

**LA INSCRIPCIÓN DE LA LITERATURA EN LA MÁQUINA SOCIAL.
EL CLIVAJE ARGUEDAS/VARGAS LLOSA EN LA MIRADA DE
MABEL MORAÑA Y CORNEJO POLAR**

The Inscription of Literature in the Social Machine.
The Arguedas / Vargas Llosa Cleavage in the Regard of
Mabel Moraña and Cornejo Polar

Adolfo Chaparro Amaya
Universidad del Rosario (Bogotá, Colombia)
achamaya57@gmail.com

RESUMEN

En este artículo propongo revisar las aproximaciones de Mabel Moraña y Antonio Cornejo Polar al clivaje paradigmático entre las figuras de José María Arguedas y Mario Vargas Llosa en la cultura latinoamericana. En ese marco, tanto Cornejo Polar como Mabel Moraña desarrollan, en su propio lenguaje, preguntas por los dispositivos de poder y por las estrategias de resistencia que derivan de las relaciones entre literatura y máquinas sociales planteadas por Deleuze y Guattari, en una perspectiva decolonial. Este será el contenido de la primera parte. En la segunda, quisiera seguir el derrotero de Cornejo Polar en la creación del concepto de 'subjetividad heterogénea', que condensa la experiencia de la migración interna en los países andinos y está presente con especial intensidad lingüística y performativa en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, la última obra de Arguedas.

PALABRAS CLAVE: *Arguedas, Vargas Llosa, Moraña, Cornejo Polar, máquina literaria, máquina social, subjetividad heterogénea.*

ABSTRACT

This article intends to review the approaches of Mabel Moraña and Antonio Cornejo Polar to the paradigmatic cleavage between the figures of José María Arguedas and Mario Vargas Llosa in Latin American culture. Within this framework, both Cornejo Polar and Mabel Moraña develop, in their own language, questions about power devices and resistance strategies derived from relationships between literature and social machines raised by Deleuze and Guattari, from a decolonial perspective. This will be the content of the first part. In the second, it would like to follow Cornejo Polar's path in creating the concept of 'heterogeneous subjectivity', which condenses the experience of internal migration in the Andean countries and is present with particular linguistic and performance intensity in *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, the last work of Arguedas.

KEYWORDS: *Arguedas, Vargas Llosa, Moraña, Cornejo Polar, literary machine, social machine, heterogeneous subjectivity.*

LA INSCRIPCIÓN DE LA LITERATURA EN LA MÁQUINA SOCIAL.
EL CLIVAJE ARGUEDAS/VARGAS LLOSA EN LA MIRADA DE
MABEL MORAÑA Y CORNEJO POLAR

En este artículo, el conjunto de la literatura latinoamericana puede ser considerado como un campo de saber que da cuenta de procesos de subjetivación y formas de vida que se articulan de una manera singular con la máquina social. La máquina social, siguiendo a Deleuze y Guattari, se puede definir sumariamente como el conjunto de instituciones, prácticas y formas de producción que tiene como resultado la producción de mercancías, lenguajes y sujetos (1985, pp. 18 y ss.). La máquina literaria sigue esta definición pero, como en el análisis de Kafka, tiene distintos efectos pragmáticos, entre otros, el de descifrar el Edipo en las distintas relaciones de poder, el de tomar distancia del compromiso matrimonial o el de anunciar el fascismo que ‘tocaba a la puerta’ en la Europa de los años 20s (Deleuze y Guattari, 1978)¹. Ambas máquinas son deseantes pero se colocan en los extremos del plano de expresión, esto es, entre lo molar y lo molecular, entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lengua y acontecimiento. Ahora bien, en el contexto periférico, al seguir el entramado temporal de los textos literarios aparecen otros rasgos y se devela una cierta incongruencia entre máquina social y máquina literaria. En lugar del futuro, la literatura moderna en Latinoamérica se pregunta por la incidencia del pasado en el presente, con lo cual, en muchos casos, en vez de la distancia histórica, los textos literarios muestran

¹ Me permito referir algunas consideraciones metódicas de Deleuze y Guattari sobre la relación entre máquina social y máquina literaria: “Un escritor no es un hombre escritor sino un hombre político, y es un hombre máquina, y es un hombre experimental [...] Una máquina de Kafka está, pues, constituida por contenidos y expresiones formalizados en diferentes grados, así como por materias no formadas que entran en ella, salen de ella y pasan por todos los estados. Entrar en la máquina, salir de la máquina, estar en la máquina, bordearla, acercarse a ella, todo eso también forma parte de la máquina: son los estados de deseo, independientemente de cualquier interpretación” (Deleuze y Guattari, 1978, p. 17).

una extraña cercanía entre lo primitivo / antiguo / comunitario y lo moderno que valdría la pena explorar. Es más fácil suponer que al indigenismo le corresponden técnicas narrativas propias del mito o de la narración oral, y que a la modernidad literaria le corresponden sujetos que expresen sus ideales, su autoconciencia y los dilemas que entraña su forma de vida. Pero ese no es el caso de la literatura latinoamericana, como tampoco el de la literatura india o africana. Al transgredir el axioma del progresismo histórico, las literaturas periféricas problematizan los criterios de emergencia y clausura que rigen en la tradición europea y nos permiten examinar las obras literarias como discursos que deconstruyen la oposición canónica entre lo primitivo y lo moderno, entre lo salvaje y lo civilizado. En lo que sigue veremos cómo al trastocar esa secuencia histórica las obras literarias pueden ser vistas, de una parte, dentro de una perspectiva decolonial de la producción discursiva y, por otro, como procesos de subjetivación conectados a las máquinas sociales. En uno y otro caso, se trata de establecer correlaciones específicas entre la máquina social y la máquina literaria que tengan como horizonte común la pregunta por el sujeto.

Una cuestión de método. En el momento de establecer los criterios arqueológicos de su investigación sobre las formaciones de saber, Foucault reconoce que, a diferencia de los estructuralistas, no está interesado en estudiar las posibilidades formales ofrecidas por un sistema como la lengua. Igual, al abordar los enunciados como el núcleo de esas formaciones, dentro de las cuales incluye a la literatura, no le interesa el análisis lingüístico de los enunciados, “sino el análisis de su coexistencia, de su sucesión, de su funcionamiento mutuo, de su determinación recíproca, de su transformación independiente o correlativa” (Foucault, 1970, p. 48). Esa premisa podría funcionar de manera semejante en el abordaje de los textos literarios, especialmente si el análisis se abre al conjunto enunciativo de la obra del autor: discursos, memorias, ensayos. En lugar de establecer los criterios formales, tropológicos o representativos que los estructuran en torno al texto, la idea es desplazar esos elementos en la exploración pragmática de *lo que*

la obra hace en relación con el conjunto de lo social. Una primera aproximación a esa pragmática es describir el lenguaje literario como una práctica que lleva al plano de expresión determinadas formas de vida y modos de subjetivación. El desplazamiento de la crítica de las estructuras a los modos de subjetivación hace suponer que las reglas de construcción del texto literario coinciden con las del lenguaje mismo, pero ahora ‘lenguaje’ es algo que remite a la máquina social que lo hace posible y no solo a la estructura abstracta de su funcionamiento como sistema lingüístico. Para dar cuenta de ese giro pragmático en el análisis del contraste Arguedas/Vargas Llosa, quisiera tener en cuenta tres criterios que distinguen la literatura menor. Respecto de la lengua, Deleuze y Guattari consideran que una obra de la literatura menor no es la literatura de un idioma menor, “sino la literatura que una minoría hace dentro de una lengua mayor”; en relación con lo político, la literatura menor “hace que cada problema individual se conecte con la política”, abre una suerte de micropolítica para la cual “ todo es político”; y finalmente, en la literatura menor “todo adquiere un valor colectivo”, esto es, que en el plano de expresión priman los enunciados colectivos sobre la cuestión del estilo individual, en la medida en que “la literatura es cosa del pueblo” (Deleuze y Guattari, 1978, pp. 29-30).

