecuperable, por eso es que se dice que dicha comunidad no existe en la realidad y en la textura tampoco no se dice mucho al respecto. En general, los espacios en EMEAA no son tan explícitos salvo en algunos instantes. Sin embargo, la presencia de los huecos, enriquecen la novela en cuanto a su capacidad de sugerencia y promoción de textos elaborados por los lectores. En verdad, lo que hacen los lectores es llenar los huecos que rodean a lo explícito en los textos ficcionales. Por ejemplo, cuando se nos habla de la selva, de las vicisitudes por las cuales pasa

Augusto Maqui hasta quedar ciego, tenemos que imaginar acciones, escenarios, acontecimientos, para hacernos la idea global de lo que significa ese evento dentro de la novela. Otro tanto ocurre cuando tenemos que completar la imagen de una Marguicha que se convierte en un símbolo de la mujer deseada en el contexto de la comunidad de Rumi, etc.,etc.

2.9. La enciclopedia ficcional

La enciclopedia ficcional es un concepto que se aproxima a lo que define Alain Badiou como la enciclopedia de la situación. Se trata del conjunto de saberes que contiene el mundo posible de un artefacto ficcional. En EMEAA abundan una serie de saberes que van desde el histórico hasta el científico en sus diferentes variantes. Están también no sólo el saber racionalista sino los saberes mítico-mágicos que caracterizan a la cosmovisión andina. No puede negarse que hay, en consecuencia, también la presencia de un saber filosófico no sólo de raigambre occidental sino también la de la filosofía y religiosidad andina. Con todo, en lo global, EMEAA, contiene un saber que está muy relacionado con el saber enciclopédico de la situación de la sociedad peruana, muchos de ellos contextualizados en las décadas del 40, 50 y 60 del siglo pasado; pero, desde luego, no son conocimientos o saberes que están totalmente encajados en la realidad. Es que en mayor o menor grado el saber o la enciclopedia de un mundo posible no puede ser totalmente lo de la realidad. Pero, tampoco es totalmente ajeno a ésta. La enciclopedia ficcional provee conocimientos a los sujetos ficcionales y ellos conocen en la medida que

conocen este almacén; ellos no tienen acceso a la enciclopedia del mundo real, como lo reafirma una y otra vez Dolezel. Creemos que, en esto radica las razones que llevaron al escritor chileno José Donoso para menospreciar EMEAA; es que, como lo afirma Dolezel, el conocimiento de la enciclopedia ficcional es absolutamente necesario para que el lector (o el crítico) comprenda un mundo ficcional que de algún modo tiene que ver con la cultura de su contexto real. La enciclopedia del mundo real puede ser útil para lo anterior pero no puede ser suficiente sólo eso.

Acaso lo antes dicho sea mucho más fácilmente deducible en la lectura de TLS. La novela de Arguedas muestra una gama de saberes concomitantes entre sí; pero también aleatorios y que muchas veces se intersectan entre sí y reproducen otros saberes que solo la enciclopedia ficcional de TLS puede mostrarlos de la manera como los muestra. El universo de saberes o la enciclopedia ficcional de TLS, en comparación de EMEAA, es más complejo. Coexisten en ella saberes míticos, mágicos propios de la cultura andina; así como rituales propios de segmentos sociales modernos como la de los capitalistas mineros; así como la gama de saberes de la infinidad de grupos humanos que pueblan el mundo representado de esta novela.

Por consiguiente, este capítulo puede concluirse con la siguiente cita:

El reconocimiento de la literatura y el arte se halla en las dos dimensiones de su funcionalidad intrínseca (funcionalidad

antropológica, al margen de cualquier intención o utilidad) que están implícitas en la definición de partida: la obra de arte es conocimiento que, como tal, se realiza en un momento dado y servirá de apoyo a conocimientos futuros, y es objeto de contemplación, es decir, de memoria de lo conocido, de reconocimiento. Estas dos dimensiones tiene aspectos contrapuestos: como conocimiento el arte exige la renovación continua, la originalidad, el impacto, la transitoriedad; como memoria para la contemplación, el arte tiende a la permanencia, a la identidad formal y a la recreación continuada (Núñez 2010 p. 80).

CAPÍTULO III

LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO POLÍTICO Y EL ACTO EN LAS PERFORMANCES DE BENITO CASTRO Y RENDÓN WILLKA

3.1 La subjetivación política

Una primera consideración a tomarse en cuenta, para la elaboración de este capítulo, tiene que ver con la idea de la relación entre ficción y realidad. Ya en el capítulo anterior, de manera amplia y hasta cierto punto detallada, hemos dilucidado y llegado a la conclusión de que el discurso literario se define también como una forma de conocimiento; es decir, que sus presupuestos comunicativos están atravesados de valor ontológico y epistemológico. Hemos dilucidado además que la condición de verdad o falsedad en el dominio lógico del pensamiento artístico tiene una validación estrictamente correspondiente a él. Lo discutimos con amplitud y detalle y hemos tomado nota de las formas particulares de validación o autenticación tanto en EMEA y TLS. De modo que, en lo que viene, asumimos que los personajes Benito Castro y Rendón Willka, además de otros que pertenecen al amplio campo de los personajes de ambas novelas, conllevan preocupaciones, posturas y expectativas políticas e ideológicas; es decir, representaciones más o menos cercanas a una real estructura antropológica, en los cuales podemos visualizar la propuesta implícita de los mismos autores. Por eso es que, entre otros procedimientos, tomamos por una construcción de realidad el mundo posible que los narradores

de las dos novelas nos proponen. Es, en tal sentido, que en este capítulo estudiamos la performance política que se observa tanto en Benito Castro como en Rendón Willka, performances que nos servirán para catalogar cuál es la idea de nación peruana que se postula (o que de manera implícita los autores desean o esperan en sus respectivos horizontes de expectativas) en las obras dentro de las cuales actúan estos personajes. No estamos de acuerdo, en este punto, con esa consideración que asume que la literatura, esencialmente los productos narrativos, son una gran “mentira”¹⁵, como lo sostiene una y otra vez M. Vargas Llosa (1997), por ejemplo. En todo caso la “mentira” (la “mentira narrativa”) no es sino otra forma, y más profunda, de decir la verdad; no cabe duda de que el discurso literario es el intento más audaz mediante el cual se pretende simbolizar lo real¹⁶. Cabe hacer aquí una atinencia sobre los planteamientos que esgrime Vargas Llosa a propósito de la narrativa de Arguedas. Vargas Llosa afirma:

¹⁵ La nominación “mentira” usada por Vargas Llosa es aceptable si se lo homologa a la palabra ficción; pero él manifiesta de la narrativa de Arguedas como una gran mentira, para separar radicalmente la referencia más o menos real del universo representado en TLS de lo que puede ser por lo menos una representación parcial. Lo que busca es negar que una obra literaria, de una manera distinta pero alternativa al lenguaje de otros discursos llamados “científicos” es una forma de conocimiento. Además, implícitamente asume que no hay un conocimiento que provenga de lo literario; o, por lo menos, que no se puede juzgar la realidad a partir de esa realidad representada en los textos literarios.

¹⁶ Jaques Lacan, en sus planteamientos acerca del arte, por supuesto sin pretender establecer un tratado sobre él, propone tres estéticas; las cuales relacionan al arte con lo Real. En una primera etapa asume la idea de que este nos acerca o nos aleja del trauma de lo Real; en la siguiente, propone que el arte es una suerte de un discurso anamórfico que nos devuelve la mirada y en ella está lo real. Por último, Lacan asume el arte como una letra, un significante instalado en la estructura síquica del sujeto. Estas ideas lacanianas las podemos visualizar mejor siguiendo el estudio realizado justamente de este tema por el italiano Massimo Recalcati.

Mostrar la verdad andina, enmendar a los escritores que habían desfigurado al indio son declaraciones de buena intención. Y, algo distinto, las obras que fraguaron, en un proceso del que Arguedas sólo podía ser parcialmente consciente, sus sentimientos solidarios, su imaginación y ese sustrato de experiencias trastornadoras que se formó sobre todo en su infancia. Lo cierto es que, partiendo de un conocimiento más directo y descarnado de la sierra que los modernistas o los primeros indigenistas, Arguedas no desfiguró menos la realidad de los Andes. Su obra, en la medida en que es literatura, constituye una negación radical del mundo que la inspira (...). Discreta hecatombe, contrabando audaz, una ficción lograda destruye la realidad real y la suplanta por otra, ficticia, cuyos elementos han sido nombrados, ordenados y movidos de tal modo que traicionan lo que pretenden recrear (...). El mundo así forjado, de palabra y fantasía, es literatura cuando en él lo añadido a la vida prevalece sobre lo tomado de ella... (Vargas Llosa 1997 pp. 84-85).

Puede leerse la cita anterior como que la literatura es la negación de la realidad-real. El problema es que, más allá de su indudable maestría en el arte de la persuasión, Vargas Llosa enjuicia la literatura a partir de sus impresiones y de sus intuiciones, desacatando o dejando pasar por alto la variada gama de

tratados sobre la correspondencia entre realidad y referencialidad que aparecen en los textos literarios, sobre todo en los textos narrativos. No vamos a traer aquí los nombres y los títulos de los tantos trabajos sobre el tema, pero sí afirmar que si el orden simbólico es lo que constituye al sujeto cultural que es el ser humano, digamos “normal”, y si la literatura no es sino una forma simbólica, no hay por qué enrarecerla tanto como lo hace Vargas Llosa. La literatura, como ya se ha dicho en el capítulo anterior de este trabajo, es una forma de conocimiento. No hay que dejar pasar la premisa kantiana por la cual la realidad no es sino un constructo y, como lo afirma Dolezel, hay diversas realidades construidas a partir del lenguaje. En todo caso, el lenguaje literario no es sino una forma distinta de usar el lenguaje (no hay que olvidar que para Iuri Lotman el lenguaje literario es un modelizador secundario), y en tanto eso, lo que construye como su realidad ficcional no es sino una forma distinta de abordaje de lo Real en las relaciones humanas. Una forma distinta y más compleja que se aproxima mucho más que otros discursos a lo Real. Y eso es justamente lo que comprendemos quienes, mal que bien, nos hemos acercado a los postulados conceptuales que provienen del psicoanálisis lacaniano, propuesta desdeñada, muy desdeñada por un pensador hegemónico, positivista y racionalista como lo es Vargas Llosa. La desgracia de los signos es que en ellos no está completamente la Cosa en sí. No puede estar salvo su representación. Es en la representación del signo literario lo que mejor se visualiza la Cosa de las relaciones humanas y mejor en escritores de alta capacidad artística, los clásicos, aun cuando no se salven, completamente, del

peso de sus intenciones conscientes o inconscientes y del parámetro del punto de enunciación desde donde construyen su versión sobre una determinada realidad-real.

Para decirlo así sea de paso, tampoco estamos de acuerdo con la propuesta que deviene de la filosofía analítica, para la cual el discurso ficcional no conlleva proposiciones de verdad y falsedad, que se convierte más bien en un discurso de tipo parasitario en el cual no vale la pena hacer identificaciones de lo verdadero o de lo falso. El mundo ficcional de las obras narrativas, principalmente aquellas totalizadoras como son las dos novelas en alusión, también se constituyen en representaciones de una referencia situacional concreta, desde luego con sus propias maneras de hacerla. Martínez Bonatti y Lubemel Dolezal, entre otros teóricos de la ficción, se encargan de desmenuzar y rebatir los presupuestos de la filosofía analítica, demostrando hasta la saciedad que el discurso literario tiene sus propias formas de referirse a la realidad fáctica y por consiguiente sus propias formas de abordar la dicotomía verdad/falsedad.

No es casual que tanto EMEAA como TLS tomen como referencia la conflictiva situación de la sociedad peruana de la primera mitad hasta la década de los 60 del siglo XX, de un contexto tan especialmente confrontacional entre dos ideas de nación peruana: la aristocrático-oligárquica capitalista, por un lado, y la socialista por el otro. Cualquiera que lea estas dos novelas, va a darse cuenta que, de algún modo, contienen esta referencia contradictoria que

corresponde al siglo XX, esencialmente a los años 40 al 70, de la situación de la sociedad peruana. Desde luego, hay también la alusión casi directa de estas pugnas que se dan en las situaciones concretas en los distintos planos de la realidad situacional como son lo económico, lo social, lo político y lo cultural. Por lo tanto, en lo que continúa, asumimos que tanto Benito Castro como Rendón Willka son sujetos políticos o, por lo menos, tratamos de identificarlos como sujetos políticos concretos situados dentro de los parámetros que concierne a una realidad peruana como la anteriormente señalada.

Antes de plantear algunas consideraciones con respecto a la performance política tanto de Benito Castro como de Rendón Willka, se hace necesario aclarar ciertos tópicos. En primer lugar, qué denominación de la palabra política es lo que nos ha de servir como marco conceptual. En este sentido, tenemos clara la idea de que es el posmarxismo la propuesta que mejor define el concepto de política. Tanto Alain Badiou como Jacques Ranciere, han elaborado argumentos minuciosamente elaborados y que colocan nuevamente en debate este tema tan antiguo como también reciente y de uso múltiple y banal en la actualidad.

Para Badiou la política es uno de los sitios donde la verdad eclosiona desde su condición de conjunto vacío; es decir, es el punto donde se activa el acontecimiento que bien puede fundar una nueva situación. Pero todo este proceso no podría concretarse si es que no se da una subjetivación en un cuerpo que puede ser un individuo o una colectividad. A este cuerpo

subjetivado capaz de llevar adelante el proceso de verdad¹⁷ o de enarbolar una verdad se denomina sujeto político. Fuera de este marco no hay posibilidad de una subjetivación. El sujeto político es, en todo caso, lo que Badiou denomina sujeto fiel¹⁸. Badiou afirma que: "...“sujeto” designa un sistema de formas y de operaciones. El soporte material de este sistema es un cuerpo, y la producción del conjunto –el formalismo portado por un cuerpo- es una verdad (sujeto fiel), o una negación de verdad (sujeto reactivo), o una ocultación de verdad (sujeto oscuro)” (2008: 65). En otra parte, rechazando el concepto de sujeto asociado a la metafísica moderna, Badiou habla más bien de “subjetivación” como el proceso que constituye al sujeto de una verdad, a quien designa como “operador de conexión fiel”:

Un sujeto no es un resultado, como tampoco es un origen. Es el estatuto local del procedimiento, una configuración excedente de la situación (...). Tenemos el nombre del acontecimiento, resultado de la intervención, y el operador de conexión fiel, que regula el procedimiento e instituye la verdad. ¿En qué medida el operador depende del nombre? Y el surgimiento de ese operador, ¿no es un segundo acontecimiento? Consideramos

¹⁷ En la compleja ontología matemática de Alain Badiou, el concepto de verdad, entre otras ampliaciones, se resume en una idea que Badiou considera crucial: “una verdad es siempre lo que agujerea un saber”. A lo que equiparará con los conceptos de genérico o indiscernible o, en otras veces, supernumerario, porque es un exceso que no aparece visible en una situación.

¹⁸ En la misma propuesta de Badiou, puede denominarse, a nuestro parecer, sujeto fiel al sujeto político; debido a que el sujeto reactivo y el sujeto oscuro, que pugnan en contra de los procedimientos del sujeto fiel, pueden ser considerados como sujetos antipolíticos, porque esa es la denominación que Badiou le da a los procesos articulados tanto por el sujeto reactivo como por el sujeto oscuro en oposición al sujeto fiel en su libro *La ética*.

un ejemplo. En el cristianismo, las conexiones y desconexiones con el acontecimiento-Cristo –originalmente nombrado “muerte de Dios”- son evaluadas a través de la Iglesia. Como dice Pascal, la Iglesia es propiamente “la historia de la verdad”, puesto que es el operador de conexión fiel y sostiene el procedimiento genérico “religioso”. Pero “¿cuál es el vínculo entre la Iglesia y Cristo, o la muerte de Dios? Este punto está en continuo debate y ha dado lugar (de igual modo que el debate acerca del vínculo entre el Partido y la Revolución) a todos los cismas y a todas las herejías. El operador de conexión fiel está siempre bajo sospecha de ser él mismo infiel, en su origen, al acontecimiento que invoca (...). Llamo subjetivación a la emergencia de un operador, consecutiva de una nominación de intervención. La subjetivación es la forma del Dos...” (1999 pp. 432-433).