En lo que sigue propongo cerrar el campo a las relaciones entre máquina social y máquina literaria en los límites del contrapunteo ético, literario, cultural entre Arguedas/Vargas Llosa, suponiendo que allí se puede establecer más claramente el alcance de los criterios sobre la literatura menor teniendo en mente los ‘modernos’ procesos de subjetivación de las comunidades mestizas e indígenas del Perú. Para Deleuze y Guattari, la literatura opera como una máquina abstracta respecto de la máquina social, pero lo hace a través relatos, figuras, perceptos, afectos, y solo ocasionalmente de conceptos. En este caso, al enfocar el espectro de la ‘obra’ desde los ensayos, las conferencias o incluso las opiniones publicadas, se reducen las referencias a los textos literarios y el peso de lo conceptual se vuelve más relevante. En ese sentido, ambas lite-

raturas pueden ser consideradas como formas de pensamiento y como formaciones específicas de saber. En realidad, mucho de este trabajo ya ha sido publicado. Por ello, tomo desarrollos teóricos y conceptuales de Antonio Cornejo Polar y Mabel Moraña, cuyos trabajos remiten a la oposición Arguedas/Vargas Llosa, pero también porque desarrollan en su propio lenguaje las preguntas por los dispositivos de poder, por las estrategias de resistencia y por las relaciones entre literatura y máquinas sociales en una perspectiva cercana a la de Deleuze y Guattari. Más aún, Cornejo Polar y Moraña, además de consolidar la teoría decolonial en el campo literario, han sabido llevar los textos de los autores en disputa a una dimensión que replantea las relaciones entre filosofía política y crítica literaria en nuestro medio. Este será el contenido de la primera parte. En la segunda, espero mostrar cómo de la disputa inicial se desprenden conceptos que derivan de los textos literarios. En particular, seguir el derrotero de Cornejo Polar en la creación del concepto de ‘subjetividad heterogénea’, que condensa la experiencia de la migración interna en los países andinos y está presente con especial intensidad lingüística y performativa en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, la última obra de Arguedas.

“DILEMAS Y ENSAMBLAJES”²

La relación de Vargas Llosa y Arguedas con la sociedad peruana es paradigmática de una división que tiene efectos literarios, culturales, políticos y personales. Eso significa que las máquinas literarias de los dos escritores han tenido efectos que trascienden lo puramente creativo y movilizan la máquina social en muchos aspectos. Para desentrañar esa relación en toda su complejidad, Mabel Moraña (2013) ha establecido una partición binaria de tópicos en los que se expresa esa división: “tradición-modernidad, quechua-español, local-global, socialismo-neoliberalismo, deseo-

² El subtítulo replica el título del libro de Mabel Moraña (2013): *Arguedas-Vargas Llosa. Dilemas y ensamblajes*.

razón instrumental, occidentalismo-saberes locales, identidad-otredad” (p. 14). La idea de Moraña es traslapar la secuencia de tales binarismos con la lógica del *double bind*, esto es, como una disyuntiva que plantea caminos distintos para la acción y/o el pensamiento, pero mezcladas de tal modo “que la elección total de una de ellas se hace imposible por las imposiciones que plantea la dirección contraria” (p. 14). De esa manera, lo que parecía una simple elección se mantiene como dilema irresoluble y lleva al sujeto que la experimenta a “fragmentar su mundo y disociar la conciencia que lo percibe” (p. 17).

Hay, sin embargo, algo impreciso en la manera que se plantea el problema, algo que lo hace ver más sofisticado de lo que es. Si bien la promesa de Moraña se cumple en cuanto a abordar a Arguedas y Vargas Llosa desde la modernidad como “matriz iniciatoria” reconocida históricamente como tal en la región andina (p. 22), por varias razones, que trataremos de aclarar, lo que sucede es una afirmación rotunda de la figura de Arguedas frente a la de Vargas Llosa. Así, el nudo borromeo del *double bind* dilemático se deshace desde el comienzo. Esto no disminuye el interés del texto, pleno de matices agudos y nuevas perspectivas del problema, pero muestra que la lógica de la discusión es más disyuntiva que paradójica o deconstructiva. Lo que realmente hace Moraña es anatemizar sucintamente a Vargas Llosa, y ponerse en la tarea de reivindicar el lugar de Arguedas en la literatura latinoamericana, a fin de sacarlo del lugar común de la etnografía, el folklor y el costumbrismo —o del juicio que lo considera “como un portador melancólico y derrotista de la historia indígena”, lo cual, a su juicio, ha llevado la obra de Arguedas a circular por canales diferentes a los de los grandes narradores del *boom* sin lograr un reconocimiento claro como autor universal (p. 43).

La tesis es que la lectura crítica que Vargas Llosa hizo sobre Arguedas en *La utopía arcaica* contribuyó a cimentar esa visión. Moraña considera que se trata de una lectura distorsionada por su patente rivalidad en el mundo de las letras peruanas, dentro del cual fungen como los paradigmas del “narrador indigenista” y el

del “escritor estrella”. En fin, que los argumentos éticos, estéticos, ideológicos que ostenta Vargas Llosa son la manera de encubrir una rivalidad menos filantrópica.³ Aun así, y con la certeza de que el *double bind* podría ofrecer un diálogo más productivo entre los autores en pugna, quisiera dejar constancia de una de las valoraciones más generosas que Vargas Llosa hiciera sobre Arguedas, acordes con el romanticismo estético de su rival:

Pero, con ayuda de la imaginación y del idioma, debido a la alquimia inevitable que realizan esas pasiones, frustraciones, ambiciones y rencores que intervienen en la tarea creadora, cuando un escritor, como lo hacía Arguedas, *escribe con todo su ser*, la realidad que fue materia prima se transformó en su ficción en algo distinto del modelo. Esta infidelidad muestra que fue un escritor original, que dio algo al mundo antes de que él lo inventara. (1996, p. 104)

Ahora bien, lo que le interesa a Moraña justamente es salir del ámbito de las valoraciones para entrar en el terreno de los diagnósticos sociales y las teorizaciones, resituando la discusión en otra dimensión. De una parte, entiende la obra de Arguedas como una “intervención simbólica en la modernidad capitalista” y, por tanto, más allá de los textos de corte regional y documental, adquiere una dimensión transnacional que “reinscribe su escritura en el canon literario” (Moraña, 2013, p. 26). De la otra, ubica a Vargas Llosa dentro de la tradición del letrado criollo que desde tiempos coloniales se sustenta en el poder de la palabra “como mecanismo de legitimación personal y como plataforma de lanzamiento público”, pero igual, lo reconoce como un intelectual paradigmático capaz de insertarse en la modernidad periférica de América Latina. Esa valoración no le impide vincular la calidad

³ En ese punto, la posición de Arguedas es directa, ajena al pragmatismo y consecuente hasta el final: “Escribimos por amor, por goce y por necesidad, no por oficio. Yo vivo para escribir [...] ¿no es natural que nos iritemos cuando alguien proclama que la profesionalización del novelista es un signo de progreso, de mayor perfección?” (Arguedas, 1992, p. 16).

literaria con su efecto comercial y su alcance mediático: “su narrativa se afina en el manejo hábil del lenguaje literario desde el encuadre lujoso y comercializado del *boom* que lo convierte tempranamente en la súper estrella de la canonicidad literaria andina” (2013, p. 26). El resto es previsible y esquemático, aunque no inexacto. Toda la obra de Vargas Llosa queda encuadrada en categorías que denigran de la pureza del oficio literario por su condición de mercancía exportable, lo que las convierte en subterfugios para negociar lo ‘local’ en el mercado transnacional del capital simbólico, una suerte de peaje literario que la cultura latinoamericana pagaría para entrar en el occidentalismo.

A mi juicio, la obra de Vargas Llosa no se agota en esa intencionalidad prefabricada del éxito. Resulta muy forzado reducir su obra a marcadores de éxito creativo que finalmente comparte con otros tantos escritores que no son afectados en su credibilidad por esa circunstancia. Sin embargo, es cierto que la perspectiva de Vargas Llosa adolece de esa complicidad con el artefacto literario como producto económico que afecta su lectura de otros autores. En el caso del texto sobre Arguedas, es notorio el intento de vincular lo que él llama el ‘fracaso’ de algunas obras de Arguedas a la dificultad para disociar el trabajo literario “de la eficacia política del texto” (Vargas Llosa, 1996, p. 22). Y, siguiendo a Gide, añade un eslogan que va a ser clave en la discusión: *los buenos sentimientos no suelen generar buena literatura*. La primacía del sentimiento provinciano en Arguedas habría impregnado su concepción de la escritura y del lugar propio como escritor:

el hipersensible, el artista que prevalecía en él sobre el intelectual y el ideólogo, el atormentado, el provinciano medio extraviado en el mundo moderno del cálculo y la eficacia, el escritor solo a medias reconocido y aturdido con la reciente eclosión de una literatura moderna, internacional y cosmopolita, [...] de la que se sentía indebidamente marginado. (Vargas Llosa, 1996, p. 41)

En la pluma de Vargas Llosa, Arguedas se convierte en el agente de un proyecto “románticamente definido en torno a un claro oscuro de dolor y lirismo, exaltación y melancolía, donde

poética y autobiografía se contaminan y sustentan mutuamente” (Moraña, 2013, p. 53). En esa glosa de lo dicho sobre el otro, Moraña devela la forma en que Vargas Llosa tiende a sobreinterpretar los sentimientos de Arguedas, transformándolo en la imagen de un escritor reactivo a la vida moderna, condenado a vivir el pasado rural como una condición irremediable, ajeno a la vida ciudadana..., en palabras de Vargas Llosa (1996), un escritor “inmerso en los ritmos y secretos de la naturaleza y al mismo tiempo receloso y propenso a sentirse despreciado por esa condición por parte de los ciudadanos” (p.42). El asunto es que la emoción adquiere una potencia política en la escritura. En ese sentido, la otra cara del pensador anclado en la tradición mítica y en el pensamiento mágico, aparentemente “incapaz de superar una visión subjetiva, victimizada y conservadora de la historia y de la cultura peruana”, descubre un lenguaje que “rompe el silencio que era ya casi que connatural a la identidad andina, tal como esta fue definida y administrada desde los aparatos públicos e ideológicos de la república” (Moraña, 2013, p.54).

En realidad, tanto Vargas Llosa como Moraña tienen razón, como tienen razón los peruanos que apuestan a uno u otro paradigma identitario. Pero no es suficiente tener razón. Justo por eso, habría que llevar la discusión sobre los afectos a otro plano. La estrategia de Moraña es evitar una discusión que se centre en los sentimientos de Arguedas o en las técnicas literarias, buscando una salida al horizonte hermenéutico de la crítica literaria. Al desestimar las lecturas psicológicas y psicoanalizantes de Vargas Llosa, invierte el sentido del sentimiento resaltando en Arguedas “un intachable lirismo en que se sublima la experiencia en discurso, en dolor y poesía”, con lo cual el atribuido sentimentalismo de Arguedas adquiere una dimensión política, en cuanto “testimonia los crímenes del colonialismo y de la república criolla”, además de la transformación de sus personajes en el presente histórico, en cuanto anticipa “la identificación con el subalterno, la experiencia de la migración, el translingüismo, la biculturalidad, el experimentalismo estético, la sensibilidad exacerbada, el vitalis-

mo, la experiencia de la naturaleza, la apertura hacia lo mítico, lo mágico y lo popular”, todo lo cual, remata Moraña, “podría ser visto como un núcleo irreconocible de posmodernidad” (p. 24).

Por el contrario, su empatía con Vargas Llosa y con su obra parece escasa. Para ella, Vargas Llosa como escritor “convierte en términos literarios el frescor aún vibrante de las antiguas culturas sin llegar a percibir las como parte de la contemporaneidad” (Moraña, 2013, p. 33). En términos decoloniales, la literatura de Vargas Llosa ignora o deja en segundo plano los valores y las prácticas de los grupos indígenas y resalta las de los sectores criollos y mestizos, con lo cual apuesta por la típica visión nacionalista y se torna “incapaz de percibir una modernidad popular, alternativa y heterogénea” (p. 33). El juicio estrictamente literario es aún más radical, y anuncia, por contraste, una lectura que apela a la vitalidad de lo arcaico:

Vargas Llosa se enfrenta a la cultura indígena como quien visita una ruina, tratando de extraer rendimiento estético de algo que es a la vez testimonio de lo que es y de lo que está dejando de ser, que existe casi por ausencia, ofreciendo el espectáculo de su progresiva e inevitable desaparición. (Moraña, 2013, p. 33)

En esa línea, Moraña está de acuerdo con las críticas que en su momento Cornejo Polar le hiciera a Vargas Llosa a propósito de la lectura de *La guerra del fin del mundo*. El argumento es semejante. Cornejo Polar valora la capacidad de Vargas Llosa como componedor de relatos exitosos, pero lo que parecía una virtud se convierte en un interés simulado por las antiguas culturas. El resultado es una narrativa segmentada internamente que termina por saturar los personajes y los espacios con la oposición “mecánica” entre primitivismo y modernidad. A juicio de Cornejo (2013b), al sobrevalorar el azar como “visión del mundo”, Vargas Llosa pone en riesgo la verosimilitud del relato y “el sinsentido que impregna toda la historia de Canudos parece ser absoluto” (p. 351). Para un lector moderno resulta incomprensible el primitivismo radical de los campesinos, “mientras que para los Canudos la república es

asimismo incomprensible por plasmar la irracionalidad del Mal y el Demonio”, replanteando de forma anacrónica y visceral la típica oposición de ‘nuestra’ filosofía política entre civilización y barbarie (Cornejo, 2013b, pp. 352-353). Así, la tendencia a poner en primer plano los recursos técnico-formales termina por “sustituir el desorden incomprensible de la realidad por el cuidadoso orden artístico”, como si la concepción formal pudiera neutralizar los elementos caóticos e imperfectos del mundo, haciendo de la asepsia literaria la “esencia del programa creativo” (Cornejo, 2013b, pp. 352-353).

Al criticar la versatilidad formal de Vargas Llosa, Moraña y Cornejo resaltan lo que en Arguedas va más allá de la ‘composición’, y colocan en primer plano el *compromiso biopolítico* que trasciende su literatura. Ese ‘más allá’ no es un regreso a la literatura comprometida, sino una deconstrucción de la oposición entre forma (literaria) y emoción (política) que los autoriza a tomar distancia del oficio crítico centrado en la obra *para ocuparse de lo que la obra hace respecto de las formas de vida en las cuales se inscribe*. Al inscribir directamente la obra en la máquina social y en las formas de vida, la Moraña poscolonial logra resituar el legado de Arguedas en el presente. De una parte, respecto del pasado, ve en Arguedas al crítico de la modernidad, tal como ha sido proyectada por “los imaginarios republicanos en América Latina”; de otra, hacia futuro, utiliza la obra de Arguedas para avizorar nuevos ordenamientos del espacio-tiempo (pos)moderno, así como “formas inéditas de construcción y de abstracción identitarias, nuevas modalidades de elaboración del saber y trasiegos interculturales que desestabilizan lo social y vacían lo político de sus significados y de sus mecanismos conocidos” (Moraña, 2013, p. 25). En esa línea extraña y extemporánea, resulta sugerente la idea según la cual Arguedas habría abierto para la teoría crítica periférica “los temas de la subalternidad, el multiculturalismo y los movimientos sociales” (p. 49).