Por lo tanto, atendiendo a lo expuesto por Badiou en la cita anterior, podemos concluir en que el sujeto político que hace posible la eclosión de una verdad es el llamado “operador de conexión fiel”, cuya subjetivación no es sino ese proceso de desidentificación y nueva identificación; o, si se prefiere, el antes y el después, en la forma del Dos, que se instala en la existencia del individuo convertido en sujeto subjetivado. Frente a este sujeto fiel, una vez eclosionado la verdad en la forma de un acontecimiento político, se constituyen

tanto el sujeto reactivo como el sujeto oscuro, quienes, en esencia, niegan o combaten la verdad del acontecimiento.

En el caso de Ranciere, la subjetivación política tiene que ver con los procesos de emancipación. Y el proceso de emancipación no es sino la comprobación de la igualdad de cualquiera con cualquiera. En sí, en la concepción de Ranciere, la política es el proceso de emancipación. Desde luego, hay que comprender que todo proyecto emancipatorio no es sino la preocupación y un procedimiento que se plasma en una praxis por reemplazar una situación (digamos actual) por otra distinta, nueva, superior en cuanto se refiere a que el reparto de lo sensible más o menos igualitaria esté garantizado. Un proyecto emancipatorio, entonces, es un tránsito de una situación A hacia otra nueva situación digamos B. Pero además, hay que tener en cuenta que este tránsito, cuando se recorren las fantasías sociales y políticas, significa el tránsito de una sociedad clasista a una en la cual la igualdad de cualquiera con cualquiera esté asegurada. Es decir, es una lucha por desmontar las sociedades clasistas para construir comunidades humanas en la que las diferencias básicas en la posesión de los bienes que produce la sociedad tengan una distribución igual.

Estos dos filósofos posmarxistas, tanto Badiou como Ranciere, consideran pues que la política no existe sino como un proceso cuyo objetivo fundamental es comprobar precisamente la igualdad de cualquiera con cualquiera, puesto que ella, la igualdad, debe presuponerse axiomáticamente. Luchar por ella ya

es un proceso por arreglar un daño. Un daño es precisamente la desigualdad cuya comprobación no es sino un tratamiento político. Ranciere propone una idea tan contundente como la siguiente:

El proceso de emancipación es la verificación de la igualdad de cualquier ser hablante con cualquiera otro. Siempre está implementado en nombre de una categoría a la que se le niega el principio de esta igualdad o su consecuencia –trabajadores, mujeres, negros u otros-. Pero la implementación de la igualdad no por eso es manifestación de lo propio o de los atributos de la categoría en cuestión. El nombre de una categoría víctima de un daño y que invoca sus derechos es siempre el nombre del anónimo, el nombre de cualquiera (...) Así es como podemos salir del debate sin salida entre universalidad e identidad. El único universal político es la igualdad. Pero no es un valor inscrito en la esencia de la humanidad o de la razón. La igualdad existe y causa efecto de universalidad por mucho que esté en acto. No es un valor que se invoque, sino un universal que debe presuponerse, verificarse y demostrarse en cada caso. (Ranciere, 2006: 19).

En consecuencia, la política es una actuación demostrativa de la igualdad. Por tanto es el planteamiento de un disenso, la proposición de un hecho litigioso.

Pero lo que nos interesa aquí de modo puntual es tomar en cuenta de manera clara el concepto de subjetivación, entendido como proceso que incorpora al proyecto de emancipación al individuo o a los individuos convertidos en cuerpos subjetivados o simplemente en sujetos. Desde ya, se debe enfatizar que tanto Badiou como Ranciere confrontan al cuerpo no subjetivado ya sea con el acontecimiento o con un proceso de emancipación, respectivamente, para que resulte la concreción de ese sujeto político. En otras palabras, no puede haber sujeto si no está relacionado con un proceso acontecimiental o un proceso emancipatorio. En el caso de Badiou el sujeto se hace con arreglo a la fidelidad que este guarda con respecto al proceso de verdad¹⁹; en tanto que para Ranciere es sujeto el cuerpo que toma conciencia que su posición en la repartición de lo sensible no está dentro de la cuenta de una situación dada. Por ejemplo, el cuerpo social identificado como “clase trabajadora” por el saber enciclopédico de la situación capitalista de alta intensidad hace la recuenta de este cuerpo como parte de esa situación; en cambio, cuando este mismo cuerpo asume la subjetividad para convertirse en sujeto político (proletariado) y, por tanto, en sujeto acontecimiental cuya fidelidad permitirá la emergencia de la verdad misma, no solo transgrede las pautas del orden simbólico sino que las subvierte en procura de la instalación de una nueva situación. Lo que debe visualizarse aquí es que la subjetivación consiste esencialmente en una primera acción subjetiva que consiste en una desidentificación y, luego, una segunda: la articulación de una nueva identidad.

¹⁹ Para Badiou, cuatro son las condiciones o puntos de verdad: la política, la ciencia, el arte y el amor.

Un ejemplo más ilustrativo vendría a ser el caso de Túpac Amaru II primero como comerciante, un cuerpo no subjetivado que se encuadra perfectamente en la situación de la sociedad colonial peruana, que actúa dentro del parámetro de las leyes, normas y otros dispositivos sociales y políticos que provienen de la hegemonía colonialista; pero que toma una condición totalmente distinta cuando se constituye en un cuerpo subjetivado que está dispuesto a destruir el orden colonial. A este procedimiento político denomina Badiou como la aparición del *dos* de un conjunto político completamente nuevo, inédito, incapaz de ser comprendido o explicitado por el saber de la situación colonial. Por eso es que Badiou formula su famosa tesis por la cual el saber solo circula en la situación, que no la desestabiliza; en cambio la militancia sí procura una indagación en la situación pero para desestabilizarla y subvertirla.

Es preciso enfatizar que Badiou es quien, en resumidas cuentas, establece que entre los hombres hay una división que determina la existencia de seres humanos mortales por un lado y, por el otro, los inmortales o los que tienden en su existencia a la inmortalidad²⁰. Los seres mortales son considerados simples animales como cualquiera de las especies existentes sobre la tierra; tienen la característica de establecer relaciones comunicativas con los demás y con el mundo que lo circunscribe esencialmente a través de la OPINIÓN y, en cierta forma, son carentes de capacidad de subjetivación. En cambio, los seres inmortales son aquellos cuya forma de relación con los demás y, en general con

²⁰ Para comprender mejor la profundidad de este tema en Badiou, es preciso leer su libro básico *La ética*.

el mundo que lo rodea, es a través de las IDEAS; al mismo tiempo, se caracterizan por tener la capacidad de subjetivación, por tanto de ser capaz de atreverse a cambiar su condición de mero animal mortal en inmortal. El animal humano mortal puede llegar, como su mayor realización intelectual, al SABER²¹; en cambio, el animal humano inmortal es capaz de convertirse en un sujeto militante de la VERDAD. En suma, el sujeto subjetivado o sujeto político, no es otro que el animal humano inmortal que se concretiza en agencia de materialización de la verdad y del acontecimiento. Todo lo antes dicho por Badiou, que pareciera ser un simple sofisma sin argumento no lo es así; por el contrario, es un planteamiento filosófico de honda trascendencia y sólidamente estructurado para cuestionar el funcionamiento normal de una situación llena de injusticias, diferencias de todo tipo entre los seres humanos, que la opinión se ha acostumbrado y actúa con y dentro de ella como un mero mecanismo sin capacidad de pensamiento. Veamos el siguiente extracto para ejemplificar cómo Badiou inserta su hallazgo dentro de las relaciones de poder y el manejo político cotidiano que viene de arriba y que norma nuestras conductas cotidianas:

Se ha vuelto difícil enfrentarse a la opinión, pese a que tal parece ser, desde Platón, el deber de toda filosofía. En primer

²¹ Del mismo modo, para entender a cabalidad los conceptos de VERDAD y SABER en la ontología matemática de Badiou, es necesario tomar en cuenta sus dos libros fundamentales: *El ser y el acontecimiento* y *Lógicas de los mundos*. A la manera de Lacan, Badiou le da un giro significativo a estos dos vocablos para significar con ellos, entre otras cosas, la diferencia básica entre un sujeto de saber y un militante de la verdad.

lugar, ¿no es la libertad de opinión en nuestros países –quiero decir, los países en que la forma de Estado es la “democracia” parlamentaria- el contenido inmediato de la libertad más considerada? En segundo lugar, ¿no es ella otro nombre de aquello que se sondea, se consiente y, si es posible, se compra, a saber, la opinión pública? ¿No es el sondeo de opinión aquello a partir de lo cual se construye el singular sintagma “los franceses piensan que...”. La primera es que es más o menos cierto que “los franceses”, al no constituir en modo alguno un Sujeto, no podrían “pensar” esto o aquello, sea lo que fuere. La segunda es que, suponiendo incluso que los franceses constituyen un conjunto consistente, se debería resumir el sondeo a lo que cifra y decir, exactamente: “Según nuestras últimas mediciones, y descontando los efectos inmediatos de la pregunta estúpida que les hemos hecho, un tanto por ciento de los franceses opina en tal sentido, otro tanto por ciento en otro sentido, y otro tanto por ciento no opina en ninguna dirección”. Sin embargo –y esta es la tercera razón del fetichismo de la opinión-, lejos de ver cómo se forma allí, en respuesta a un cuestionario embarrado, la triada de un opinar conformista, un contraopinar anárquico y un no opinar prudente, el discurso dominante piensa que estas determinaciones de la

opinión son aquello a lo que debe conformarse la acción pública. (Badiou 2010 pp.21-22).

En la cita anterior, podemos muy bien reemplazar la nominación de "franceses" por la de "peruanos", aquellos caracterizados por entrar siempre en la estadística estatal de los contados y recontados. De los que habitan en la pura opinión y no acceden para nada a la idea, a la verdad inmanente de una situación dada. El problema aquí es cómo la hegemonía, es decir el poder estatal de una situación, se basa en la performance existencial de los opinadores, de quienes se alimentan de esos desechos de los saberes circulantes, que como podemos apreciar en la cita anterior, son quienes definen los destinos políticos y sociales de una comunidad dada como la peruana. Por eso es que Badiou, de modo implícito, nos sugiere que los humanos mortales son pues estos opinadores en tanto que los inmortales son aquellos que de alguna manera participan del mundo de las ideas, de la nominación de la verdad que adviene así desde el vacío, siendo este tránsito en sí la constitución de una subjetividad. De manera que la tesis de Badiou, que distingue a los humanos mortales de los inmortales, no es meramente retórica ni metafórica; en realidad, se trata de un asunto crucial. Se trata de la constitución de un sujeto que ha de nombrar la verdad y lo va a hacer advenir a la situación donde siempre estuvo colocada en el vacío de la inmanencia.

Cabe recordar aquí la tesis kantiana de cómo ocurre la subjetivación en el proceso mismo del conocimiento. Es sabido que para Kant, en lo que él mismo

denomina como el “giro copernicano”, el conocimiento se construye y que la realidad es un producto de esta construcción. La realidad no existe, lo hace existir el conocimiento, el trabajo mental del sujeto. En el instante que el ser se desdobra en sujeto cognoscente y objeto por conocer ahí nace el sujeto trascendental, que bien puede asumirse como el sujeto subjetivado del proceso del conocimiento.

En Hegel, el sujeto político o sujeto subjetivado aparece en ese cambio que se suscita en la conciencia en sí para convertirse en la conciencia para sí. Es pertinente visualizar que en este planteamiento, el sujeto con conciencia para sí no es otro que el sujeto subjetivado.

En el planteamiento de Lacan, habrá un sujeto en el momento en que un segmento del ser se sustrae a esa condición para convertirse en un sujeto, el sujeto escindido en el que cohabitan tanto el saber inconsciente como también el saber consciente. Desde luego, en la compleja pero de importancia capital propuesta lacaniana, esta conversión es un proceso que implica pasar por tres estadios y atravesar la Ley.

Tanto Badiou como Ranciere, de alguna manera, son tributarios de Kant, Hegel y Lacan, además de otros filósofos, aunque ellos trabajan básicamente bajo la influencia sustantiva de Lacan, Marx y Althusser.

La distinción que hace Edward Said²² entre los conceptos de filiación y afiliación, apunta a la idea de subjetivación o de la constitución del sujeto, aun cuando este crítico pretenda establecer la subjetivación en los sujetos críticos de la literatura universal, dentro de los parámetros de las relaciones culturales, sociales, ideológicas y políticos.

Otro autor que trata este tema, y con amplitud, es Slavoj Žižek. Para él la subjetivación política es decisiva en cuanto a la articulación de un cambio en la situación social de una comunidad humana. Él, desde la perspectiva del psicoanálisis lacaniano, sostiene:

Para convertirse en un verdadero cristiano y abrazar el amor, es preciso por lo tanto “morir por la Ley”, romper el círculo vicioso de las “pasiones pecaminosas provocadas por la Ley”. Como habría dicho Lacan, hay que padecer la segunda muerte, la muerte simbólica, que involucra la suspensión del Otro, la Ley simbólica que hasta entonces había dominado y regulado nuestras vidas. De modo que en el punto crucial es que tenemos dos “divisiones del sujeto”, y no hay que confundirlas. Por un lado está la división del sujeto de la Ley entre su yo consciente, que se adhiere a la letra de la Ley, y su deseo descentrado que, obrando “automáticamente”, contra la voluntad consciente del sujeto, lo compele a “hacer lo que

²² Ver el libro *El mundo, el texto y el crítico*.

detesta”, a transgredir la Ley y caer en un goce ilícito. Por otro lado tenemos la división más radical entre todo ese dominio de la Ley y el deseo, de la prohibición que genera su transgresión, y el camino del amor propiamente cristiano, que indica un nuevo comienzo, superando el atolladero de la Ley y su trasgresión. (Zizek 2001: pp. 163).

Lo importante en el planteamiento de Zizek²³ es que habrá subjetivación plena cuando el sujeto se sustrae al mandato del orden simbólico. Se trata de una suspensión que significa dejar de lado los parámetros que el orden simbólico ejerce sobre el sujeto. Esta observación coincide con lo que sostiene Ranciere en la medida en que este asume que una subjetividad política se articulará cuando se dé una suerte de desidentificación de un sujeto establecido dentro de un orden simbólico, de manera que una dimensión humana que no está dentro de la contabilidad de la situación de pronto eclosiona y formula el litigio igualitario.

Aclaremos este punto con el ejemplo de la acción tomada por Benito Castro frente al despojo de las tierras de Rumi. La Ley, de modo subrepticio más que de manera explícita, asume que la dominación aristocrática del tiempo de la referencia tiene razón. La ley del orden simbólico feudal, más que en su aspecto visible o diurno en su complemento que viene a ser la ley nocturna u

²³ Para una mejor comprensión de los conceptos de subjetivación y de acto ético es recomendable tomar en cuenta la lectura de los capítulos 3, 4 y 5 del libro *El espinoso sujeto* y los capítulos XIX, XX y XXI del Seminario 7 de Lacan.

obscena, está para priorizar las necesidades y los intereses de los sectores dominantes; Benito Castro lo sabe; tiene consciencia que esos parámetros legales son infranqueables para los grupos que ocupan los espacios sociales marginales o periféricos, pero él está presto para pretender quebrarlos, aunque, como un auténtico sujeto ético, no sabe o, más precisamente, no tiene claro sobre lo que vendrá después de ese intento.

Pero lo que queremos dejar dicho y aclarado es la diferencia entre el sujeto político y el sujeto ético. En nuestra consideración, por supuesto teniendo en cuenta los argumentos tanto de Badiou como de Ranciere, el sujeto político no es homologable al concepto de sujeto ético. El sujeto político se dispone a acometer el acto y para eso está debidamente subjetivado; pero, el sujeto ético resulta de si sobrepasa o no al acto, asistiendo así a su doble muerte o a su muerte simbólica necesariamente. Es decir, un héroe puede no morir físicamente al acometer el acto pero muere necesariamente al sustraerse al orden simbólico y subvertirlo o intentar subvertirlo o desestabilizarlo.