Un punto clave de la divergencia concierne el problema de las lenguas literarias. En lugar de buscar en el estilo la lengua por crear, que coloca a Vargas Llosa en una posición “exógena y privilegiada” respecto de las lenguas originarias y del drama de

la interculturalidad peruana, Arguedas narra desde una singular experiencia vital de la lengua quechua que Moraña asocia a “la esperanza de la emancipación y la justicia social” (2013, p. 51). Al enraizar su obra en las lenguas indígenas, Arguedas afirma la identidad de las comunidades y propicia una vuelta al pasado precolombino con otra mirada política y cultural. Curiosamente, ya en el texto crítico de Vargas Llosa sobre Arguedas: *La utopía arcaica*, esa devoción por la lengua quechua es interpretada como una apuesta por la utopía. La cuestión es cómo leer hoy este término tan cargado semánticamente en su momento como un compuesto de “conservadurismo y socialismo”; y si es plausible deducir de la disyuntiva arguediana entre arcaísmo y modernidad el fracaso de muchos de sus proyectos literarios. Es verdad que hoy nos parece obvia la lucha por conservar la lengua, el territorio, la naturaleza de las comunidades indígenas, todas versiones de lo arcaico en la mentalidad liberal, pero es verdad que también está vigente la posición de Vargas Llosa según la cual lo primitivo es “sinónimo de retraso, ignorancia e irracionalidad”, no solo en relación con la modernidad occidental sino también respecto de su integración al mercado y a los objetivos del desarrollo (Moraña, 2013, p. 53). En este punto, la discusión política se convierte en una disyunción civilizatoria que apunta a la abolición/cuidado global de las lenguas, las culturas y las formas de vida no modernas.

Por lo demás, es interesante la forma como Vargas Llosa intenta revertir la discusión civilizatoria en una pregunta más profunda a nivel literario. La idea es diferenciar la literatura de otros discursos, para adjudicarle a lo literario un tipo de “insumisión congénita” que “irrumpe contra todo dogma y exclusivismo lógico en la interpretación de la vida”, desbordando los ideales de transformación de las estructuras sociales, ya que al final es la literatura misma la que se convierte en *una contradicción viviente, sistemática, inevitable de lo existente* (Vargas Llosa, 1996, p. 23). En realidad, se trata de una discusión heredada sobre la función de la literatura, en la que Vargas Llosa toma partido por Flaubert contra Sartre. Es también un dilema conocido entre ficción y verdad, en-

tre mi mesis e invención, que Vargas Llosa (1966) intenta resolver a favor de la forma literaria, como si el alcance del “conocimiento social” que ofrece la literatura fuese por sí mismo una invitación a la acción política que desnaturaliza el compromiso del escritor (p. 27). Curiosamente, hoy es normal que la publicidad de los textos literarios haga eco de toda clase de activismos, sin que eso opaque su calidad como texto literario, lo contrario. En este caso, la crítica no acusa solamente el *compromiso* con el pasado indígena, sino la multiplicidad de registros discursivos con que Arguedas irrumpe en la cultura letrada de los años sesenta del Perú.⁴ De hecho, tanto Arguedas como Vargas Llosa intercalan con el relato otros géneros discursivos que enriquecen la novela —referencias etnográficas, análisis del comportamiento social, traducciones de relatos indígenas— y precisan algunas de las discusiones de época. Esa sería otra investigación.

Por ahora, con la idea de seguir el dilema que Moraña propone, pero a continuación abandona, quisiera problematizar las nociones que Vargas Llosa esgrime en torno a la idea de *progreso*, entendida como un lugar común que ha contribuido a la popularización de sus ideas y a la pertinencia de su pensamiento en la reciente historia latinoamericana. Buena parte de las discusiones sobre el progreso como problema teórico en la zona andina de Latinoamérica se podrían remitir a las conversaciones entre Mascarita (el protagonista y posible alter ego de Arguedas) y el narrador (el ‘yo’ que corresponde al propio autor en *El hablador*), a través de las cuales afloran las diferencias y las reticencias teóricas de Vargas Llosa con el marxismo indigenista que permea buena parte de la producción intelectual del Perú en los años cincuenta. Lo sintomático es que si bien el personaje-narrador

⁴ Este tipo de dilemas se encuentran formulados de manera brillante y paradójica en el texto de Derrida (1997) *El monolingüismo del otro*, dedicado a aclarar su propia indecibilidad entre la lengua de origen (el árabe) y la lengua de acogida (el francés); además de las preguntas que surgen desde una perspectiva decolonial cuando hablamos en una lengua (mayor) que no es la nuestra (menor).

ironiza sobre teorías y conceptos, no plantea discusiones de fondo sobre ellos. Para ello, sería importante restituir el trabajo de las ciencias sociales que desde comienzo del siglo XX venían pensando el problema del indio en términos de relaciones sociales de producción. No para resolver los problemas, sino para describir modos de producción que, si bien estuvieron articulados a la colonización hispana, gozan de una autonomía parcial de las relaciones ‘internas’ de producción, las cuales no terminan de disolverse por obra del mercado capitalista. Seguramente en la imposibilidad de dar cuenta de esa sustracción de los sujetos de la producción cabe el reproche de Vargas Llosa (1987) a entenderlo todo “como parte del problema general derivado de la estructura clasista de la sociedad peruana” (p. 76), pero no es difícil adjudicarle a él mismo la tendencia a mirar el futuro de las distintas formaciones sociales en el horizonte del (neo)liberalismo. Desde luego, hay diferencias en la interpretación de los modos coloniales de producción, pero lo importante es la diferencia que marcan las colectividades en la medida en que entienden el trabajo como vida en común, eso que el propio Vargas Llosa llama “el sentido solidario y humano en las relaciones sociales”. El problema no es que Arguedas haya cifrado en esa experiencia el futuro utópico del Perú, sino que en esas formas de vida está activo un deseo colectivo que impide la adopción homogénea de la modernidad, del capital y del liberalismo.

En ese contexto, el progreso no termina de llegar, y aunque es posible que muchas comunidades andinas y de selva no desaparezcan, es muy probable que tengan que modernizarse y conservar sus tradiciones y sus costumbres en el horizonte de una integración gradual a las culturas nacionales. La segunda aproximación tiene que ver con la lectura que Vargas Llosa hace de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, libro testamento dedicado a comprender el encuentro entre la sierra y la costa, los dos polos antagónicos de la cultura peruana. El juicio, en este caso, resulta más ecuánime y conciliador, básicamente porque califica a Arguedas de indigenista y no de marxista, esto es, supone que Arguedas no pensó que “el

progreso entendido en términos económicos fuera una solución para el problema del indio” (Vargas Llosa, 1996, p. 45). A cambio, resalta el tono de apocalipsis con que Arguedas describe la absorción de los indígenas serranos por la máquina industrial del guano y la anchoveta. Sin embargo, es más agudo cuando descubre cómo la esencia del sistema industrial es descrito por la novela —con todo lo que implica de explotación indiscriminada de la Naturaleza, hábitos de trabajo inhumanos y relaciones intratables lingüística-mente entre los habitantes de Chimbote— con los términos y las “connotaciones metafísicas y teológicas” del Mal, de modo que “la noción misma de desarrollo, de modernización, de adelanto tecnológico, es exorcizada en el libro” (p. 46). Para Vargas Llosa, y en eso tiene razón, en ese rechazo estaba en juego la intuición de que la sociedad industrial en emergencia solo podía surgir de “las cenizas de esa sociedad arcaica, rural, tradicional, mágica (folclórica en el sentido mejor de la palabra), en la que Arguedas veía lo mejor del Perú” (p. 46). Y si bien acierta en señalar la indecibilidad política del diagnóstico en la propia novela, se equivoca en cuanto es ahora que la confusión de Arguedas y su temor tanatológico a la muerte de la cultura indígena por el progreso económico han venido a iluminar la política por venir.

LA HETEROGENEIDAD DEL SUJETO —Y DE LAS MÁQUINAS SOCIALES

El marxismo indigenista planteó genuinos problemas que no terminaron de ser resueltos ni en la teoría en la historia, aunque sigan presentes en su irresolución: el dilema entre raza y clase; la indefinición del modo de producción asiático; la jerarquía entre Estado y Comunidad; el destino de una revolución cuya vanguardia no es la clase obrera, entre otros. Por eso mismo, un posmarxista como Cornejo Polar puede activar las viejas discusiones en un horizonte distinto que sería el del sujeto y el de los procesos de subjetivación; y en cierto modo responder desde Arguedas las preguntas que Vargas Llosa se hacía desde el rechazo radical del marxismo. Ese rechazo se convierte en una idealización del individualismo que

termina por estigmatizar las nociones de pueblo, clase y sujeto social, como si se tratara de totalidades indiferenciadas en sí y entre sí. Todo el trabajo de Cornejo Polar, en cierto sentido, es una respuesta a esa pretensión totalizadora, con el fin de elaborar teóricamente la alternativa de un “sujeto complejo, disperso y múltiple”, el cual responde más claramente a “la hibridez, el abigarramiento, la heterogeneidad” de nuestras sociedades que el binarismo entre individualidad y totalidad que define al sujeto moderno (Cornejo, 2013b, pp. 86-89). Lo interesante es que, en lugar de recurrir a la teoría, Cornejo Polar encuentra en la obra de Arguedas procesos de abstracción que permiten comprender esa heterogeneidad desde la aldea andina hasta la sociedad global, en una secuencia de composiciones internas que han hecho más complejo el análisis de la nacionalidad a partir de procesos de “ampliación del mundo representado” (p.191). Al localizar radicalmente el análisis, se abre otra lectura de la composición de lo nacional y lo global, y una forma de entender la articulación de lo nacional con lo universal en la que entran en juego los diversos componentes de la “pluralidad nacional” (Cornejo, 2013b, p. 195).

Para Cornejo Polar, la narrativa de Arguedas define su plano de inmanencia a partir del mundo indígena, pero poco a poco va estableciendo un plano de composición desde el que ese mundo, con todos sus conflictos, se hace inexplicable “si se prescinde de (su) inserción en el conjunto de la sociedad peruana” (2013b, p. 397).

Al tener como referente la obra literaria, tanto en la descripción de las formaciones sociales como de los procesos de subjetivación, Cornejo se obliga a partir de la duplicidad del bilingüismo constitutivo de la región andina, y a trabajar con el plano expresivo y no solo representativo o puramente lingüístico del lenguaje. Al fin y al cabo, esa era la consigna indeclinable del propio Arguedas: seguir haciendo novelas de indios que comprometieran el ámbito y la (re)definición de lo nacional a partir de la cultura. El resultado es una descripción fenomenológica de las comunidades como si se tratara de una experiencia singular de esas pluralidades y de su totalización (im)posible.

En ese sentido, recuerda Cornejo, el espacio de *Los ríos profundos* ya sugiere una disputa a varias voces que no se resuelve desde lo etno-biológico, "creando un intervínculo sin totalización, abierto, inestable y poroso" donde no tiene sentido evocar como principio la identidad nacional o suponer de antemano la homogeneidad del cuerpo social (Cornejo, 2013b, pp. 316-317). Igual sucede con *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, donde el Perú aparece como un "hervidero de desconcertados hombres de fragmentadas culturas", inmersos en la máquina del capitalismo transnacional, y a partir de la cual Arguedas hace una historia subjetiva del presente, con todos sus desgarramientos, equívocos y develaciones, "en un riguroso contrapunto de ideales y realidad concreta" (Cornejo, 2013b, p. 398).

Esa doble renuncia, a la homogeneidad social y a la noción de nación como un principio compartido, es crucial en el plano del lenguaje. Los distintos registros discursivos —que van de la narración y la descripción del hervidero, que es el capitalismo periférico, hasta la proliferación monológica del discurso, pasando por la autobiografía lacerante del propio Arguedas— tienen la función de poner en primer plano "las avistables diferencias que separan y contraponen a los varios universos socioculturales, y en los muchos ritmos históricos que coexisten y se solapan, inclusive dentro de los espacios nacionales" (Cornejo, 2013a, p. 77). La producción indiscernible de lenguajes, procesos culturales y mercancías en "ebullición" es también una torsión epistémica por la cual el sentido común unificado y el sujeto que lo enuncia son desbordados por una "radical heterogeneización del sujeto y del discurso" (Cornejo, 2013a, p. 77). En términos literarios, eso significa subvertir la estructura novelesca con formas narrativas y tropológicas propias del mito, la canción o el relato popular provenientes de mundo quechua, pero también del discurso justiciero de raigambre bíblica, que terminan por emitir "un discurso descentrado, proliferante y desparramado" (Cornejo, 2013b, p. 308).

En *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, la ciudad de Chimbote se convierte rápidamente "en un laberinto múltiple atosigado por hombres de todas las latitudes y de todas las razas" que afanosa-

mente buscan comprender las normas del remolino en que entran y salen para pescar la fortuna de los sueños (Cornejo Polar, 2006, p. 170). El sueño es sencillo: todo, desde la justicia hasta las mujeres se puede conseguir con dinero. Cornejo enfoca este universo desde el punto de vista multicultural, pero igual para el análisis se podrían multiplicar los conceptos de la teoría crítica y/o de la deconstrucción —*alienación, apropiación, ipseidad, casa propia, lugar del sujeto* (Derrida, 1997, p. 99)— abriendo varias líneas de problematización. El de *casa propia* es muy preciso para el migrante, pero a su vez exige una reconstrucción del colonialismo interno por el cual las masas de indios son extraídas de su propio territorio ancestral. Los de *apropiación* y *lugar del sujeto* dejan entrever las exapropiaciones que los sujetos sufren de su propio pasado, de sus espacios originarios, de sus afectos, de su lengua, de modo que el vacío que deja ese movimiento es justo lo que hace del *lugar del sujeto* un espacio vacío, una incapacidad de autorreferencia que se suple por la ansiedad de la identidad futura, por la promesa de lo que ‘puede llegar a su hervor’ para el éxito de cada sujeto. Esa serie de exapropiaciones se condensa en el lenguaje. De repente, es como si la ansiedad de la posesión de algo hiciera imposible el uso de los pronombres y los adjetivos posesivos. La condición de caos, alienación y servidumbre ‘obrera’ intensifica las dificultades de sobrevivir en una lengua extraña, frente a lo cual solo queda apropiarse de la lengua del amo, aunque sea en sus retazos semióticos más obvios.