3.2. La subjetivación en Benito Castro y Rendón Willka

Los planteamientos arriba señalados nos llevan a sostener que la performance política de estos dos personajes representativos de la narrativa peruana contemporánea, de todas maneras tiene que ver con los procesos de subjetivación. Colocarse ante al acto y acometerlo implica necesariamente una previa subjetivación; es decir, reconocerse, implícita más que explícitamente, en

la condición del animal inmortal antes que solo la extensión de la mera animalidad mortal, como lo sostiene enfáticamente Badiou²⁴. Pero, ¿qué se entiende por acto o, mejor, el acto ético? Retengamos las siguientes aseveraciones de Žizek:

Antígona arriesga toda su existencia social al desafiar el poder sociosimbólico de la ciudad encarnado en el gobernante (Creonte), con lo cual “cae en algún tipo de muerte” (es decir, soporta una muerte simbólica, su exclusión del espacio sociosimbólico). Para Lacan no hay ningún acto ético propiamente dicho si no se asume el riesgo de esa momentánea “suspensión del otro”, de la red sociosimbólica que garantiza la identidad del sujeto: un acto auténtico solo se produce cuando el sujeto arriesga un gesto que ya no es recubierto por el Otro. Lacan examina todas las versiones posibles de esa entrada en el ámbito del “entre dos muertes”: no las versiones posibles de esa entrada en el ámbito del “entre dos muertes”: no solo Antígona después de su expulsión, sino también Edipo en Colona, el rey Lear, el señor Valdemar de Poe, y así sucesivamente, hasta Sygne de Coufontaine, de la trilogía de Claudel. En todos estos casos, los personajes se encuentran en ese dominio de lo “muerto sin muerte”, “más allá

²⁴ Para comprender mejor estos planteamientos tomamos en cuenta *La ética* de A. Badiou, específicamente el capítulo I.

de la muerte y de la vida”, en la cual está suspendida la causalidad del destino simbólico. (El subrayado es nuestro). (Zizek 2001: pp. 281).

El acto ético es, entonces, la suspensión de la causalidad del orden simbólico en el sujeto (político), a propuesta y performance de sí mismo. Es ese momento en que el sujeto se asoma a lo real del acontecimiento sin reparar en las consecuencias que de esa observación y participación en tal evento acontecimental devienen. Es esa actuación del sujeto que lo desliga de los parámetros del orden simbólico. Si observamos con detenimiento la performance política tanto de Rosendo Maqui como de Rendón Willka, nos daremos cuenta de inmediato que al asumir en sí todo lo que significa una respuesta a la injusticia y la prepotencia que articulan los segmentos sociales situados en la hegemonía, se han colocado de cara a lo real traumático de un acontecimiento, que les exige actuación habiéndose imbricado en el goce del deseo primario de sus estructuras síquicas. Pero lo que habría que dilucidar, en las actuaciones de estos dos personajes tomados por nosotros como sujetos políticos, es que si efectivamente enfrentan al acto y cómo lo hacen y, sobre todo, que consecuencias trae ello.

Benito Castro tuvo una trayectoria existencial sometida a las injusticias y las iniquidades del orden situacional. Desde casi su niñez se enfrentó, más que conscientemente, empujado por el saber del inconsciente a diferentes eventos que se presentaron. Anduvo casi por las tres regiones del Perú referencial,

siempre de cara a los dolorosos eventos que marcaron su desarrollo vital. Fue soldado, en esa condición aniquiló a los campesinos de una zona norteña. Si bien es cierto que todo eso afectó su estructura síquica, lo que realmente lo afecta a tal punto que compromete no solo su saber consciente sino también la estructura misma de su saber inconsciente es el hecho de ver a su comunidad, Rumi, que de manera impune es despojado de su espacio natural y secular. En otras palabras, el goce de la rabia se desencadena en este sujeto cuando asiste a la inminencia de la desaparición de la propia comunidad. De inmediato, esta situación lo fascina, compromete de hecho su vida, convirtiéndose así la tarea de la defensa de la comunidad en el objeto sublime tras el cual discurrirá el deseo inconsciente. Es en este instante cuando el sujeto se halla subjetivado plenamente y está presto a encarar el acto. En este momento, Benito Castro es un sujeto ético comparable a Antígona, a Raskolnikov o Hamlet, entre otros héroes de la literatura universal.

En el Caso de Rendón Willka este recorrido es sumamente complejo. Sin embargo, hay una cierta similitud con Benito Castro en cuanto al recorrido existencial sometido a un orden simbólico también de similares características. Sin embargo, la actitud frente a quienes hegemonizan la situación que aparece en la referencia, no es la misma, que la de Benito Castro. Sus alianzas con Bruno Aragón de Peralta, además de otras, lo alejan de la condición de un auténtico sujeto ético, por decir lo menos. Una mirada inmediata nos muestra a este personaje incapaz de lograr una desidentificación necesaria y previa a la

auténtica subjetivación. La explicación es sencilla: cuando nos hallamos identificados como cholos, indios, pobres, excluidos, desadaptados, etc., etc., esa identificación nos lo ha colocado el otro hegemónico y no es una identidad elaborada por nosotros mismos. Esta identidad así constituida está reasegurada o recontada por el estado de la situación, cuya universalidad lleva la marca de la hegemonía. Un cuerpo subjetivado no puede defender esta identidad establecida por la hegemonía para su uso en su jerarquizada coexistencia con el otro subalterno emergente o residual; por eso es que, tanto Ranciere como Badiou no prestan atención a esa identidad establecida por la hegemonía; por el contrario, lo que formulan es la desidentificación de toda esa “identidad” para asumir una nueva nominación que tenga que ver con una auténtica subjetivación. La diferencia fundamental entre Benito Castro y Rendón Willka radica precisamente en esto: Benito jamás defiende solamente su condición de indio, de cholo; al contrario, lo que pretende es despojarse de las ataduras culturales incluso aborígenes como por ejemplo secar parte de la laguna Yanañahui para ganarle tierras de sembrío, desafiando las creencias nativistas; es decir, pretende dejar de lado las ataduras de una “racionalidad” forjada siempre en la condición de una cultura sometida, sojuzgada, colocada en la periferia por el poder hegemónico. Con ese procedimiento apunta en realidad a la constitución de un sujeto con una nueva identidad; es decir, un sujeto fiel a un acontecimiento como tendría que ser el cambio radical que busca junto a sus compoblanos de Rumi, a quienes les provee una manera distinta de liderazgo en su persona. Rendón Willka no quiere desidentificarse, más bien enarbola su

condición de indio sometido y opta por aliarse con el gamonal, convirtiéndose en su principal defensor y albacea. Si bien es cierto que está ligado a las grandes mayorías campesinas, pero su principal actuación dentro de la novela la realiza como defensor de Bruno Aragón de Peralta, incluso su fusilamiento se debe a un equívoco, puesto que los represores creen que él es un líder comunista anclado entre las poblaciones campesinas, cuando Willka, de manera explícita se halla en contra del comunismo pretendiendo rechazarlo porque este proyecto político se auto aniquiló como producto de su fragmentación paulatinamente desde su aparición y desarrollo en y a partir de la propuesta de Mariátegui. De aquí se desprende la idea de que la defensa de una identidad andina, de la cultura andina, etc., desde la pura perspectiva cultural y no política, se constituyen en realidad en un discurso que opera en el campo de la pura opinión, por tanto es un saber que reproduce las condiciones de desigualdad y de injusticia que caracterizan a la situación de la sociedad peruana en su conjunto.

De manera que, podríamos decir que en tanto Benito Castro acomete el acto y lo sobrepasa; Rendón Willka sólo lo merodea y no aparece en él el objeto sublime atado al objetivo político que vendría a ser la liberación del campesino de su condición de sojuzgamiento. Incluso podríamos arriesgarnos a formular la hipótesis de que Rendón Willka establece un simulacro como proyecto político. Pero, ¿puede afirmarse con contundencia que Benito Castro se agencializa como un sujeto político y sobre todo ético? Creemos que sí, dado el hecho de

que aun cuando su proyecto no va a la liberación total del indio de su condición de sometimiento, siembra una suerte de semilla, una suerte de eslabón en un larguísimo recorrido por el que tendría que transitar un proyecto emancipatorio para el conjunto de los singulares de la situación de la sociedad peruana que se representa en la novela EMEAA.

3.3 Benito Castro y Rendón Willka frente al acto ético

El acto ético²⁵ que se trata de definir en la performance política de los dos personajes en cuestión, lo visualizamos a partir de las acciones que ambos desarrollan en el universo de las novelas en estudio. Una mirada resumida de dichas acciones, podemos manifestar de la siguiente forma:

Benito Castro, hijo de un montonero y de una comunera de Rumi, fue fruto de una violación. El esposo de su madre aceptó cuidarlo como si fuera suyo, aunque siempre recordándole que era un indio “mala casta”. Rosendo y

²⁵ El **acto ético** es un concepto desarrollado plenamente por el psicoanálisis lacaniano para definir la fidelidad con el deseo; es decir, la fidelidad al impulso hacia donde se orienta el deseo primario que se articula con la performance de los sujetos instalados en una comunidad humana. En el presente trabajo se orienta este concepto hacia la ubicación de los sujetos ficcionales, en cuanto representaciones de lo concreto, en la trama que instala la lucha por la tenencia de la tierra que se constituye en verdaderos acontecimientos en la referencia de los discursos históricos que se articulan en torno a la República peruana desde sus inicios hasta nuestros días, sobre todo lo que se refieren a la historia del Perú del siglo XX. Una explicación más detallada, con relación al acto ético y de su necesidad, se puede encontrar en el libro Seminario 7 de Lacan. S. Žižek, dice al respecto: “En este sentido, la respuesta lacaniana es clara: “desear algo que no sea su continuada *existencia social*, y de tal modo caer “en algún tipo de muerte”, arriesgar un gesto con el que se “corteja o persigue” la muerte, indica precisamente el modo en que Lacan reconceptualizó la pulsión de muerte freudiana como la forma elemental del **acto ético**, el acto como irreductible a un “acto de habla” cuyo poder performativo se basa en el conjunto preestablecido de reglas y/o normas simbólicas (...). Para Lacan no hay ningún acto ético propiamente dicho si no se asume el riesgo de esta momentánea “suspensión del Otro”, de la red sociosimbólica que garantiza la identidad del sujeto: un acto auténtico solo se produce cuando el sujeto arriesga un gesto que ya no es recubierto por el Otro” (Žižek 2001: pp. 281)

Pascuala, compadecidos del maltrato que recibía del padrastro, se llevaron a Benito y lo criaron como a un hijo. Cierta día su padrastro le amenazó con un cuchillo y Benito se defendió, matándolo. Tuvo entonces que abandonar la comunidad, para evitar ser juzgado y condenado a prisión. Así, vagó con poca suerte por diversas haciendas del Perú hasta llegar a Lima, donde desempeñó numerosos oficios. Sirvió también en el ejército, participando en una represión de guerrilleros en Cajamarca. Luego de pasar por esta triste y dura experiencia, Benito regresó a Rumi, tras 16 años de ausencia. Se enteró del estado del juicio con Amenábar, quien pretendía ahora también despojarlos de las tierras de Yanañahui. Benito, entonces, se convertirá en el conductor del destino de Rumi y en el representante de la nueva conciencia de los indios. Es quien lleva la idea del progreso dejando de lado las tradiciones y supersticiones que mantenían al indio en la pobreza. Pero finalmente enfrentará la codicia insaciable del hacendado blanco, quien apoyado por las fuerzas del gobierno, termina por apoderarse de las tierras de la comunidad, con el fin subsiguiente de esta.

Demetrio Rendón Willka, es un indio o comunero libre de Lahuaymarca. Es un hombre sereno, sabio, paciente, lúcido, valiente, astuto, heroico y casto. Para autores como el chileno Ariel Dorfman o para Melisa Moore, es representante de la nueva conciencia de los indios, aquella que pretende romper con la anticuada estructura social, pero preservando sus aspectos más positivos, como la comunidad social, a fin de contrarrestar los efectos nocivos

de la inminente modernización. Representa pues, una opción de desarrollo en contraste con el proyecto de modernización de don Fermín y la defensa del viejo sistema feudal de don Bruno. Rendón Willka es el primer hijo de comuneros que llega a Lima, donde vive durante ocho años en barriadas, trabajando como barrendero, sirviente, obrero textil y de construcción. Aprende a leer en una escuela nocturna y pasa por la cárcel, donde tiene una toma de conciencia político-religiosa. Toda esa experiencia lo hace sentir un hombre renovado y regresa a su tierra decidido a encabezar la lucha por la liberación de los indios. Llega al pueblo poco después de la muerte de don Andrés y se pone al servicio de don Fermín como capataz de la mina. Luego don Bruno lo nombra administrador de su hacienda La Providencia. Encabeza finalmente el alzamiento de los indios y su fin es heroico pues muere fusilado por las fuerzas del orden.

Volvamos a dar una entrada más al concepto de acto, en la consideración del posmarxismo, principalmente en Žižek y Badiou. Žižek, dice:

El acto es una ruptura después de la cual “nada sigue siendo igual”. Razón por la cual, si bien la historia siempre puede ser explicada, dilucidada a posteriori, nunca podemos, como sus agentes, atrapados en su fluir, prever su curso por anticipado: no podemos hacerlo en la medida en que no se trata de un “proceso objetivo” sino de un proceso constantemente interrumpido por la escansión de los actos. Lo nuevo (la

realidad simbólica que surge como la consecuencia de un acto) es siempre un “estado que es esencialmente un subproducto”, nunca un resultado de una planificación anticipada (Zizek 1994 pp. 64)

Antes, en el mismo texto, Zizek apunta:

¿Qué es, a saber, un acto? ¿Por qué el suicidio es el acto por excellence? El acto difiere de una intervención activa (acción) en que transforma radicalmente a su portador (agente): el acto no es simplemente algo que “llevo a cabo”; después de uno, literalmente, “no soy el mismo que antes”. En este sentido, podríamos decir que el sujeto “sufre” el acto (“pasa a través” de él) más que “llevarlo a cabo”; en él, el sujeto es aniquilado y posteriormente renace (o no), es decir, el acto implica una especie de eclipse, aphanisis, temporal del sujeto. Lo que constituye la razón por la cual todo acto digno de este nombre es “loco” en el sentido de una *inexplicabilidad* radical: por su intermedio pongo en juego todo, incluyéndome a mí mismo, mi identidad simbólica; el acto siempre es, por lo tanto, un “delito”, una “transgresión”, a saber, del límite de la comunidad simbólica a la que pertenezco. El acto se define por este riesgo irreductible: en su dimensión más fundamental, es siempre negativo, es decir, un acto de aniquilación, de extirpación –no

solo no sabemos qué saldrá de ello, sino que su resultado final es, en última instancia, hasta insignificante, estrictamente secundario en relación con el ¡No! Del acto puro-. (Zizek 1994: pp.62-63).

Y esto es, precisamente, lo que no entiende cierto sector de la crítica académica que teoriza sobre el sujeto subversivo. Este siempre linda o merodea en las inmediaciones del acto, y el acto es la inminencia de lo real traumático imposible de ser simbolizado por la mirada académica que no viene a ser sino el investigador que no indaga, que no se convierte en sujeto de acontecimiento sino tiende a la práctica científica, que solo alimenta la proliferación de un saber anclado en la situación. Incapaz de comprender este proceso, frente a la proximidad de lo real traumático, muchos teóricos reculan y se apresuran a seguir soñando despiertos en la tranquilidad de la parcela del orden simbólico que les toca vivir. Badiou formula, al respecto, la siguiente idea:

Puesto que la enciclopedia no contiene ningún determinante cuya parte de referencia pueda atribuirse a algo como un acontecimiento, localizar los múltiples conectados –o desconectados- al nombre supernumerario que hace circular la intervención, no puede ser un trabajo apoyado en la enciclopedia. Una fidelidad no puede depender del saber. No se trata de un trabajo sapiente sino de un trabajo militante.

“Militante” designa tanto la exploración febril de los efectos de un nuevo teorema, como la precipitación cubista del tándem Braque-Picasso en 1912-1913 (efecto de una intervención retroactiva sobre el acontecimiento-Cézanne), la actividad de San Pablo o la de los militantes de una Organización Política. El operador de conexión fiel designa otro modo del discernimiento, que de manera externa al saber, pero bajo el efecto de una nominación de intervención, explora las conexiones con el nombre supernumerario del acontecimiento (Badiou 1999: pp. 365-366).