Al final, son los conceptos de *ipseidad* y *alienación* los que atraen toda la carga explicativa. El primero porque permite entender cómo los sujetos parecen condenados a recrear su propio yo como un reflejo del caos que los envuelve y los destina sin remedio. El *yo* de los sujetos postcoloniales, en las condiciones de la producción industrial de las ciudades ‘nuevas’ se forma desde un inicio como “un trastorno de la identidad”, esa es la condición de su constitución. Decir *yo*, hacerse cargo del *yo* como tal, se desplaza desde la pregunta por los procesos de ipseidad preegológica hacia una *situación* inhallable, que siempre remite a otra parte, a otra cosa, a otra lengua, al otro en general (Derrida, 1997, pp. 46-47). En ese

desplazamiento se sitúa la experiencia *insituable* de la lengua, de la lengua imposible, a pesar de la proliferación de la palabra. Del ejercicio reflejo del yo respecto de la lengua como espacio —inhabitable— del nosotros ya no queda claramente un yo que aglutine, que pueda discernir lo que es composable con su propia identidad. Es el estado esquizo en su mayor intensidad. Por eso, siendo el más problemático de todos, alienación es el concepto que aglutina a los demás, tanto en su variante económica, marxista, de perder algo esencial que se pone en circulación sin retorno a causa *de* la producción, y *en* la producción, como en la proliferación de voces, identidades, acciones, respuestas, promesas que lo llevan a un estado de alienación mental. Paradójicamente, sumergidos en el caos cotidiano, algunos personajes de Arguedas son extremadamente lúcidos, como si el borde de la locura los dotara de una singular capacidad para ‘decir verdad’. Sigamos en su homilía al Loco Moncada, uno de los personajes emblemáticos de esa condición:

El loco terminó de tomar la sopa. Volvió a cuadrarse frente a la calavera; hizo una reverencia, levantó el sombrero que estaba sobre la mesa, le arregló cuidadosamente las alas, se lo puso, muy al estilo de los jóvenes ‘coléricos’, y salió a paso largo, con el cuerpo alzado, tenso de furores y majestuosidad [...] Esa noche el compadre Moncada no volvió al Totoral. Predicó con furia en la calle Bolognesi, de esquina a esquina, dando pasos largos, imponentes [...] “Unos se emborrachan para devorar sangre humana caliente-inocente, ¡lo juro yo! Emborrachan primero a sus víctimas. Como a pavos de pascua florida, estrella matutina que brota de mi diente mayor, de este, de este colmillo que tengo, el único. Porque el otro se lo comió Braschi en un banquete de ballenas. ¡Amigos, caballeros y caballos, Chimbote-Perú-Sudamérica, borrachos extranjeros! Yo, el único, estrella libre de los cielos océanos. Tú, Mohana, borracho tú, Belaúnde, Presidente, borracho; tú, pescadores borrachos, borrachitos que la ballena cierne con sus barbas antes de banquetearse los [...] llevan cadáveres al hospital de la caleta, parturientas jovencitas borrachitas, a la clínica de la caridad prelatura, ancianos borrachos al asilo prelatura. Todos, sin astros, sin pulmón-carbón, orinando negro... (Arguedas, 1987, p. 120)

En medio de ese *campo* de producción de las nuevas urbes donde la anomia es regla, resistir es encontrar cada vez el espacio para decir, y sobre todo para decir yo, para decírselo a sí mismo, lo cual es ya un acontecimiento. Si el personaje se instala allí, justo por su lucidez, como Moncada, será entonces tachado de loco, pero en adelante tendrá el respeto de ser el que se ha apropiado de la lengua del otro; y de allí en adelante, de los oficios, de las creencias, de los secretos de la acumulación, de los privilegios del gasto y del consumo. En ese sentido, para reconocer el paisaje sociolingüístico de Chimbote, donde se realiza el diagnóstico de Arguedas, el método no es replicar los hechos, sino proceder a una doble escisión: (i) entre los hechos y el lenguaje de esa heterogeneidad de sujetos y (ii) entre los procesos de planificación y acumulación y los de extracción y producción. Así como en el centro del sistema mundo las diferencias de clase y raza siguen siendo “lo común del encuentro metropolitano, del mestizaje continuo y creativo, del cruce de culturas y de vidas” (Negri, 2009, p. 181), en las periferias que emergen al mercado global desde los años sesenta, lo común es la intensificación del racismo por la vía de la precarización de los sujetos en los procesos de proletarianización intensa del flujo de migrantes internos. Para el escritor no se trata entonces de constatar cómo la burguesía emergente en la periferia puede beneficiar las tasas de empleo planificadas desde el centro, sino de registrar literariamente la desterritorialización intensa de la mano de obra, en un flujo heteróclito que abandona la hacienda y la vida comunitaria para instalarse en las nuevas ciudades. El que esa población flotante pueda medrar del capital circulante no resuelve la pregunta por los entornos, los hábitos, los modos de vida que son abandonados para participar de la disciplina laboral, el desarraigo y el caos vital de la producción en masa. En síntesis, la novela

no solo representa la realidad peruana sino las contradicciones medulares de su historicidad: su desmembrada constitución sociocultural, donde convergen varios sistemas culturales,

con sus respectivas lenguas, y distintos modos de producción, débilmente integrados, dentro de un lento y traumático proceso de homogenización capitalista. (Cornejo 2013b, p. 399).

Una manera de simplificar el problema es enfocarlo como un proceso de adaptación necesario de la periferia a la economía mundial. Pero la promesa que se sigue de allí —crear individuos autónomos, prósperos, propietarios y educados en un plano de igualdad y homogeneidad modernizante— adelanta demasiadas soluciones en el punto de llegada que no dan cuenta de las condiciones iniciales del proceso. Esto sucede, en parte, por la costumbre de asociar la promesa de individualidad moderna con la de singularidad. En la medida en que parte de otro presupuesto, según el cual “las singularidades son preindividuales”, para Deleuze (1989), la idea no es partir del individuo sino del mundo expresado, de su composibilidad, con el fin de examinar las formas de individuación como “singularidades según reglas de convergencia y de divergencia” del *más de uno* (p. 126), y no a una lógica de la individuación que se exprese tautológicamente en la individualidad. En un *medium* sincrético como el de Chimbote, eso supone establecer criterios de composibilidad entre lo originario y lo moderno, entre lo rural y lo industrial, entre la lengua familiar y la lengua de acogida, entre los cuerpos colectivos y los cuerpos individuados, entre los flujos deseantes que corren en una u otra dirección, en un *continuum* de composibles en permanente transformación. Ese es el fondo impersonal de los procesos de subjetivación que hace posible las singularidades grupales, colectivas, acontecimentales, que se expresan en cada individuo pero no se reducen a la conciencia personal de ‘mi condición’. La obra de Arguedas es, en ese sentido, un ejercicio de transculturación, pero su riqueza no es solo literaria y cultural, sino clínica, en la medida en que avanza un diagnóstico social que no se resuelve por la traducción del texto literario al discurso del científico social. Se trata, más bien, de la inscripción de la novela como género moderno en un espacio social inconmensurable con la modernidad occidental, con lo cual el resultado es una serie de

prolíficas tensiones que traducen literariamente el intento de describir formas sociales y procesos de subjetivación que no son todavía modernos y que ya no son originarios. En ese clivaje identitario, la obra de Arguedas opera como una escritura en devenir que despliega los signos, las narraciones, los conflictos, los planos de composición, las relaciones de dominación “de una modernización desigual, abrumadoramente desacompañada, que no puede menos que producir una nueva y más incisiva forma de heterogeneidad” (Cornejo, 2013b, p. 307).

Decimos que nuestras sociedades tienen un rango de planificación cada vez mayor que hace viable la articulación de las multitudes a las máquinas técnicas, a los entornos urbanos y a las instituciones, pero eso no es suficiente como argumento. O mejor, esa descripción no da cuenta de las máquinas de abstracción que trabajan en relación con el margen de incertidumbre que surge cuando una población en masa abandona sus formas de vida en común para articularse a las nuevas máquinas productivas y a los nuevos modelos de individuación. Al recurrir a la literatura, lo que parecía una tensión entre caos y sistema, permite tomar la distancia del conjunto del proceso en su abstracción y, a la vez, mostrar el carácter inconsciente de su funcionamiento. Incluso, si tuviéramos una descripción minuciosa del flujo de migrantes, del comercio, del consumo, de las formas de ocupación espacial que caracterizan el centro urbano, la literatura logra hacer visible lo no visible, esto es, los grados de *ebullición* con que se expresan los procesos de subjetivación que, decantados por el *habitus*, servirán de singularidades preindividuales para los recién llegados. La virtud del lenguaje de Arguedas en su última novela es expresar ese *maremágnum* desde lo que los sujetos experimentan consigo mismos como máquinas deseantes en un plano de disociación dramática: entre el ser apéndice de las máquinas técnicas y la improbable sobredecodificación en “común” de los códigos sociales.

En una perspectiva más amplia, que incluye lo político, lo productivo y los procesos de subjetivación, Luis Tapia ha sugerido el concepto de *sociedad abigarrada* para mostrar cómo en las

sociedades latinoamericanas persiste la superposición de diferentes formas productivas y de organización social junto con “diferentes formas de autogobierno o estructuras de autoridad”, normalmente sin vínculos orgánicos al conjunto de territorio o a un gobierno central, lo que termina por generar, por un lado, un “estado aparente”, y por otro, “formas de autogobierno heterogéneas y desconectadas del estado-nación” que pueden ser pensadas en un “estado multisocietal articulado”, sin desconocer que el abigarramiento señala también su desarticulación.⁵ Si bien Cornejo Polar no se interesa por el Estado como plano de composición de la multiplicidad abigarrada, llega a una conclusión semejante. Esto es, que en la medida en que dejemos entre paréntesis “el equívoco del mestizaje generalizado y homogenizante” promovido como política de Estado, podemos reconocer la heterogeneidad como la condición esencial de América Latina que es necesario describir como episteme “compleja y positiva”, como condición biopolítica y como una forma de conjurar la desigualdad y la explotación endémicas (Cornejo, 2013a, p. 21).

En lenguaje deleuziano, la heterogeneidad es el punto donde las series divergen, abriendo mundos imposibles entre sí. Podemos adjudicarle un tipo de continuidad a las diferentes series, pero no podemos establecer la convergencia de las series más que como posibilidad (Deleuze, 1989, p. 128). Así, se trata de aceptar la condición de *in*composibilidad de los mundos en juego, que no se resuelve por un ideal de consenso ni por una elaboración dialéctica que los redujera a la contradicción. Los mundos existen, trátense de la hacienda, la comunidad, la urbe o la fábrica, y en la medida

⁵ Para Luis Tapia (2015), en países como Bolivia “no solo existe el sistema de instituciones y estructuras del estado boliviano sino que de manera paralela existe otro conjunto más o menos amplio de formas de autogobierno y estructuras de autoridad que no son parte del estado boliviano [...] Esto significa que el estado moderno no es un proceso de separación que se ha producido internamente como ocurrió en el núcleo originario europeo [...] En ese sentido, el estado de Bolivia tiene siempre una dimensión o una faceta colonial” (pp.14-16).

en que el sujeto periférico está en pleno trance de definición los arrastra en su indefinición, con lo cual no hay un mundo donde finalmente pudiera reconciliarse consigo mismo. Es verdad que cada mónada individual expresa todas las singularidades de este mundo —una infinidad— como en un murmullo o en un desvanecimiento, pero, a su vez, “cada una envuelve o expresa claramente solo un cierto número de singularidades, *aquellas en cuya vecindad se constituyen y se combinan con su cuerpo*” (Deleuze, 1989, p. 129). Aun así, y esa es la cuestión que el concepto de heterogeneidad no resuelve, es preciso decir que a pesar de su imposibilidad, los miembros implican ‘algo’ común, un referente ‘objetivo’. Esquemáticamente, se puede afirmar que mientras el sistema avanza coherentemente en la modernidad técnico-económica agenciada desde el centro, incluidos allí los enclaves del centro que hacen eco del proyecto moderno en la periferia, entre las poblaciones que están en la ‘periferia de la periferia’, el proyecto moderno delata tal multiplicidad de modos de vida, procesos de subjetivación y formas de incorporación al proyecto civilizador, que difícilmente podríamos hablar de un sistema social compartido por los sujetos, funcional y coherente en términos culturales, institucionales y autopoiéticos. Y, sin embargo, a pesar de esa falla del sistema, las máquinas sociales de deseo no se detienen.

EPÍLOGO

La importancia del trabajo de Cornejo Polar es haber mostrado que los diversos sistemas sociales en Latinoamérica están articulados, aunque no integrados, y que la literatura es un plano de expresión privilegiado de los procesos de subjetivación que surgen de esa articulación. El concepto de heterogeneidad es el resultado de un esfuerzo de abstracción que logra comprender al mismo tiempo lo que pasa con las máquinas y con los sujetos. Para sintetizar su propio enfoque Cornejo (2013a) parte de un postulado que supone “la inscripción de los sistemas literarios en el proceso de la historia social latinoamericana” (p. 47). Esa mirada no es

determinista, pero tampoco es liberal. No quiere decir que hayan desaparecido las relaciones de poder, o que los dilemas no sean decisivos para entender los escenarios de la heterogeneidad, sino que *la interiorización del sistema* ha tenido como consecuencia la (des)trascendentalización de las teorías de la acción humana, entendidas *exclusivamente* como intencionalidades que determinan el sentido de la historia.

Con esa perspectiva, en la primera parte hemos seguido a Mabel Moraña en su intento por desactivar el talante liberal que Vargas Llosa proyecta sobre la vida, el pensamiento y la obra literaria de Arguedas. Moraña muestra que las decisiones literarias sobre forma y estilo no pueden ser disociadas de la experiencia vital que significa vivir en una lengua ‘menor’, distinta a la de la escritura que expresa esa experiencia; ni de los sentimientos políticos arraigados en la experiencia que ha significado para Arguedas ‘crecer entre los indios’. Moraña logra transferir, paso a paso, lo que es de la escritura y del sujeto escritor a los sujetos indígenas expuestos a procesos postcoloniales de disolución real, simbólica y cultural. Aunque lapidaria, la conclusión es lúcida y precisa:

según propone [Vargas Llosa], la cultura indígena, ya sacrificada por la conquista, debe ahora ser ignorada, aun mejor, autoignorar para acomodarse a la modernidad criolla [...] [los indígenas] deben abandonar sus identidades colectivas para convertirse en los individuos abstractos de la teoría liberal (Moraña, 2013, p. 65).

Hasta aquí Cornejo podría estar de acuerdo con Moraña, pero ya había dado un paso más para responder al reto civilizador de Vargas Llosa poniendo en primer plano los procesos heterogéneos de subjetivación: “Hay heterogeneidad discursiva porque hay heterogeneidad de mundo; y hay heterogeneidad discursiva porque hay dinámicas de transculturación generadas por la heterogeneidad de mundo” (Cornejo, 2013a, p. 32). Aunque el argumento parece tautológico, queda claro que el sujeto no es la única fuente de heterogeneidad, sino que el atributo heterogéneo aplica también a la cultura y al mundo, que de esa manera se afirman en su propia

pluralidad. En sentido estricto, se trata de reconocer que desde el punto de vista de los procesos de subjetivación, los mundos no son infinitos, y que la heterogeneidad de sujetos se encuentra en una pluralidad restringida, no de mundos, sino de máquinas sociales de deseo. Al extender el concepto de heterogeneidad a las máquinas sociales, la teoría puede contribuir a dar cuenta de un mismo descubrimiento: la constitución genética de distintos sistemas sociales sobre un mismo plano que *no* termina de cerrarse autorreferencialmente.