No se trata de invalidar el prestigio del saber enciclopédico de la academia, sino de colocarlo en su exacta ubicación dentro de una situación dada. Lo que Badiou puntualiza es que hay una distinción inevitable entre el SABER y la VERDAD. La verdad no depende del saber; es decir, el saber no apunta a la verdad por su propia naturaleza de ser. La verdad es asunto de la militancia, de una fidelidad que se define como “el dispositivo que separa, en el conjunto de los múltiples presentados, a aquellos que dependen de un acontecimiento. Ser fiel es reagrupar y distinguir el devenir legal de un azar” (Badiou 259). El saber que desarrolla el investigador satura de conocimientos acerca de los elementos que están visibles en una situación dada; en cambio, el militante está capacitado en ver aquellos elementos que constituyen el conjunto vacío que viene a ser la verdad y que no son visibles en la situación.

Por su parte, el gran psicoanalista Jacques Lacan, dice:

Antígona se presenta como *autónomos*, pura y simple relación del ser humano con aquello de lo que resulta ser milagrosamente el portador, a saber, el corte significativo, que le confiere el poder infranqueable de ser, frente a todo, lo que él es (...) Ninguna mediación es aquí posible, salvo ese deseo, su carácter radicalmente destructivo. La descendencia de la unión incestuosa se desdobló en dos hermanos; el uno representa la potencia, el otro representa el crimen. No hay nadie para asumir el crimen y la validez del crimen, excepto Antígona (Lacan 1997: pp.339).

Creemos que lo que propone Lacan es lo que mejor explica el acto ético, a través del ejemplo de la performance de Antígona. Esta genial idea se resume en: "No hay nadie para asumir el crimen y la validez del crimen, excepto Antígona". Tratemos de explicar mejor este tema con otro ejemplo: Cuando Benito Castro retorna a Rumi y no encuentra sino ruinas y la casa, que fuera de Rosendo, del venerable Rosendo Maqui, convertido en chiquero, toda su estructura síquica tiembla y se desmorona y asume la tarea de volver a edificar tanto el espacio como la población misma de la comunidad. Más adelante, en este empeño, tomará en cuenta que frente a él está la sacrosanta ley de una sociedad aristocrática y oligárquica que no le favorece, que está para salvaguardar los intereses de la dominación, aun cuando esos intereses sean el

producto de unas relaciones sociales históricamente injustas, dramáticamente y violentamente injustas. No hay nadie quien pueda atreverse contra el poder de Amenábar sino solo Benito Castro. Va a enfrentarse a pecho descubierto a unas fuerzas contrarias definitivamente superiores. Él sabe que su proyecto lo compromete totalmente, que la muerte está allí, con el rostro descubierto, mirándolo; pero él, a pesar de todo, está dispuesto a sobrepasar la barrera de la Ley, quebrantarla. Y, como podemos comprobarlo, acomete el acto. Las consecuencias lo sabemos también. A partir de esto, no se puede dudar de que Benito Castro se constituye en un auténtico héroe ético, al modo de Antígona, quien quebranta la Ley, esgrimida y recordada por Creonte, y entierra a Polinices, aun a cuenta de su propia vida. Observemos con detenimiento el siguiente fragmento de una arenga de Benito Castro:

Comuneros: según lo resuelto po la asamblea, ha llegado la hora de defendernos. Sabemos que en Umay se están concentrando los caporales y guardia civiles. Vendrán hoy en la noche, o mañana a más tardar... Yo solo tengo que pedirles un esfuerzo grande en este momento. La ley nos ha sido contraria, y con un fallo se nos quiere aventar a la esclavitud, a la misma muerte. Alvaro Amenábar, el gamonal vecino, quiso llevarnos a su mina primeramente. Pero consiguió que los Mercados le vendieran su hacienda y de ahí sacó gente pa poderla en el socavón. Aura, ambiciona unos miles de soles más y va a sembrar coca

en los valles del río Ocros. Pa eso nos necesita. Pa hacernos trabajar de la mañana a la noche aunque nos maten las tercianas. Él no quiere tierra. Quiere esclavos. ¿Qué ha hecho con las tierras que nos quitó? (...) Los que mandan se justificarán diciendo: “Váyanse a otra parte, el mundo es ancho”. Cierto, es ancho. Pero yo, comuneros, conozco el mundo ancho donde nosotros, los pobres, solemos vivir. Y yo les digo con toda verdá que pa nosotros, los pobres, el mundo es ancho, pero ajeno. Ustedes lo saben, comuneros. Lo han visto con sus ojos por donde han andao. Algunos sueñan y creen que lo que no han visto es mejor. Y se van lejos a buscarse la vida. ¿Quién ha vuelto? (...) Defendamos nuestra tierra, nuestro sitio en el mundo, que así defenderemos nuestra libertá y nuestra vida. La suerte de los pobres es una, y pediremos a todos los pobres que nos acompañen. Así ganaremos... Muchos, muchos, desde hace años, siglos, se rebelaron y perdieron. Que nadie se acobarde pensando en la derrota, porque es peor ser esclavo sin pelear... (Alegría 1963: pp. 932-933).

El texto precedente es un discurso que marca la escisión de un sujeto en un dos; uno anterior y otro posterior a la línea que delimita la toma de decisión ética. Benito Castro se constituye en sujeto político (por lo tanto en sujeto fiel en

el concepto de Badiou) que hace eclosionar la verdad desde la inmanencia del vacío a la situación. Su fidelidad le permite nombrar el acontecimiento y separar los múltiples acontecimientos de los que no lo son. De este modo se constituye en sujeto fiel de la verdad. En realidad, la cita anterior es un discurso sumamente complejo, en el que van entrelazados los significantes de una estructura que no puede ser otra que la del inconsciente acicateado por el deseo y el goce.

En el caso de Rendón Willka, este proceso, en nuestra consideración, no se ajustaría a las características de un auténtico acto ético. Incluso su constitución como sujeto subjetivado (o sujeto político) sigue más bien la ruta de una performance que muy bien podría asumirse como la de un sujeto reactivo que articula un simulacro en vez de un acto auténtico en la caracterización de Badiou, más si tomamos en cuenta el contexto político por el que atraviesa la sociedad peruana en su conjunto, la misma que se asume como la referencia fundamental en la novela de Arguedas. De tal suerte que lo que viene a ser Rendón Willka y el movimiento indio que pretende cuajar, como cuerpo político, no se constituiría sino en un sujeto reactivo dentro de la clasificación que propone Badiou. Para ilustrar esta aseveración, tomemos en cuenta pasajes de la novela TLS en los que aparece establecido el discurso de Rendón Willka:

Don Bruno, patrón; el pueblo en el alma está, no único en las casas, en la iglesia, en los arbolitos de la plaza. Vecinos regresarán pronto. La patria “empiterá” a la Wisther. Mina, mina

grande, será de San Pedro. No llorará la gente pidiendo misericordia. Arderán los ingenieros sin alma que mandan en Lima y en todos los pueblos. Dios los quemará. Y el otro, la plata, que los peones y maestros sacan de la mina que Nuestro Señor puso en Apar'kora para el bien y no para el espanto de sus hijos, no traerá corrupción, pestilencia, sino alegría: ropa, alimento, juguetes para los niños. Esta plaza que ha quedado como cementerio será jardín para el comunero, para el cristiano, las casas estarán pintadas de blanco, las rocas de piedra se reirán adorando al Señor. La plata no corrompe al señor, al comunero, que tiene creencia en el patria, en la esperanza de la juilicidad del hijo de Dios; corrompe al que ha vendido su alma al ambición que es diablo; al creyente lo hace grande por la luz de su alma que alumbra a la gente, a los pajaritos, a toda la superficie de este mundo... (Arguedas 2001: 522-523).

En otro momento, Rendón Willka dirá:

Mañana ha de bajar la gente a toda la hacienda. Ya cada uno sabe adónde debe ir, quién es su jefe. De cada diez, uno es el jefe. ¿Están viendo la luz del sol, pukasiras? Nosotros somos pukasiras, no La Providencia. ¿Están viendo la luz del sol? Los gendarmes van a venir quizá mañana, quizá dentro de tres

días, y van a querer apagar el sol. ¿Pueden apagar el sol? No pueden apagarlo. Así tampoco nos quitarán la tierra. Que cada hombre muera en el sitio que la hacienda le ha señalado para que trabaje. La hacienda es del padre Pukasira. El hizo esta tierra antes de que los señores werak'ochas hubieran llegado a nuestros pueblos. Los werak'ochas no sabemos de dónde vinieron, y por la fuerza se agarraron nuestras tierras. Ahora los indios de don Adalberto, de don Fortunato, ya han despachado a sus patrones; pero de todos, al comegente de don Lucas, nuestro gran patrón lo ha matado, y los colonos han bajado a las tierras de la hacienda. ¡Estarán comiendo bien a esta hora, como hijos de Dios, después de no sabemos cuánto tiempo! ¡Estarán comiendo como gente verdadera los indios que fueron de don Lucas! Ahora ya no pertenecen a nadie. De ellos es la hacienda, conforme al mando de nuestros dioses los apus. Los pukasiras tenemos un patroncito y una señora. ¿Qué van a decir el gobierno, los soldados? Por mando del patrón, en La Providencia vamos a trabajar a uno por diez. Yo tengo escritura, nuestra señora Vicenta está conforme. ¿Qué van a decir? Hermanos de antiguo: ninguno es dueño de la tierra que va a trabajar; es de la hacienda y también del común... (Arguedas 2001: 595).

Las peroratas de Rendón abundan a lo largo de la novela, pero todas se parecen a las antes citadas. Su presencia como actor de la novela se establece en base a informaciones de otros o de sus peroratas; nunca aparece con nitidez en acciones que determinarían su rasgo de héroe político o subjetivado. Su propuesta no transita de la identidad atribuida al campesino desde la dominación hacia la desidentificación, por tanto, por lo menos en la opinión de Ranciere y menos de Badiou, Willka no será un sujeto político que haga manifiesta una verdad o un proceso de emancipación. Todo su proyecto está atado a lo que manda el hacendado don Bruno Aragón de Peralta. El discurso de Willka se parece mucho a los discursos culturalistas de los nuevos indigenistas, de aquellos que buscan una racionalidad distinta, peculiar y propia de las poblaciones andinas. El discurso de Willka es un discurso cosmista, por tanto no puede apuntar a desestabilizar ninguna situación, ni nada. Por lo que nunca se convierte en un sujeto que se proponga atravesar un acto. Su muerte es azarosa, circunstancial, casi retórica y no alcanza la dimensión de un acto ético. En esta orientación, Willka propicia una performance de liderazgo más o menos en el sentido de lo que proponen tanto Ariel Dorfman como también Melisa Moore. Conviene aquí citar a Badiou a propósito de las características de un sujeto reactivo y lo que él articula: un simulacro.

Lo que hace que un acontecimiento verdadero pueda constituirse en origen de una verdad, única cosa que es para todos y que es eterna, reside en que justamente está ligado a la

particularidad de una situación sólo por la vía de su vacío. El vacío, el múltiple-de-nada no excluye ni obliga a nadie. Es la neutralidad absoluta del ser. De modo que la fidelidad de la que un acontecimiento es el origen, aunque sea una ruptura inmanente en una situación singular, no por eso deja de apuntar a la universalidad (...). Cuando, con nombres tomados en préstamo a los procesos reales de verdad, una ruptura radical en una situación convoca, en vez del vacío, la particularidad “plena” o la sustancia de esta situación, diremos que se tiene un simulacro de verdad (...). Simulacro debe tomarse en sentido fuerte: todos los rasgos formales de una verdad obran en el simulacro. No solamente una denominación universal del acontecimiento, que induce la fuerza de una ruptura radical, sino la “obligación” de una fidelidad y la promoción de un simulacro de sujeto, erigido –sin que advenga, sin embargo, ningún inmortal- por encima de la animalidad humana de los otros, de aquéllos que se declaran arbitrariamente como no pertenecientes a la sustancia comunitaria, de la cual el simulacro de acontecimiento asegura la promoción y dominación (2004 pp. 107-108).

Aquí se trata de cómo un proceso acontecimental o proceso emancipatorio, que se orienta decididamente a eso que llama Ranciere la comprobación

axiomática de la igualdad de cualquiera con cualquiera, que permite la eclosión de una verdad, la verdad de que en una situación dada hay una velada y abierta desigualdad entre los grupos humanos, lo cual exige implícita o explícitamente el cambio, un cambio radical, puede ser suplantado por un simulacro de aquello que invoca precisamente el cambio radical. Eso fue, según Badiou, lo que ocurrió con la experiencia nazi con respecto al movimiento que invocaba el cambio revolucionario de la situación capitalista a otra situación pero socialista. Es decir, se instituyó todo un movimiento violento y sangriento que en el fondo era para asegurar la dominación de quienes se vieron en riesgo de perder sus privilegios ante la eclosión de cambio hacia el socialismo.

Con respecto al sujeto reactivo, Badiou afirma lo siguiente:

Consideremos la gran masa de los esclavos que no se adhirió a Espartaco y a sus ejércitos. La interpretación corriente de su disposición subjetiva es que mantienen en ellos las leyes del viejo mundo: eres esclavo, resígnate o busca una salida legal (hazte apreciar por tu amo lo suficiente como para que él te libere) (...). Aun siendo un componente por excelencia del pueblo fundamental, los esclavos se dividen, por la iniciativa de los gladiadores, entre los que se incorporan al presente acontecimental (lo nuevo) y los que no creen en él, los que resisten a su llamado (lo viejo) (...). Existe entonces, además del sujeto fiel, un sujeto reactivo (2008 pp. 72-73).

Entonces es pertinente pensar que, en la eclosión de acontecimientos ocurridos en el contexto temporal de la referencia de TLS, era reconocible que los movimientos sociales tomaban como objetivo el cambio de la situación de la sociedad peruana, y si quienes llevaron adelante ese proyecto se constituían en cuerpos subjetivados a quienes se denomina por definición sujeto fiel, desde luego que también hubo lugar para la aparición de movimientos contrarios propiciados por lo que se articularon en cuerpos definidos como sujeto reactivo. Si la lucha por una situación nueva se constituía en lo nuevo, lo viejo fue la no creencia en ese cambio. La performance política de Rendón Willka puede ser ubicado, por lo menos en una primera lectura, en que se trató de un sujeto reactivo. Pero eso no le quita la constitución en él de un sujeto político.

Otro problema que se nota en el discurso de Willka es su total sometimiento a Dios, es decir al Uno de la religión católica, cuya aceptación sin ninguna duda lo conduce a convertirse en sujeto anclado en el orden simbólico, que no es capaz de quebrantarla, de suspenderla, de sustraerse; no se atreve a establecer una “muerte simbólica” (aunque asume la muerte física sin titubear) como sí lo hace Benito Castro. En este punto no estamos de acuerdo con Luis Favre cuando afirma exactamente lo contrario: que Rendón Willka es un indio ateo, además de que se muestra incrédulo ante cualquier proyecto racionalista que provenga de afuera. Salvando ciertas características peculiares, Willka se compagina con el Zavalita de M. Vargas Llosa, quien, para beneplácito y sesuda reflexión de la academia lanza su “famosa” pregunta “¿Cuándo se jodió

el Perú?”, que no viene a ser sino un juego retórico de un personaje que nunca fue capaz de convertirse en un sujeto ético; y cuyo mayor logro ético, si puede asumirse así, fue marginalizarse en una situación, en un orden simbólico al que no lo tocó ni siquiera con el pétalo de una rosa. Tal vez Rendón Willka no sea tanto como Zavalita, pero su performance, donde se comprueba que no marca la distancia con el gamonalismo, no alcanza la performance de un auténtico héroe ético. A diferencia de Benito Castro, Willka asume la confrontación cultural con el otro dominante antes que una confrontación de carácter político-social.

Finalmente, es importante tener en cuenta, sin embargo, el hecho de que ambos personajes no articulan sus respectivas subjetividades en el contexto de cada una de sus comunidades. Como ya se ha dicho en líneas anteriores de este trabajo, atravesando una serie de peripecias ambos personajes llegan a Lima y viven las más atroces realidades de este espacio geográfico, cultural y social. Luego retornan. Parece ser que lo que han aprendido en la capital es algo imprescindible para que, frente a las iniquidades de siempre en la comunidad propia, puedan verse en la necesidad de dar el salto a la subjetivación política. Si visualizamos con cuidado este hecho y reflexionamos, podemos afirmar que ambas novelas proyectan la idea de goce de la rabia o, digamos siguiendo cierta nominación un poco cucufata, el goce de la intolerancia con el otro dominante que a la larga permitirá la constitución de una subjetividad política, tiene necesariamente que pasar por ello, porque los

cuerpos alcanzan la subjetivación plena solo de ese modo. En este punto, los dos personajes cumplen un proceso más o menos similar: el itinerario es común, aun cuando los motivos varíen. Todo lo cual nos indica de que los sujetos políticos que son Rendón Willka y Benito Castro, completan su performance solo a condición de haber traspasado las fronteras de la comunidad local y haber vivido la realidad de otras relaciones sociales, fundamentalmente lo que ofrece en ese sentido la capital: Lima. La gran urbe capitalina para los provincianos funciona no solo como el monstruo de un millón de cabezas, sino también como la que completa la formación de una subjetividad que se apresta para escuchar y proceder ante el llamado a desestabilizar el orden simbólico o, por lo menos, pretender cuestionarla y mostrar otras posibilidades de organizar las relaciones sociales.

CAPÍTULO IV

LA IDEA DE NACIÓN PERUANA EN EMEAA Y TLS

4.1. La idea de nación, una necesaria recapitulación

Para los intereses del presente trabajo, es pertinente y preciso aclarar que no constituye tema de discusión las diversas acepciones que se le atribuye al término nación. Sin embargo, aunque asumimos por cierto las ideas de nación que la definen no como entidades naturales sino como artefactos culturales que surgen o se consolidan sobre todo en la modernidad y, además, que mantienen una íntima ligazón con el desarrollo del capitalismo impreso; tenemos en claro, al mismo tiempo, la idea de que el Estado-nación es un fenómeno construido por el ascenso político del orden burgués. Al respecto, Benedict Anderson dice:

Mi punto de partida es la afirmación de la nacionalidad, o la “calidad de nación” –como podríamos preferir decirlo, en vista de las variadas significaciones de la primera palabra-, al igual que el nacionalismo, son artefactos culturales de una clase particular (1997: 21).

Por otro lado, siguiendo las investigaciones que provienen del campo del psicoanálisis, podemos afirmar que la idea de nación concebida por Anderson y quienes lo cuestionan o siguen aún en la actualidad, adolece de una incompletud nocional, porque el sentimiento de nación, esa fuerza anónima que

une a los miembros de una comunidad humana muy a pesar de las diferencias que muchas veces hasta pueden ser dramáticas y trágicas, no sólo pertenece al orden de lo puramente simbólico. Hay algo de lo real comprometido en esa idea de nación, algo que no corresponde al campo de lo simbólico, que más bien está marcada por el orden de lo Real. Específicamente por la forma cómo organiza su goce un determinado grupo humano.

En este sentido, una propuesta que hay que tomar muy en cuenta, cada vez que se trate de definir el concepto de nación, identificar su naturaleza y sus características, es lo que postula el filósofo esloveno Slavoj Zizek, quien en uno de sus tantos estudios dice:

Lacan no reduce la Causa (nacional, etc.) a un efecto interpretativo de las prácticas discursivas a las que hace referencia. El efecto puramente discursivo no tiene la suficiente “sustancia” para generar la atracción propia de una Causa, y el término lacaniano para la “extraña sustancia” que debe agregarse a fin de que la Causa obtenga su consistencia ontológica positiva, la única sustancia reconocida por el psicoanálisis, es, desde luego, el goce. Una nación existe sólo mientras su goce específico se siga materializando en un conjunto de prácticas sociales y se transmita mediante los mitos nacionales que las estructuran. Enfatizar en forma “deconstructivista” que la Nación no es un hecho biológico o

transhistórico sino una construcción contingente discursiva, un resultado hiperdeterminado de las prácticas textuales, es, por lo tanto, engañoso: tal énfasis pasa por alto el resto de algo real, un núcleo no discursivo de goce que debe estar presente para que se logre el efecto de la consistencia ontológica de la Nación qua entidad discursiva (Zizek 1999 p. 46).

Esta cita nos propone una suerte de descrédito o un exceso de relativismo en los planteamientos de Anderson y de otros que lo siguen o que lo cuestionan, pero siempre en la orientación de la idea de que la Nación no es sino un constructo cultural, por tanto una dimensión puramente simbólica; a lo cual, Zizek, siguiendo a Lacan, cuestiona o, por lo menos, pone en tela de juicio. Para Zizek no es que la idea de nación solamente sea un artefacto puramente cultural, por tanto, puramente perteneciente al orden simbólico, sino que esta idea atrapa una suerte de resto que no se puede simbolizar pero que está allí en condición de *qua Cosa*. En otras palabras, la nación como concepto unificador de comunidades humanas contiene aspectos de lo Real que no pueden ser simbolizados, funciona a pesar de las hondas contradicciones entre sus miembros porque está afectado por el goce particular como cada comunidad humana organiza su (goce) existencia. De manera que, en cuanto a nuestro estudio, lo que le interesa es que en toda búsqueda de una nueva situación, y de hecho una nueva nación, va implicado también esa faceta de lo real no simbolizable que, en las condiciones de una nueva situación, hará

posible la continuidad de esa idea-fuerza comunitaria humana llamada nación. En otras palabras, aceptar que en la idea de nación está atrapado algo de lo real, implica que esta idea aún persistirá por ejemplo en una nueva situación; en suma, en una sociedad socialista. De tal suerte que esa nueva sociedad no dejará de tener los problemas fundamentales en cuanto a relaciones sociales de la antigua nación. Esto es de suma importancia para el presente trabajo. No nos interesa la problematización de la idea de nación sino el hecho de que hay algo de las comunidades humanas que no cambia incluso con los cambios sustanciales que ocurren en las relaciones humanas (en las desjerarquizaciones que permiten el acceso de la emergencia al poder político, por ejemplo).

Por otro lado, tenemos en cuenta que toda comunidad humana imaginada es una representación de un cuerpo social que se define por la coexistencia de por lo menos tres grupos humanos, a saber: los hegemónicos, los emergentes y los residuales²⁶. No hay una sola comunidad humana que no sea heterogénea y diversa, determinada así por lo menos por tres razones fundamentales además de otras secundarias: las diferencias sociales o de clase, las diferencias étnico-raciales y las diferencias de género. Pero, además, es oportuno y preciso tomar en cuenta el esclarecedor el punto de vista que se asume con referencia al concepto de nación, el siguiente texto de Žižek:

²⁶ Esta distinción fue planteada por Raymond Williams; en nuestra consideración, se trata de una herramienta conceptual de suma utilidad para comprender las relaciones entre lo particular y lo general en una comunidad humana.

El nazismo desplaza la lucha de clases hacia la lucha racial, y por eso ofusca su verdadero sitio. Lo que cambia en el pasaje del comunismo al nazismo es la Forma, y en este cambio de Forma es que reside la mistificación ideológica nazi: la lucha política se naturaliza en la forma de un conflicto racial, el antagonismo (de clase) inherente al edificio social se reduce a la invasión de un cuerpo extraño (judío), que perturba la armonía de la comunidad aria (Zizek 2004 p.20).

Lo que interesa de los planteamientos antes citados de Zizek es que no debemos perder de vista el hecho por el cual son esenciales las tres palancas poderosas en la plasmación de las diferencias de los grupos humanos. En realidad, el influjo de esas tres palancas es lo fundamental, lo decisivo; lo demás podríamos asumirlo como añadidura o una mera consecuencia. También hay que enfatizar con precisión la idea de que de las tres palancas de diferenciación, son las diferencias sociales y económicas las decisivas, la fuerza determinante en esa diferenciación marcada y muy marcada muchas de las veces en las relaciones humanas de todas las latitudes. Y esto es clave manifestarlo porque toda idea de nación se da con arreglo a estas tres razones, así como una de ellas es determinante. Pero, además, la cita anterior enfatiza el hecho de que una cosa es ver la solución de las diferencias sociales a partir del reconocimiento de la fundamentalidad o esencialidad de las relaciones económicas y sociales y otra muy distinta abordar la probable solución de esas

mismas diferencias sociales a partir del reconocimiento como esencial las relaciones étnico-raciales o de género. El ejemplo de Žižek a propósito de la radical diferencia entre el nazismo y el comunismo como formas políticas que tratan de resolver las diferencias humanas es crucial. Mientras el comunismo, se supone el proyecto político plasmado por Lenin en la ex URSS, asume como fundamental las relaciones entre las clases sociales para a partir de dicho reconocimiento postular los caminos que articulen un cambio en las relaciones humanas; el nazismo opera por el lado interracial o interétnico. Esta distinción aparentemente solo formal en el tratamiento político de las desigualdades humanas tiene consecuencias enormes para la propuesta de un cambio en las diferencias entre los grupos humanos. Por esto mismo, en la propuesta de este trabajo, es de capital importancia distinguirse de aquellos modos de estudios de las relaciones humanas y simbólicas como la de los culturalistas, que pretenden modificar o marcar una suerte de superación en la condición relegada de los grupos subalternos apelando al esclarecimiento de las condiciones de desigualdad racial o de género hasta la saciedad; es decir, esa suerte de escenificación del saber académico que, en el fondo, pretende opacar o tapar la sustancialidad de las relaciones económicas y de las diferencias sociales en la condición de subalternidad del negro, de la mujer, del indio, etc. El hecho de estudiar las diferencias de los grupos humanos y sus consecuencias desde la perspectiva de la sola relaciones culturales tiene, en realidad, enormes consecuencias. Esto debe quedar claro, sobre todo hoy cuando proliferan académicos y círculos académicos que pretenden negar, por ejemplo, la

enorme importancia del posmarxismo en la explicación de tantos fenómenos sociales y culturales. Zizek llama articuladores de la cultura de la queja a estos académicos, en los siguientes términos:

El rasgo básico de la “cultura de la queja” es un llamado dirigido al Otro, a fin de que intervenga y corrija las cosas: que compense a la minoría sexual o étnica perjudicada, etcétera; el modo exacto en que esto ha de hacerse es una vez más tema para las diversas “comisiones” ético-legales. (...) El rasgo específico de la cultura de la queja es su giro legalista, su esfuerzo por traducir la queja a los términos de una obligación legal del Otro (por lo general del Estado) que deberá indemnizarme... ¿por qué daño? Por el goce excedente insondable del que soy privado, y cuya falta me hace sentir desvalido. Por lo tanto, la cultura de la queja, ¿no es una versión de la histeria, de la demanda histérica imposible dirigida al Otro, una demanda que en realidad quiere ser rechazada, puesto que el sujeto basa su existencia en esa queja (“Yo soy en la medida en que hago al Otro responsable y/o culpable por mi desdicha”)? En lugar de socavar la posición del Otro, el discriminado que se queja se dirige a él: al volcar su demanda a los términos de una queja legalista, confirma al Otro en su posición, con el gesto mismo de atacarlo. Existe una brecha

insuperable entre esta lógica de la queja y el verdadero acto “radical” (“revolucionario”) que, en lugar de quejarse al Otro y esperar que él actúe (es decir, en lugar de desplazar hacia el Otro la necesidad de actuar) suspende el marco legal existente y realiza el acto. En consecuencia, esta cultura de la queja es correlativa de las prácticas sadomasoquistas de automutilación. (Zizek 2001 pp. 385-386).

Otra cita aún más puntual contra los estudios culturales (y sus variantes denominados Estudios Poscoloniales y Estudios Decoloniales), que en buena cuenta, en nuestro punto de vista, son los articuladores de la cultura de la queja, es la siguiente:

Si, hoy, uno sigue una llamada directa a actuar, este acto no se realizará en un espacio vacío –será un acto dentro de las coordenadas ideológicas hegemónicas: aquellos que “realmente quieren hacer algo para ayudar a la gente” se involucran en hazañas (indudablemente honorables) como las de los Médecins sans frontiere, Greenpeace, campañas feministas y anti-racistas, que no sólo son toleradas, sino incluso apoyadas por los medios de comunicación, aun cuando se entrometan aparentemente en el territorio económico (digamos, denunciando y boicoteando compañías que no respetan las condiciones ecológicas o que utilizan mano de

obra infantil)- son toleradas y apoyadas con tal de que no se acerquen demasiado a un cierto límite. Este tipo de actividad proporciona el ejemplo perfecto de interpasividad: de hacer cosas no para lograr hacer algo, sino para evitar que algo pase realmente, que algo realmente cambie. Toda la actividad del filántropo frenético, políticamente correcto, etc., encaja en la fórmula de “¡sigamos todo el tiempo cambiando algo para que, globalmente, las cosas sigan igual!”. Si los Estudios Culturales critican al capitalismo, lo hacen a la manera codificada ejemplarmente por la paranoia liberal hollywoodense: el enemigo es “el sistema”, “la organización” oculta, “la conspiración” anti-democrática, y no simplemente el capitalismo y sus aparatos de Estado. El problema con esta posición crítica no sólo es que reemplaza el análisis social concreto por la lucha contra fantasías paranoicas abstractas, sino que –en un gesto paranoico típico- reduplica (el subrayado es nuestro) la realidad social innecesariamente, como si hubiera una Organización secreta detrás del capitalista “visible” y los órganos estatales. Lo que se debe aceptar es que no hay necesidad de una “organización dentro de la organización” secreta: la “conspiración” ya está en la organización “visible” como tal, en el sistema capitalista, en la manera en que funcionan el espacio político y los aparatos estatales. (Zizek 2004 a pp.22-23).

Desde ya debe quedar claro que, en nuestra consideración, ninguna heterogeneidad comunitaria, digamos heterogeneidad nacional en la dirección de nuestro trabajo, es horizontal. Los grupos humanos que integran dicha nación no están en relaciones horizontales, sino esencialmente verticales y uno de los grupos es el que la hegemoniza convirtiendo así todo el cuerpo de la nación en una unidad homogenizada a pesar de la heterogeneidad de los grupos humanos que lo componen. De manera que, en la dirección de las citas anteriores, podemos afirmar que es un subterfugio o una pura ingenuidad o la ejemplificación eficaz de la idea de interpasividad, asumir la idea de heterogeneidad como el objetivo político-cultural de alguna búsqueda reivindicativa para los grupos emergentes y residuales. Pues si una heterogeneidad es finalmente homogenizada inevitablemente, lo que se debe proponer es una alternativa cuya concreción tiene que ser otra hegemonía. Y esto es lo que de algún modo se va a observar implícita más que explícitamente en el planteamiento político alternativo de las dos novelas que nos sirven de objeto de estudio, es decir EMEAA y TLS. Sobre todo en EMEAA. No otra cosa podemos colegir partiendo de las citas que extraemos de los textos de Žižek antes mencionados. El mundo posible de ambas novelas evidencia la caducidad de unas relaciones humanas, que si las tomamos como que representan a las relaciones reales del Perú contemporáneo, aún siguen en esa condición. El capitalismo se recicla, se empeña en reciclarse más que en arreglar las desigualdades y las injusticias de manera contundente, aunque ya no sea radical. Los planteamientos de cómo superar esa caducidad también

están en escena. Las particularidades de estos planteamientos ya las hemos aludido líneas arriba.

En consecuencia, asumiendo los planteamientos de Anderson, así como la propuesta de Lacan y Žižek, podemos definir que la nación es una comunidad política que se imagina como algo limitado porque nunca se abstrae como coincidente con la humanidad. La nación es una comunidad política que se asume como soberana porque, como lo afirman diversos textos actuales, el concepto de nación apareció en una época en la que la Ilustración y la Revolución Francesa habían destruido “la gracia de Dios” como fuente de legitimidad del reino dinástico, teniendo que recurrir a la nación como nuevo fundamento de legitimidad. Y la nación es una comunidad porque a pesar de las desigualdades y la explotación que, como ya lo hemos sugerido antes, siempre existen en el seno de todo grupo social, ésta se concibe como una apacible relación horizontal.

Por otro lado, para que el Perú se constituya en un Estado-Nación, los historiadores realizaron una historiografía en la que se recogió hechos y personajes del pasado con el propósito de sedimentar la conciencia de pertenecer a una comunidad, que a la postre sería nuestro país. Este proceso propone el término de “construcción” en el sentido de que los historiadores y cronistas del siglo XIX elaboraron una primera historiografía de manera artesanal, aunque muy creativa para imaginar el pasado. En este esfuerzo, privilegiaron algunos acontecimientos y personajes y dejaron de lado otros.

Pusieron en primer plano lo que la intencionalidad del que construye la historia así exige.