En ese sentido, nuestro trabajo ha sido mostrar que la noción de historia es insuficiente para dar cuenta de los sujetos y de los procesos de subjetivación, y que es necesario, por ello, hablar de máquinas sociales de deseo en las que se realiza y se comprende más cabalmente la heterogeneidad. Así, el postulado histórico de Cornejo podría ser repetido en otro que dé cuenta de *la inscripción de la máquina literaria en la máquina social como plano de expresión de los procesos de subjetivación*. Respecto de Moraña, queda la sensación de que el clivaje Arguedas/Vargas Llosa planteado como eje de su análisis ya estaba resuelto de antemano. En compensación, es interesante la profusión de principios, prácticas, desarrollos teóricos y líneas de investigación que Moraña extrae de la lectura de Arguedas, y que replico aquí por la precisión y la riqueza con que actualiza las discusiones reseñadas hasta ahora:

La descalificación del mito de la nación como espacio unificado, homogéneo y armónico; el énfasis en el tema de la diferencia construida como identidad; la importancia concedida a la lengua y a la traducción como ámbitos para la negociación de significados lingüísticos y culturales; el reconocimiento de la migración como una de las claves de nuestro tiempo; la relevancia concedida a la construcción de la subjetividad individual y colectiva y la privada; la comprensión de la dimensión biopolítica y particularmente del tema de la raza y de la etnicidad, ejes en torno a los que giran los mecanismos de control social y resistencia colectiva, que constituyen cuestiones esenciales de la agenda abordada en las últimas décadas por los estudios culturales y postcoloniales. (Moraña, 2013, p. 25)

Queda, a mi juicio, un punto ciego que no es fácil de ignorar ni de analizar: el suicidio de José María Arguedas. Ya Cornejo Polar lo había abordado tratando de vincular los sentimientos arraigados en la tensión quechua/español con las fuerzas que atraviesan su escritura, pero también con las opciones políticas y las decisiones abismales que lo llevaron a quitarse la vida: “No puede leerse *El zorro de arriba y el zorro de abajo* sin estremecimiento, sin pavor, sin reverencia. Un hombre relata la agonía que precede a su suicidio, que coincide y a veces se intercambia con la agonía de todo un pueblo, hasta el momento en que la palabra desaparece y solo queda la impenetrable realidad de una muerte atroz” (Cornejo, 2006, p. 19). No hay que olvidar, sin embargo, que la asunción del umbral que va de la vida a la muerte es ante todo una lucha angustiada con la incapacidad de seguir trabajando, de terminar su obra. El propio Vargas Llosa (1996) logra captar los avatares vitales del momento, hablando de la redacción de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*: “Ni Cortázar ni nadie podía sospechar en ese momento que Arguedas la había escrito mientras se debatía en la peor crisis, visitaba psiquiatras, trataba de materializar un audaz proyecto literario y urdía el suicidio que llevaría a cabo meses después” (p. 41).

Es como si la dificultad de vivir fuera el correlato inevitable del carácter inacabado de la novela, aunque con el tiempo la vida y la obra hubieran incorporado el suicidio y el carácter inacabado del texto a una versión más compleja y afirmativa del escritor y de la novela misma. Es evidente la dificultad para el propio Arguedas de soportar otra 'fracaso' literario como el de *Todas las sangres*. Todo eso ayuda a entender desde fuera, pero no oculta el hecho de que el propio Arguedas tenía una conciencia aguda de cada paso, de cada límite, de cada trayecto de su historia personal como historia común. Para consignar ese momento, tan largo y tan difícil de revertir, quiero terminar este ensayo con fragmentos de la despedida de Arguedas. Hay algo de socrático en el tono reflexivo y totalizador, pero hay mucho de performativo en esa asunción del suicidio como una forma de decir verdad de sí públicamente

(*parrhesía*).⁶ La cita deja la certeza de que tanta lucidez para asumir la muerte hacía parte de un relato que él mismo quiso controlar hasta el último momento. Pero indica también la intensidad con que el propio Arguedas experimentaba la indisociabilidad entre vida, *socius* y escritura...

Quizá conmigo empieza a cerrarse un ciclo y a abrirse otro en el Perú y lo que él representa: se cierra el de la calandria consoladora, del azote, del arrieraje, del odio impotente, de los fúnebres alzamientos, del temor a Dios y del predominio de ese Dios y sus protegidos, sus fabricantes [...] ese país en el que están todas las clases de hombres y naturalezas yo lo dejo mientras hierve con las fuerzas de tantas sustancias diferentes que se revuelven para transformarse al cabo de una lucha sangrienta de siglos que ha empezado a romper, de veras, los hierros y tinieblas con que los tenían separados, sofrenándolos [...] Profesores y estudiantes tenemos un vínculo común que no puede ser invalidado por negación unilateral de ninguno de nosotros [...] Yo invoco ese vínculo o lo tomo en cuenta para hacer aquí algo considerado atroz: el suicidio [...] Me retiro ahora porque siento, he comprobado que ya no tengo energía e iluminación para seguir trabajando, es decir, para justificar la vida. (Arguedas, 1992, pp. 19-21)

REFERENCIAS

Arguedas, J. M., Rovira, J. C. y Alemany, C. (1992). *José María Arguedas. Una recuperación indigenista del mundo peruano. Una perspectiva de la creación latinoamericana*. Barcelona: Anthropos.

⁶Dentro de las lecciones dedicadas por Foucault a la *parresía* no aparece Sócrates como ejemplo. Sin embargo, en las conferencias dadas en Grenoble y Berkeley entre 1982 y 1983, la figura Sócrates se impone. Cito la introducción de Frédéric Gros a la edición de estas conferencias pensando en que su perfil de Sócrates encaja con el de Arguedas como parresiasta. La *parresía*, dice Gros, “constituye un elemento de puesta a prueba de la vida misma, no del discurso, dado que el parresiasta no es solo el hombre de la interpelación valerosa y pública a los otros sino quien practica la publicidad de la verdad al manifestarla en la conducción exterior de su vida, al teatralizarla en su cuerpo, al hacerla resplandecer en actos mudos, en comportamientos concretos” (Gros, en Foucault, 2017, p. 22).

- Arguedas, J. M. (1986). *Los ríos profundos*. Chile: Biblioteca Ayacucho.
- Arguedas, J. M. (1987). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Lima: Horizonte.
- Cornejo Polar, A. (2006). El zorro de arriba y el zorro de abajo. Palabra y realidad. En A. Cornejo Polar, A. Flores Galindo, J. Ortega y G. Portocarrero, *Los hervores de Chimbote* (pp. 19-73). Chimbote: Río Santa Editores.
- Cornejo Polar, A. (2013a). *Crítica de la razón heterogénea. Textos esenciales (I)*. Selección, prólogo y notas de José Antonio Mazzotti. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea General de Rectores.
- Cornejo Polar, A. (2013b). *Crítica de la razón heterogénea. Textos esenciales (II)*. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea General de Rectores.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1978). *Kafka. Por una literatura menor*. J. A. Mora (trad.). México: Era, serie Claves.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El anti-Edipo*. F. Monge (trad.). Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. (1989). *Lógica del sentido*. M. Morey (trad.). Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (1997). *El monolingüismo del otro*. H. Pons (trad.). Buenos Aires: Manantial.
- Foucault, M. (1970). *La arqueología del saber*. A. Garzón del Camino (trad.). México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2017). *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983*. H. Pons (trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Moraña, M. (2013). *Arguedas-Vargas Llosa. Dilemas y ensamblajes*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert-Librería Sur.
- Negri, T. (2009). Postfacio. Algunas reflexiones sobre la renta durante la 'gran crisis' de 2007 (y siguientes). En A. Fumagalli y S. Mezzadra (Eds.). *La gran crisis de la comunidad global. Mercados financieros, luchas sociales y nuevos escenarios políticos* (pp. 175-182). Madrid: Traficantes de sueños.
- Tapia, L. (2015). *La hegemonía imposible. Ensayos sobre el estado en Bolivia*. La Paz: Autodeterminación.

- Vargas Llosa, M. (1987). *El hablador*. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- Vargas Llosa, M. (1996). *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.