En el desarrollo de nuestro trabajo, fue un punto importante tener en cuenta las tesis de Anderson cuando afirma que una de las principales causas de esta transformación fue la aparición de la novela y el periódico, que proveyeron los medios técnicos con los cuales se pudo pensar y representar la comunidad imaginada nacional. Aunque no se visualice inmediatamente, las novelas EMEAA y TLS, seguramente salvando distancias y formas, siguen cumpliendo estas mismas funciones, aun cuando lo que postulan no sea una sociedad hegemonizada por los mismos actores sociales dominantes del siglo XIX.

Ciertamente, la novela, al realizar descripciones globales de la vida cotidiana, al persuadir a los lectores con una complicidad que los une, etc., es un medio ideal para generar la idea de una comunidad que hace las mismas cosas a un mismo tiempo²⁷. Según Anderson, el periodismo es un género mucho más ficcional de lo que solemos creer. En una portada de periódico, por ejemplo, suele hacerse referencia a hechos que no tienen ninguna relación directa. La arbitrariedad de su inclusión y yuxtaposición pondría en evidencia que la relación entre ellos es imaginada. Imaginación que se basaría, fundamentalmente, en dos hechos: la coincidencia cronológica tal y como la

²⁷ El filósofo Peter Sloterdijk considera que en vez de comunidad humana debe utilizarse la frase “parque humano”, porque en toda comunidad llamada humana hay dos tipos de hombres: los que domestican y los que se dejan domesticar; en tal sentido, las humanidades no serían sino inmensas cartas que contienen los preceptos de cómo un grupo de hombres domestican a los demás convirtiendo así lo que se denomina comunidad humana en un parque zoológico.

definió el autor más arriba y la relación entre el periódico, concebido como un tipo de libro, y el mercado, lo que el autor llama *print-capitalism*.

En realidad, por mucho que los estudiosos afirmen que la nación no es más que una técnica de sometimiento y alienación, la masa en general sigue viéndola como un hecho desinteresado por el que es normal realizar sacrificios. Según Anderson, la grandeza de la nación viene de su pretendido carácter natural, esto es, no elegido, fatal, puro. Algo parecido sucederá con el lenguaje, que se presenta como algo primordial, que nos conecta con los muertos y sugiere una comunidad contemporánea. Toda esta especie de magia que une a los connacionales, lo dijimos ya antes, tiene que ver con la forma específica cómo organiza su goce una comunidad humana concreta; es el efecto de la Cosa inserta en la idea que tenemos de nación.

Una de las estrategias para generar una idea de comunidad en el pasado, esto es, para articular la fantasía del nacionalismo que tiene raíces profundas y antiguas, es dar ejemplos de guerras supuestamente fratricidas que generen una idea de hermandad, de pertenencia a la misma nación. De este modo, conflictos protagonizados por gente que no sentía la pertenencia a una misma nación pasarán a verse como episodios de “historia familiar”. Por ejemplo, la guerra de secesión estadounidense se verá como una guerra “fratricida” y no como una guerra entre dos estados soberanos, que es como se veían en aquel momento ambos bandos.

4.2. Algo más sobre la comunidad humana que es una nación como la peruana

Una inmediata constatación después de una lectura atenta de EMEAA y TLS es que estas dos novelas también postulan imágenes que proyectan una idea de nación peruana. Más allá de constituirse por un impulso implícito, en fuente de construcción de una idea de nación, la novela en general, y no sólo la decimonónica, proyecta, en efecto, ese constructo ideal que de alguna manera habla por todos los componentes de una nación como la “peruana”. Lo cual quiere decir que en la novela, en el discurso inconsciente que se articula en la novela va también atrapado el goce particular de una determinada comunidad humana en la que se asienta dicho discurso. Esto quiere decir que la idea de nación se reproduce permanentemente; sin embargo hay que aclarar también que esta idea tiene rasgos de historicidad; en otras palabras, la idea de nación peruana varía de acuerdo al transcurso del tiempo y de los cambios esenciales que puedan ocurrir en las entrañas de las sociedades humanas. Lo que implica pensar en que la idea de nación en un determinado contexto se colorea con el color de la hegemonía de ese momento histórico. Pues si bien es cierto que es con la burguesía y el desarrollo del capitalismo que esta idea cobra una peculiaridad concreta, en otras épocas donde las comunidades humanas se establecen éstas también se constituyen en una suerte de unidad cuyo eje de tal unidad no viene a ser sino una idea germinal de nación. No nos olvidemos cómo las naciones en constitución como las medievales se establecieron con

hechos sangrientos donde los hombres morían hasta con frenesí en defensa de unos ideales concretos. Repensemos si no en obras como El cantar de Roldán, El Mio Cid. La muerte en los campos de batalla se asume con ardor y justificación plena porque responde al llamado de unidad de una nación, de una comunidad humana concreta de ser francés o castellano. Pero no sólo en Europa sino también en el Perú antiguo. La nación Chanca o la nación Huanca, se constituyen en unidades diferentes entre sí pero también frente a los Incas. En este sentido, hay una suerte de unidades nacionales concretas. En todos esos casos, es evidente que los discursos, múltiples, se constituyen en agencias de estructuración de una comunidad imaginada o por la forma particular cómo organiza su goce cada colectividad comunitaria. Los hayllis de guerra, las canciones de animación, las diversas manifestaciones literarias o tradiciones orales tuvieron que cumplir funciones esenciales en la consolidación de esos bloques de comunidades humanas, en cuyo interior, por supuesto, había diferencias pero no tan determinantes como con las comunidades externas. De manera que, podríamos afirmar con convencimiento, que desde la disolución de las comunidades primitivas, el destino de los hombres ha sido la confrontación entre unos conglomerados nacionales con otros; sin dejar de haber enfrentamientos al interior de estos conglomerados motivados esencialmente por cuestiones materiales que permitan la supervivencia de las propias comunidades. Aquí puede ser pertinente extractar el siguiente fragmento manifestado por Ranciere:

Veamos de más cerca, en efecto, estas *axiai*, estos títulos de comunidad. Aristóteles enumera tres: la riqueza de los pocos (los *oligoi*); la virtud o la excelencia (*areté*) que da su nombre a los mejores (*aristoi*); y la libertad (la *eleutheria*) que pertenece al pueblo (*demos*). Concebido unilateralmente, cada uno de estos títulos de un régimen particular, amenazado por la sedición de los otros: la oligarquía de los ricos, la aristocracia de la gente de bien o la democracia del pueblo. En cambio, la exacta combinación de sus títulos de comunidad procura el bien común. Un desequilibrio secreto, empero, perturba esta bella construcción (...) Pueblo no es más que la apariencia producida por las sensaciones de placer y de pena manejadas por retóricos y sofistas para acariciar o espantar al gran animal, la masa indistinta de la gente sin nada reunida en la asamblea” (Ranciere 1996 pp.19-23).

Más allá de los múltiples sentidos que sobre la diferencia en la unidad comunitaria nos ilustra Ranciere²⁸, lo que nos interesa es retener la idea de que

²⁸ En nuestra apreciación, las siguientes sustanciales propuestas de Ranciere sobre la relación entre arte y política es imprescindible tener en cuenta: “El arte no es político antes que los mensajes y los sentimientos que él transmite sobre el orden del mundo. No es político tampoco por la manera por la cual él representa las estructuras de la sociedad, los conflictos o las identidades de grupos sociales. Es político por la distancia misma que él toma en relación a esas funciones, por el tipo de tiempo y de espacio que él instituye, por la manera mediante la cual, corta este tiempo y puebla ese espacio. Estas son dos transformaciones de esta función política que nos proponen las figuras a las que yo hacía referencia. En la estética de lo sublime [Lyotard], el espacio tiempo de un encuentro pasivo con lo

la antigua Grecia problematizada por Aristóteles, ya muestra la unidad para el exterior como también las diferencias internas de los oligoi, los aristoi y el demos. Se puede decir, pues, que no sólo con la burguesía y la ascensión del capitalismo se constituye la idea de nación, aun cuando esta construcción cultural muestre su plena funcionalidad comunitaria en esta época. Es aquí donde cobra importancia decisiva lo que manifiesta Zizek, siguiendo por supuesto a Lacan, de que la idea de nación o, mejor, el sentimiento de nación arrastra un plus de lo Real, es la forma cómo las colectividades humanas organizan su goce.

Por otro lado, es preciso puntualizar que los textos literarios cumplen también, además de otras, la función de consolidar o constituir esa idea de unidad nacional. Los estudios de la historia del Perú afirman que en el siglo XIX el periodismo y la novela cumplieron la función determinante para la constitución de la nación criolla peruana. Pero más que la novela, diríamos, fue el cuerpo de la narrativa de los cuadros de costumbres que cumplieron el rol de apuntalar la ilusión comunitaria de una nación peruana, aun cuando esa nación

heterogéneo pone en conflicto dos regímenes de sensibilidad. En el arte “relacional”, la construcción de una situación indecisa y efímera llama a un desplazamiento de la percepción, un pasaje del estatus del espectador a aquél del actor, una nueva configuración de los lugares. En los dos casos, lo propio del arte es de operar un recorte del espacio material y simbólico. Es por ahí que el arte toca lo político.

Esta distribución y redistribución de los lugares y las identidades, este cortar y recortar de los espacios y los tiempos, de lo visible y de lo invisible, del ruido y de la palabra, constituyen lo que yo llamo la repartición de lo sensible. La política consiste en reconfigurar la repartición de lo sensible que define lo común de una comunidad y que introduce los sujetos y los objetos nuevos, a hacer visible lo que no lo era y hacer escuchar y hacer escuchar como hablantes aquellos quienes solamente eran percibidos como animales ruidosos. Este trabajo de creación de disensos constituye una estética de la política que no tiene nada que ver con las formas de puesta en escena del poder y de la movilización de masas designadas por Benjamin como “estetización de la política”. Citado por Ricardo Arcos-Palma (2008).

tuviese los rasgos fundamentales de las costumbres limeñas. Josep Dager, dice al respecto:

En este proceso resulta particularmente importante el surgimiento del costumbrismo que destacó lo singular de las costumbres del naciente país con el fin de diferenciarse de otras regiones. Pero muchos de los cuadros de costumbres de autores como Manuel Asencio Segura o Felipe Pardo y Aliaga extendieron al país los usos sociales y culturales de una Lima republicana, convirtiendo en “peruano” o “nacional” la visión limeña. A su vez, el romanticismo inventó la nación al establecer sus orígenes en un pasado lejano y, al igual que lo sucedido en otros países hispanoamericanos, exaltó la epopeya de la Independencia como un símbolo de integración nacional (Dager 2009 pp.90-91).

Pues bien, lo que queda claro en los planteamientos de Dager es que la literatura, en sus variantes costumbrista y romántica, ha tenido que ver con la constitución de esa ilusión comunitaria denominada “nación peruana”.

Antes de dilucidar qué características tienen la propuesta de nación peruana que implícitamente postulan tanto EMEAA como TLS, dejemos en claro, utilizando los presupuestos teóricos de Alain Badiou, cómo se constituye una situación distinta a la precedente y por qué y cómo sucede tal cosa.

En la cita antes extractada que pertenece a Jaques Ranciere, se ha dejado en claro que la comunidad griega o la nación griega tenía un doble estatuto determinado por una exterioridad, un otro, frente al que se constituye la identidad nacional; pero, por otro lado, una interioridad habitada o constituida por los oligoi, los aristoi y el demos que determina su identidad nacional. A realidades sociales de esta naturaleza denomina Badiou UNA SITUACIÓN o un múltiple presentado. Esta situación o múltiple presentado es reasegurado por una metaestructura denominada ESTADO DE LA SITUACIÓN. Pues bien, estos dos conceptos entran en juego en la contabilidad que se hace de los integrantes o elementos de todo conjunto social denominado situación. Este juego determinará la posición social que ocupa dentro de la situación cada uno de los elementos. En términos de Badiou, los elementos se constituirán en singulares, particulares o normales, el vacío y la excrecencia. Sólo de la posición de los singulares aparecerá el acontecimiento promovido por el impulso del vacío o verdad ontológica que, a su vez, implicará la aparición del sujeto fiel o sujeto político de la verdad. Todo esto ocurre dentro de la situación. Si la fuerza del acontecimiento es tal, ocurrirá el milagro del advenimiento de una nueva situación que desestabilizará completamente la situación anterior y ocurrirá un proceso revolucionario, donde la comunidad toda asistirá a la instalación de una nueva hegemonía singularista. Desde luego, esta nueva situación reclamará una posición universalista aun cuando no pasa de ser una particularidad desde el instante en que logra su contabilidad como conjunto presentado y representado, que le permite desestabilizar su posición en la contabilidad

anterior o de la situación anterior. Tal cambio compromete no solo a la política sino también al arte, a la ciencia e, incluso al amor, puesto que la prolongación del acontecimiento requerirá esa puesta en movimiento de las cuatro condiciones o lugares donde la verdad accede desde la inmanencia a la trascendencia. Proyectando a la discusión sobre la idea de nación peruana, los planteamientos de Badiou nos hablan de la historicidad de la idea de nación; es decir, que el artefacto cultural denominado nación no sólo es propio del capitalismo sino de cualquier otra formación económica que reproduce las diferencias humanas que pueden ser de clase social y económica, de naturaleza étnico-racial o de género. Cada formación económica correspondiente a una situación dada ocurre dentro de dicha situación. Las revoluciones traen una nueva situación como también una nueva formación económica, de tal suerte que la tesis que sostiene que la idea totalizadora de una comunidad determinada solo se ha dado dentro del capitalismo no es tan definitiva ni absoluta. En todo caso, las tesis de Anderson y de tantos otros teóricos sobre el tema pueden ser aplicables sólo para la situación en la que ésta se encuentra hegemonizada por el capitalismo en sus diferentes etapas.

En todo lo dicho anteriormente, se halla el arte como un aspecto sumamente importante en la constitución de los procesos acontecimentales. Es dentro de esta consideración que tomamos en cuenta la trascendencia de TLS y EMEAA, como constructos culturales que empecinada pero implícitamente proyectan la necesidad de constituir una nación alternativa a la hegemónica

presente. Por eso mismo, son textos que no se pueden entender con mayor amplitud sino a partir de la confrontación de dos situaciones en juego en la evocación y construcción de un universo representado.

4.3. ¿Cuál es la comunidad humana que quieren EMEAA y TLS?

Atendiendo a los conceptos anteriormente esgrimidos, podríamos plantear algunas respuestas a la pregunta que sirve de subtítulo a este subcapítulo.

En cuanto a EMEAA, no nos cabe duda en plantear desde el inicio que lo que quiere es instaurar, advenir o proponer una nación socialista como alternativa a la nación criolla-oligárquica y burguesa que hasta nuestros días hegemoniza esta comunidad humana conocida como la nación peruana. Lo que se percibe con nitidez en EMEAA es el sujeto político que ha cuajado en Benito Castro concibe el mundo de las relaciones humanas si bien es cierto heterogéneo y múltiple, pero que se reduce en dos bandos: ricos y pobres. Aun cuando se hace visible la diversidad tanto en el bando de los ricos como también en el de los pobres, lo que queda nítido en las argumentaciones persuasivas de Benito Castro es que en definitiva el mundo tiene dos polos: el de los ricos y de los pobres. Además, el mundo del presente está drásticamente y, por qué no decirlo, salvajemente hegemonizado por los ricos; de tal manera que todo cuestionamiento hacia esa posición implica la idea de un mundo nuevo, en el que la dinámica de las relaciones humanas tenga que estar hegemonizada por los pobres. Así planteadas las cosas, no hay sino que

pretender plasmar, de diversas maneras, esa nueva situación anhelada, al cual se adhiere el sujeto fiel.

Curiosamente, a pesar de que durante la década de los noventa, gran parte de los capitalistas peruanos vendieron sus empresas a las transnacionales, y a pesar de que la cultura global impulsa a los empleados a concebirse como individuos con posibilidades de ascenso social, muchos empresarios y asalariados peruanos mantienen un modo de vida oligárquico. En cierto sentido, el sujeto criollo sigue percibiendo al Patrón no sólo como un líder modernizador; sino como la voluntad autorizada a determinar las condiciones laborales y a decidir sobre su futuro como empleado. El sentimiento oligárquico no solo sobrevivió a la globalización sino que fue una estructura imaginaria que facilitó el avance de esta última. Nuestra hipótesis es la siguiente: durante la década de los noventa, la era dorada de la globalización, el fantasma oligárquico condujo al sujeto criollo a adoptar, de una manera particular, la posición capitalista-posmoderna del súbdito-que-asciende-socialmente (Ubilluz 2010 pp. 56).

Lo que nos sorprende en los planteamientos de Juan Carlos Ubilluz, es que la actualidad social de esta nación peruana está hegemonizada por la oligarquía

criolla capitalista, entreguista y oportunista, que no escatima en engendrar esperpentos como Fujimori o García como sus líderes indiscutibles. Del mismo modo, constituye la estructura síquica de los individuos que los pueblan, en una compleja relación del orden simbólico y los sujetos colectivos de esta “hermosa nación”.

Pues bien, como podrá observarse en cuenta de antemano que la parte final de la primera mitad y la segunda mitad del siglo pasado, contexto temporal en el que aparecieron las dos novelas fundamentales de la narrativa peruana que venimos estudiando, no está sino hegemonizada por el mismo grupo capitalista oligárquico en trance de modernización que pinta la universalidad de la nación peruana contemporánea. Lo que es también visible es que tanto Ciro Alegría como José María Arguedas se encuentran comprometidos en desestabilizar la nación peruana hegemonizada por los oligarcas criollos, para dar pase al advenimiento de una nación donde la hegemonía estuviese constituida por campesinos y obreros, desde luego dentro de la preocupación global por reemplazar la hegemonía capitalista por el proyecto socialista. Fueron esos tiempos en que la revolución cubana, la revolución china y más antes la revolución rusa, los proyectos que se adueñaron de la mente y de las subjetividades de los estratos más bajos de las comunidades humanas y trataron de construir un mundo basado en los principios del socialismo. De manera que, tanto Alegría como Arguedas son escritores que se comprometen vitalmente con este sueño y participaron no sólo desde el discurso literario sino

desde la praxis política, que los llevó a la misma prisión, pugnaron en la dirección antes señalada. De eso no cabe duda. El problema está en que, más allá de los deseos personales conscientes, cuál de estos dos escritores apuntaron en una dirección no digamos correcta (eso huele definitivamente a dogmatismo) sino la más adecuada para precisamente construir esa patria socialista, que en el Perú no se dio, aún no se dio, muy a pesar de los deseos de un José Carlos Mariátegui y de otros ilustres intelectuales y organizadores. En este sentido, podemos adelantar que fue Ciro Alegría quien en la performance de sus personajes más ecuménicos, como es el caso paradigmático de Benito Castro, quien propone la construcción de una nación socialista pensando en la hegemonización de la nación peruana por los campesinos y los obreros. No otra cosa se entiende cuando se toma muy en cuenta ese instante supremo en que este personaje lanza una exhortación a los comuneros de Rumi frente a las tropas de Amenábar en la última batalla que han de dar antes de sucumbir.

Defendamos nuestra tierra, nuestro sitio en el mundo, que así defenderemos nuestra libertad y nuestra vida. La suerte de los pobres es una, y pediremos a todos los pobres que nos acompañen. Así ganaremos... Muchos, muchos, desde hace años, siglos, se rebelaron y perdieron. Que nadie se acobarde pensando en la derrota, porque es peor ser esclavo sin pelear. Quién sabe los gobernantes comiencen a

comprender que a la nación no le conviene la injusticia. Pa permitir la muerte de la comunidad indígena se justifican diciendo que hay que despertar en el indio el espíritu de propiedad y así empiezan quitándole la única que tiene. Defendamos nuestra vida, comuneros. ¡Defendamos nuestra tierra! (Alegría 1963 pp. 932-933).

El extracto anterior pertenece a EMEAA. Su actualidad es aún perceptible. Habla de dos grupos: pobres y ricos dentro de una misma nación, se asume que es la nación peruana. Pero más allá de esa simple pero soslayada constatación, hay el impulso tal vez imperceptible de una fuerza que nos mueve hacia la construcción de una nueva realidad y esa realidad no podría ser sino una nueva nación, hegemonizada por los pobres, en términos generales. Eso es lo que se siente y lo que se percibe sin mucho esfuerzo en los planteamientos de Benito Castro, ya en su condición de un sujeto político. Un sujeto político fiel a una verdad evidente que él enarbola: nada puede justificar la diferencia bárbara de unos hombres frente a otros de acuerdo a la posesión sobre los medios de subsistencia. Nos llama a sentir vergüenza de vivir en esa situación segmentada en ricos y pobres; nos induce a decir que eso debe acabarse, que la primera condición del hombre es la igualdad frente a otros hombres, es lo que llama Ranciere (1996) como la eclosión de la política que busca la igualdad de cualquiera con cualquiera, más si esta diferencia se atiende

a la posesión sobre los bienes materiales que crea el hombre en su conjunto y más los desposeídos.

El caso de la propuesta de Arguedas, a través de la performance política fundamentalmente de Rendón Willka es para repensarlo. Es que él no quiere una nación hegemónizada por los pobres sino una nación o un país de todas las sangres, en el cual, en términos de sentido común, gato, pericote y perro convivan juntos. Esta es la idea de Arguedas que recorre a lo largo de su vida, sobre todo en sus tesis políticas tanto implícitas como explícitas: construir un país, una nación donde ricos y pobres coexistan juntos y hermanados. Lo cual se trata de una nueva utopía andina como la tuvieron llamemos propuestas políticas tanto de Garcilaso o Guamán Poma de Ayala. No nos olvidemos la inoperancia de la armonía imposible de Garcilaso y la imposibilidad de hacer concreta la idea de Guamán Poma para sacar de la condición de explotación y abusos en que se encontraban los nativos durante la dominación colonial. Es en este sentido que nos permitimos postular la idea de Alegría como la más coherente cuando se trata de pensar en una nación peruana socialista o hegemónizada por los de abajo. Es decir, la suya es una propuesta que se enmarca dentro de lo posible, de lo esperado, en la orientación de un real proyecto emancipatorio, aunque se diga que eso mismo ha fracasado tantas veces, por lo menos en el contexto del siglo XX.

En cambio la propuesta de Arguedas es más bien conciliadora hasta cierto punto, que no desestabiliza la posición de los explotadores sino que lo quiere

asumir dentro de una armonía nacional imposible según nuestro punto de vista. De manera que puede concluirse que la suya es una propuesta de nación peruana utópica, afín a las propuestas de superación de los problemas sociales, económicos y culturales de la sociedad peruana como la postularon implícitamente tanto Guamán Poma de Ayala como El Inca Garcilaso de la Vega. Tomemos en cuenta lo siguiente:

– Don Bruno, parón; el pueblo en el alma está, no único en las casas, en la iglesia, en los arbolitos de la plaza. Vecinos regresarán pronto. La patria “empiterá” a la Wisther. Mina, mina grande, será de San Pedro. No llorará la gente pidiendo misericordia. Arderán los ingenieros sin alma que mandan en Lima y en todos los pueblos. Dios los quemará. Y el oro, la plata, que los peones y maestros sacan de la mina que Nuestro Señor puso en Apark´ora para el bien y no para el espanto de sus hijos, no traerá corrupción, pestilencia, sino alegría: ropa, alimento, juguetes para los niños. Esta plaza que ha quedado como cementerio será jardín para el comunero, para el cristiano, las casas estarán pintadas de blanco, las rocas de piedra se reirán adorando al Señor. La plata no corrompe al señor, al comunero, que tiene creencia en la patria, en la esperanza de la juelicidad del hijo de Dios; corrompe al que ha vendido su alma al ambición qu´es diablo; al creyente lo hace

grande por la luz de su alma que alumbra a la gente, a los pajaritos, a toda la superficie de este mundo. Tú patrón, tienes harta plata ¿acaso para maldición de tus criaturas? Don Fermín tiene harta plata y no sabemos todavía si para maldición, la Wisther lo ha devorado. Pero ya regresó. Hará hacienda nueva, matará de rabia a don Lucas, a don Cisneros... la plata no apesta, el alma mala apesta. El oro trae bendición o convierte la mujer inocente en charankara, según sea su dueño. Estamos hablando en el silencio...

–Demetrio; ¿cómo sabes tanto? Sabes más que yo.

- Yo sufriendo siete años en barriadas de lima, comiendo basura con perros y criaturitas, oyendo a políticos, yendo a la escuela. Cuidando mi alma, señor, para ti. (TLS pp. 522-523).

Un breve análisis de la cita anterior, nos permitirá afirmar que Rendón Willka representa a cualquier grupo menos a los campesinos andinos digamos peruanos que se atreven a luchar contra sus opresores. En la idea de Melisa Moore, las dos últimas líneas de la cita anterior, pueden hacernos pensar en una manifestación concreta de una estrategia política. Sin embargo, en nuestra percepción, a más de una evidente relación de intereses políticos con el Patrón (don Bruno), su discurso errático no cuaja ninguna propuesta que vaya en dirección de los proyectos emancipatorios; por el contrario, parece querer luchar

por mantener las cosas tales como están. Parece hacer muchas cosas para en el fondo no hacer nada. Por otro lado, en su visión de las cosas y de las relaciones humanas pesa demasiado su arraigo en la religión católica. Su discurso está cargado de cosmismo o de biocosmismo infértil para articular un proyecto que por lo menos desestabilice la situación concreta. Ranciere exige una previa desidentificación del sujeto político para luego asumir una identidad nueva que pueda ser útil a un proyecto emancipatorio. Rendón Willka, muy a diferencia de Benito Castro, no quiere sacudirse del lastre del campesinismo, de la supuesta “racionalidad andina” que le permite vivificar a los árboles y a las piedras pero no articular una verdad que se sustraiga a la situación y haga posible un proceso acontecimiental. Benito Castro se desidentifica de su condición de campesino, de indio con una supuesta racionalidad totalmente otra, para asumir su condición de sujeto fiel que enarbola la verdad de los procesos emancipatorios. En cambio Rendón Willka pugna por no perder su identidad al fin y al cabo designada por el otro hegemónico colonialista.

Ranciere²⁹ dice:

¿Qué es un proceso de subjetivación? Es la formación de un uno que no es un sí, sin la relación de un sí con otro. Es lo que puede mostrarse ejemplarmente con el nombre aparentemente identitario de “proletario”. Una de sus primeras ocurrencias en la

²⁹ Para comprender mejor los conceptos de política, estética y ética, en la definición de Ranciere, nos fue preciso tomar en cuenta sus libros fundamentales como *Desacuerdo, Política, policía y democracia, Política de la literatura* entre otros. Nos resultó muy de provecho, además, contrastar las propuestas de Ranciere con las opiniones que sobre ellas hace Alain Badiou en el libro *Compendio de metapolítica*.

Francia moderna es el proceso de Auguste Blanqui en 1832. A la pregunta del procurador sobre su profesión, Blanqui responde: "proletario". El procurador objeta: "esa no es una profesión". Y Blanqui, responde a su vez: "Es la profesión de la mayoría de nuestro pueblo, que está privada de derechos políticos". Desde el punto de vista policial, el procurador tenía razón. Proletario no es un oficio, y Blanqui no era lo que habitualmente se llama trabajador. Pero desde el punto de vista político, es Blanqui quien tenía razón: proletario no es el nombre de un grupo social sociológicamente identificable. Es el nombre de un fuera-de-cuenta, de un outcast. En latín, Proletarii quiere decir solamente: los que se reproducen, los que simplemente viven y se reproducen sin poseer ni transmitir un nombre, sin ser contados como parte en la constitución simbólica de la polis. Proletario, entonces, era un nombre propio conveniente para los trabajadores, como nombre de cualquiera, nombre de los outcasts, entendiendo con esto no a los parias, sino a quienes no pertenecen al orden de las clases y por eso mismo son la disolución virtual de este orden (la clase, disolución de todas las clase, decía Marx). Un proceso de subjetivación es así un proceso de desidentificación o de desclasificación (Ranciere 2006 p. 21).

Esto ocurre con Benito Castro pero con Rendón Willka no. De tal suerte que, si apelamos a la clasificación del sujeto frente a los procesos acontecimentales, en el lenguaje de Badiou, Benito Castro logra constituirse en un sujeto fiel; en tanto que Willka más bien se convierte en un sujeto reactivo. Por supuesto, entendiéndose que en el contexto referencial que hacen mención las dos novelas, la verdad del socialismo estaba en su efervescencia; en otros contextos se plasmó esa utopía de sociedad de igualdad y justicia, aun cuando con los años la verdad nuevamente se esfumó y como que se borró de la situación de esa experiencia, que volvió a colocarse dentro de su apariencia de conjunto vacío que sin embargo sigue persistiendo en la situación mundial.

Badiou sostiene que en tanto “El sujeto fiel lo es a la huella, y por lo tanto al acontecimiento, por el hecho de que la división de su cuerpo cae bajo la barra para que advenga, al fin el presente en que él surgirá en su propia luz”, el sujeto reactivo se caracteriza porque “Aun siendo un componente por excelencia del pueblo fundamental, los esclavos se dividen, por la iniciativa de los gladiadores, entre los que se incorporan al presente acontecimental (lo nuevo) y los que no creen en él, los que se resisten a su llamado (lo viejo)” (2008 p.72). En otro lugar del libro antes mencionado, Badiou afirma también que:

Decir “sujeto” o “sujeto con respecto a una verdad” es redundante, ya que no hay sujeto sino de una verdad, a su servicio, al servicio de su negación, o de su ocultación. Entonces, “sujeto” es una categoría de la dialéctica materialista.

El materialismo democrático no conoce más que individuos y comunidades, es decir, cuerpos pasivos, pero de ningún modo sujetos (p. 68)

Ante la efervescencia y las acciones concretas en pos del advenimiento de una nueva situación (que viene a ser la eclosión de una verdad política), Benito Castro se muestra en la dirección de esa verdad del socialismo, que procura el advenimiento del poder de los de abajo; en cambio la errática actuación de Willka va en cualquier otra dirección menos en la de la búsqueda de una nueva situación, en la cual el poder tiene que teñirse con la singularidad de los de abajo mas no asociar a ricos y pobres, aun cuando en TLS se visualice que esa unión tendría que darse solo con los elementos o grupos sociales de la nación peruana, pero en lo fundamental Willka apuesta por la unidad utópica de todas las sangres, cuyos símbolos son pues Bruno y Fermín Aragón de Peralta. En otras palabras, en tanto Alegría a través de EMEAA postula una nación peruana hegemonizada por los pobres, Arguedas desde luego a través de TLS postula una nación imposible de todas las sangres, en la que las clases y las culturas armonizarían en una diversidad de plena horizontalidad. Para corroborar esto hay que revisar una y otra vez los discursos tanto de Benito Castro como de Rendón Willka, en los momentos más álgidos y dramáticos de las dos novelas en cuestión.

Tal vez sea necesario ahondar un poco más en cuanto al cosmismo de Rendón Willka, que, en vez de jugar en favor de los proyectos emancipatorios y

en favor de una nación hegemónizada por los de abajo, juega más bien en favor de una idea de nación inevitablemente hegemónizada por los de arriba; puesto que, siempre o casi siempre, una tercera posición, un tercer camino, lleva más bien a servir de sostén de los sectores dominantes; y lo que a la vista tenemos en la sociedad peruana actual es una nación hegemónizada por la burguesía dependiente de la hegemonía capitalista mundial. Es una ilusión pensar que es posible articular una nación heterogénea con una horizontalidad entre los diferentes grupos humanos social, racial y culturalmente distintos. Zizek dice lo siguiente con respecto a lo nocivo que resulta el biocismo incluso en el seno de la propia construcción del socialismo que se dio en la ex URSS:

El biocismo, oculto a los ojos del público durante el principal periodo del Estado Soviético, sólo se propagó abiertamente en el primero y en los últimos dos decenios del poder soviético; sus tesis principales eran las siguientes: los propósitos de la religión (el paraíso colectivo, la superación de todos los sufrimientos, la inmortalidad individual absoluta, la resurrección de los muertos, la victoria sobre el tiempo y la muerte, la conquista del espacio más allá del Sistema Solar) se pueden realizar en la vida terrestre mediante el desarrollo de la ciencia y la tecnología modernas. En el futuro no solo desaparecerá la diferencia sexual, dada la aparición de castos seres posthumanos que se

reproducirán mediante reproducción biotécnica directa... (2011 p. 193).

El cosmismo ruso, como se sabe, fue un movimiento filosófico y cultural surgido en Rusia a principios del siglo XX. Era una teoría de filosofía natural que trataba de los orígenes, evolución y futuro del universo y la humanidad. Se considera a Nikolái Fiódorovich Fiódorov como el fundador de la filosofía cosmista rusa. Sus ideas filosóficas son: lo primero para alcanzar esa “unidad total” es tomar conciencia de que el ser humano está en estado de interdependencia con el cosmos. Todo lo que ocurre en él, nos afecta. Comprender el Cosmos, por otra parte, equivale a que el ser humano se comprenda a sí mismo. Para Fiódorov la evolución es el patrón que rige lo humano. La evolución no termina en el momento en el que un homínido desciende de un árbol y se pone a caminar sobre las extremidades posteriores, sino en el momento en que la humanidad adquiere una naturaleza “cósmica”, tomando, primero, conciencia de sí misma y luego, colonizando el espacio exterior. Si puede pasar a esa nueva fase es precisamente porque ha adquirido las mismas características de ese espacio exterior: pureza, sensación de totalidad y porque ha sabido armonizar sus ritmos con los del cosmos. Esta visión del mundo y de la vida no es tan nueva ni nueva en la escena cultural del mundo académico de la sociedad peruana actual. Quienes hoy parecen luchar por mantener la identidad de la cultura andina, según ellos no tocada en su

esencia por la hegemonía del otro occidental, no es sino transcurrir bajo la fantasía del cosmismo o del biocosmismo.

Podríamos decir que, aunque de otras características, el pensamiento o las ideas fundamentales que animan a Rendón Willka, el líder campesino según Melisa Moore, son de rasgos esencialmente cosmistas; en sus peroratas frente a los campesinos siempre se incorporan el mundo cosmológico y el fáctico determinado por los significantes que definen el orden simbólico concreto. En consecuencia, la nación que propone Rendón Willka no pertenece al orden de aquí y de ahora o de lo simplemente posible, sino pertenece al orden de lo mítico y de lo cósmico. Y, por ese lado, socava aunque de manera indirecta, todo proyecto de emancipación tras el cual, a nuestro entender, se daría la posibilidad de articulación de una nación hegemonizada por el singular en la que se pugne por concretar lo que Ranciere dice: la igualdad de cualquiera con cualquiera.

Arguedas, a través de la performance política de Rendón Willka, lo que nos propone es una suerte de giro ético. El giro ético, según Ranciere, consiste en el abandono de todo proyecto de emancipación en nombre de la identificación con las víctimas. El giro ético valora (o toma como algo más importante) al ser humano en tanto víctima de la ideología, del utopismo, del totalitarismo, etc. Pero jamás presenta, menos lo valora, al ser humano en tanto capaz de sostener una verdad. Si asumimos que en el mundo posible de ambas novelas se escenifica la verdad política, comprenderemos que lo que de manera

implícita plantea Alegría, mediante la performance de Benito Castro, es la valoración de un sujeto fiel a una verdad; en cambio Arguedas más bien se orienta, así sea de manera implícita, hacia el giro ético. Hay que enfatizar que el giro ético no sólo se da, hoy, en la política sino también en la estética.

CONCLUSIONES

1. La presente tesis estudia la performance política de dos personajes fundamentales de la novela peruana: Benito Castro y Rendón Willka, desde la óptica de la filosofía posmarxista. En este afán, concluye en que la performance política de los dos personajes expresa también las aspiraciones o intenciones políticas y sociales de los dos autores esenciales de la narrativa peruana contemporánea: Ciro Alegría y José María Arguedas. Lo cual es de suma importancia, sobre todo para quienes intentan hacer coincidir lo mejor de las expresiones narrativas de la literatura peruana con cualquier proyecto emancipatorio.

2. La teoría de la ficción literaria, como soporte teórico del presente trabajo, valida el rasgo ontológico y epistemológico de los discursos literarios; cuyos procedimientos de comprobación de verdad/falsedad son muy diferentes a la forma como se procede en los discursos llamados científicos. Encuadrado dentro de esta teoría, la propuesta de Dolezel es sumamente funcional y nos permite tomar en consideración la forma particular de cómo se articula y se procesa el conocimiento en los textos artístico-literarios, particularmente en EMEAA y TLS.

3. Tanto EMEAA y TLS presentan una textura sumamente compleja, cuyos aspectos semánticos de autenticación y saturación se observan plenamente. En lo que se refiere a la autenticación, EMEAA y TLS presentan una textura en

la que la verdad/falsedad se tiene que dilucidar mediante la forma diádica propuesta por Dolezel.

4. En cuanto a la articulación del sujeto ético, llegamos a la conclusión de que Benito Castro se constituye en un sujeto fiel a la verdad de un cambio de situación; a diferencia de Rendón Willka, sobrepasa el límite de lo prohibido y asiste a una doble muerte: la física y la simbólica. Tras la cual, su figura se instala en el cielo de los héroes éticos de la literatura universal, como son los casos de Antígona o de Hamlet.

5. El caso de Rendón Willka, como una propuesta ética y de subjetivación de un individuo para cumplir el rol de sujeto político, tiene unas complejidades difíciles de explicar; sin embargo, nuestro trabajo concluye en que no llega a alcanzar la dimensión de un sujeto ético, ni de un sujeto político con una subjetividad capaz de vislumbrar y de llevar adelante un real proyecto emancipatorio, que viene a ser lo mismo que no se convierte en sujeto de la verdad de un cambio de situación.

6. La nación situacional o la que se halla hegemonizada por los grupos de dominación, para dar un viraje hacia una transformación o un proyecto emancipatorio requiere de sujetos fieles a una verdad: a la verdad del socialismo o de un cambio real a una situación nueva en la que se inventará los procedimientos de convivencia en la cual cualquiera sea igual a cualquiera; sobrepasando los resultados políticos de las reiteradas experiencias de cambio

de situación que se dieron en el siglo XX. No se debe de hacer énfasis en que una nación no sólo es un artefacto cultural o simbólico; sino que entraña además aspectos de lo Real en las relaciones humanas. Sin embargo, una nación resulta de la universalización de un particular (o de un singular), que representa siempre a un segmento de la totalidad de los grupos humanos insertos en tal o cual nación.

7. Tanto Ciro Alegría como José María Arguedas, implícita o explícitamente, proyectan en sus obras una necesidad social y política: un cambio de las condiciones de la situación de la sociedad peruana del contexto de sus existencias. Sus textos fundamentales apuntan a un cambio; sin embargo, por lo menos en TLS, José María Arguedas postula en sí una suerte de trasgresión tras la cual se supere los problemas esenciales de la sociedad peruana. Lo que no queda claro en esta propuesta es cómo se puede mantener un Perú de todas las sangres cuando se sabe que toda sociedad humana es diversa pero siempre homogenizada por una particularidad dominante. En cambio, Ciro Alegría propone una previa desestabilización de la situación actual y un rompimiento más bien de corte subversivo, en el sentido estricto que Alain Badiou le da a esta palabra.

8. La correlación acto ético e idea de nación peruana presentes en EMEAA y en TLS, nos indica que el trauma original que es causa para las diferencias tan abismales entre quienes lo tienen todo (todo el poder) y quienes nada o poco tienen, no es otro que las diferencias de clase, como producto de la

desigual distribución de los bienes que produce la sociedad en su conjunto. Aquello que pugne por superar lo antes mencionado, lo hace en la búsqueda de una nueva situación; entre estos agentes de VERDAD política en la situación de la sociedad peruana que buscan el desplazamiento de una realidad a otra está la narrativa peruana como las articuladas tanto por Ciro Alegría como por José María Arguedas, aun cuando las metodologías varíen y que esta variación en algunos aspectos de dicho proceso de verdad sea decisiva. Por eso se explica, por otro lado, que el denominador común o, mejor, lo más notable de la literatura producida en el Perú, proviene del sector de la marginalidad o de la cultura de resistencia.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEGRÍA, C. (1963). *Novelas completas*. (2da edición). Madrid: Aguilar, S.A.
- ANDERSON, B. (1997). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ARGUEDAS, J. M. (2001). *Todas las sangres*. Lima: PEISA.
- BADIOU, A. (2003). *El ser y el acontecimiento*. Trad. Raúl Cerdeiras, Alejandro Cerletti y Nilda Prados. Buenos Aires: Manantial.
- _____. (2008). *Lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento, 2*. Trad. María del Carmen Rodríguez. Buenos Aires: Manantial.
- _____. (2004). *La ética*. Trad. Raúl J. Cerdeiras. México: Herder.
- _____. (2010). *Segundo manifiesto por la filosofía*. Trad. María del Carmen Rodríguez. Buenos Aires: Manantial.
- _____. (2009). *Compendio de metapolítica*. Trad. Juan Manuel Spinelli. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- BALLÓN, E. (2006). *Tradición oral peruana. Literaturas ancestrales y populares* (2 t.). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- COLOMER, E. (1986). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. (1ra edición). Barcelona: Editorial Herder S.A.
- CORNEJO POLAR, A. (2003). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: CELACP-Latinoamericana Editores.

- _____. (1973). *Los universos narrativos de José María Arguedas*. Buenos Aires: Losada.
- DAGER, J (2009). *Historiografía y nación en el Perú del siglo XIX*. Lima PUCP.
- DOLEZEL, L. (1999). *Heterocósmica. Ficción y mundos posibles*. (1ra edición). Madrid: Arco Libros.
- DONOSO, J. (1970). Prólogo. En *El astillero* de Onetti, J.C. (1ra edición). Madrid: Salvat Editores S.A.
- GARCÍA-BEDOYA, C. (2012). *Indagaciones heterogéneas. Estudios sobre literatura y cultura*. Lima: Facultad de Letras de la UNMSM.
- GARRIDO, A. (1997). *Teorías de la ficción literaria*. (1ra edición). Madrid: Arco Libros.
- GUTIÉRREZ, M. (2011). *La cabeza y los pies de la dialéctica*. Lima: Editorial San Marcos.
- _____. (2007). *Estructura e ideología en Todas las sangres*. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.
- IWASAKI, F. (1989). *Nación Peruana: Entelequia o Utopía*. Lima: Centro Regional de Estudios Socio Económicos – Ediciones AVE S.A.
- LACAN, J. (1984). *El Seminario 7. La ética del psicoanálisis*. Texto establecido por Jacques-Alaín Miller. Trad.. Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós.

- MARTINEZ-BONATI, F. (2001). *La ficción narrativa. Su lógica y ontología*. (2da edición). Santiago de Chile: Editorial LOM.
- MÉNDEZ C. (2000). *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- MOORE M. (2003). *En la encrucijada: Las ciencias sociales y la novela en el Perú. Lecturas paralelas de Todas las sangres*. Lima: Fondo Editorial UNMSM.
- NUÑEZ, R. (2010). *El pensamiento narrativo. Aspectos cognitivos del relato*. Oviedo (Asturias): Ediciones de la Universidad de Oviedo.
- POZUELOS YVANCOS, J.M. (1993). *Poética de la ficción*. Madrid: Síntesis.
- RANCIERE, J. (2006). *Política, policía, democracia*. Trad. María Emilia Tijoux. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- _____. (2009). *La palabra muda*. Trad. Cecilia González. Buenos Aires: Eterna Cadencia S. R. L.
- _____. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- _____. (2011). *Política de la literatura*. Trad. Marcelo Burello, Lucía Vogelfang y J.L. Caputo. Buenos Aires: Libros del Zorzal.

SAID, E. (2004). *El mundo, el texto y el crítico*. Trad. Ricardo García Pérez.
Buenos Aires: Debate.

STEINER, G. (2001). *Nostalgia del absoluto*. Trad. María Tabuyo y Agustín
López. Madrid: Siruela.

SLODERDIJK, P. (2006). *Normas para el parque humano. Una respuesta a la
Carta sobre el humanismo de Heidegger*. Trad. Teresa Rocha Barco.
Madrid: Ediciones Ciruela.

UBILLUZ, J.C. (1910). *Nuevos súbditos*. Lima, IEP.

VARGAS LLOSA, M. (2010). *Conversación en la Catedral*. Lima: Alfaguara.

_____. (1997). *La utopía arcaica. José María Arguedas y las
ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

ZIZEK, S. (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*.
Trad. Jorge Piatgorsky. Buenos Aires: Paidós, 2001.

_____. (2011). *En defensa de causas perdidas*. Trad. Francisco López
Martín. Madrid: Ediciones Akal.

_____. (1989). *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de
Hollywood*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión.

_____. (2004 a) *A propósito de Lenin: política y subjetividad en el
capitalismo tardío*. Trad. Sebastián Waingarten. Buenos Aires:
Atuel/Parusía.

_____. (2006). *Visión de paralaje*. Trad. Marcos Mayer. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (1994 b). *La metástasis del goce*. Trad. Jorge Piatgorsky. Buenos Aires: Paidós.

_____. (1999) *El acoso de las fantasías*. Trad. Clea Baraunstein Saal. Madrid: Siglo XXI.

_____. (2002 a) *¿Quién dijo totalitarismo?* Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pretextos.

_____. (2003). *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. Trad. Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós.

_____. (2002 b) *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacán a través de la cultura popular*. Trad. Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

ARCOS-PALMA, R. (2008). *Estética y política en la filosofía de Jacques Ranciere*. Cartagena de Indias (Colombia): <https://es.scribd.com/doc/.../pdf->

ASENSI, Manuel (comp.). (1990). *Teoría literaria y deconstrucción*. Madrid: Arco Libros.

BAJTIN, M. (1982). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.

BERNARDEZ, Enrique (comp.). (1993). *Lingüística del texto*. Madrid: Arco Libros.

BERTUCCILLI, M. (1996). *Qué es la pragmática*. Barcelona: Paidós.

CORNEJO POLAR, A. (1997). *La novela peruana: siete estudios*. Lima: Horizonte.

_____. (1980). *La formación de la tradición literaria en el Perú*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.

_____. *La novela indigenista*. Lasontay. Lima, 1986

EAGLETON, T. (1988). *Una introducción a la teoría literaria*. México: FCE, 1988.

_____. (2010). *Los extranjeros. Por una ética de la solidaridad*. Barcelona: Paidós.

COTLER, J. (1992). *Clases, estado y nación en el Perú*. Lima: IEP.

ESCAJADILLO, T. (1994). *Narradores peruanos del siglo XX*. Lima: Lumen.

_____. (1994). *La narrativa indigenista*. Lima: Amaru.

- ESCANDELL M. V. (1993). *Introducción a la pragmática*. Madrid: Antrophos.
- FEYERABEND, P. (1986). *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Trad. Diego Ribes. Madrid: Tecnos.
- FLORES GALINDO, A. (1987). *Buscando un Inca*. Lima: Horizonte.
- GARCÍA BERRIO, A. (1989). *Teoría de la literatura*. Madrid: Cátedra.
- GENETTE, G. (1993). *Ficción y dicción*. Barcelona: Taurus.
- _____. (1989). *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Madrid: Taurus.
- ISER, W. Y OTROS. (1989). *Estética de la recepción*. Madrid: Visor.
- JAMESON, F. y Zizek, s. (2003). *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Barcelona: Paidós.
- LACLAU, E., BUTLER, J. y Zizek, S. (2003). *Contingencia, hegemonía, universalidad*. México: Fondo de cultura económica.
- LÓPEZ MAGUIÑA-PORTOCARRERO-VICH. (2001). *Estudios culturales: discursos, poderes, pulsiones*. Lima: PUC-IEP.
- LOSADA, A. (1967). *Creación y praxis*. Lima: UNMSM.
- LOTMAN, I. (1982). *Estructura del texto artístico*. Madrid: Istmo.

- MAYORAL, J.A (Comp.). (1987). *Pragmática de la comunicación literaria*. Madrid: Arco Libros.
- PAYNE, M. (2002). *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*. Madrid: Paidós.
- REYES, G. (comp.). (1989). *Teorías literarias en la actualidad*. Madrid: El Arquero.
- VAN DIJK, T. A. (1980). *Estructuras y funciones del discurso*. México: Siglo XXI Editores.
- WILLIAMS, R. (2005). *Marxismo y literatura*. Madrid: Gredos.
- MARIÁTEGUI, J. C. (1980). *Siete ensayos de la realidad peruana*. Lima: Minerva.
- MAZZOTTI-ZEVALLOS. (1996). *Asedios a la heterogeneidad cultural*. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas.
- SAID, E. (1990). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.
- VICH, V. (2002). *El caníbal es el otro*. Lima: IEP.
- YEPES, E. (1972). *Perú 1820-1920. Un siglo de desarrollo capitalista*. Lima: IEP.