



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DEL PERÚ

ESCUELA DE GRADUADOS

La violencia política en las premisas de la crítica literaria peruana actual

Tesis presentada por Julián Ildefonso Pérez Huarancca para
obtener el grado de Magíster en literatura hispanoamericana

Asesor: Dr. Juan Carlos Ubilluz
Miembros del Jurado: Dr. Eduardo Hopkins
Dra. Celia Rubina

Lima, agosto del 2009

Agradecimientos:

A la PUCP, por haberme proporcionado una real e importantísima actualización en los dos años que estudié el posgrado.

Al Doctor Juan Carlos Ubilluz Raygada, por su apoyo teórico lúcido y oportuno como asesor de la presente tesis.

A Mary, Franz, Paola y Joaquín, por darme la motivación necesaria en los momentos de dificultad.



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	4
CAPÍTULO 1	
EL DISCURSO CRIOLLO Y EL TEMA DE LA VIOLENCIA POLÍTICA	11
1.1 Identificación de la mirada criolla.....	11
1.2 La fantasía de la nación cercada en el discurso crítico de López Maguiña.....	24
1.3 El drama de Uchuraccay y la irrupción del inconsciente político.....	46
CAPÍTULO 2	
LA SUBJETIVACIÓN EN <u>EL CANÍBAL ES EL OTRO</u>.....	59
2.1 El deslinde con el neoliberalismo criollo.....	59
2.2 Las paradojas en la representación del sujeto subversivo.....	68
2.3 La persistencia de los fantasmas frente al acontecimiento.....	81
CAPÍTULO 3	
HETERODOXIA Y FIDELIDAD EN EL DISCURSO CRÍTICO DE MIGUEL GUTIÉRREZ.....	93
3.1 La heterodoxia marxista como fidelidad al acontecimiento.....	93
3.2 Marxismo: ortodoxia y heterodoxia en el discurso crítico de Gutiérrez... ..	102
3.3 La irrupción del inconsciente en el discurso estético y político.....	112
CONCLUSIONES	117
BIBLIOGRAFÍA	120

INTRODUCCIÓN

La presente tesis interpreta y discute el discurso articulado por un segmento de la crítica literaria peruana en torno al tema de la violencia política y sus implicancias. Se fundamenta en los aportes tanto de la teoría literaria contemporánea como en la crítica del discurso. En este sentido, un autor esencial en el marco teórico que se asume para realizar este trabajo es Alain Badiou, cuya teorización del acontecimiento va más allá de los alcances de la filosofía clásica occidental.

La teoría literaria se caracteriza hoy por ser una práctica discursiva multidisciplinaria, que hace posible el estudio de diversos fenómenos culturales, sociales y hasta políticos desde una perspectiva que amplía los focos y las posibilidades de alcance de investigación sobre estos y otros temas¹. Ejemplos de esta afirmación podríamos encontrar, entre muchos, en autores como Slavoj Žižek, filósofo y crítico literario esloveno, que de alguna manera asume los presupuestos de la crítica literaria para escribir sus análisis políticos y culturales. Otro ejemplo es el caso de Edward Said, quien utiliza también las premisas de la teoría y la crítica literarias para analizar diversos discursos, sin dejar de lado el estudio de las obras de ficción. En esta orientación, sus libros son tan importantes no sólo en el marco de la crítica literaria sino también para el estudio de discursos históricos, sociológicos y

¹ Manuel Asensi, por su parte, afirma: “La teoría literaria del siglo XX (al menos la mayor parte de ella) ha lanzado sus redes técnicas, para utilizar la metáfora popperiana, para apresar el objeto de estudio. Sus métodos, sus herramientas, sus conceptos, su utillaje en general (pensemos, por ejemplo, en los esquemas de comentario de textos) así lo demuestran. Sin darle ningún contenido peyorativo a la expresión, hay que decir que la teoría y la crítica literarias del siglo XX son, en el sentido que venimos apuntando, formas técnicas de teoría y/o crítica literaria. Formas técnicas que llevan consigo una contradicción: mientras la técnica científica tiene un fin preformativo, la teoría literaria no lo puede tener en el mismo sentido, si bien ellos podría introducirnos rápidamente en el ámbito de la discusión ideológica con la siguiente pregunta: ¿es cierto que la teoría y crítica literarias técnicas no poseen una performatividad socioinstitucional?”. *Teoría literaria y deconstrucción*, Madrid, Arco Libros, 1990, pp. 22.

culturales, como es el caso de su texto clave El Orientalismo. La crítica literaria actual dialoga así con otras disciplinas humanísticas para enfrentar el reto de participar en la investigación crítica de diversos temas².

Este giro metodológico se ha extendido también al ámbito de la crítica literaria peruana actual. Desde el espacio de dos instituciones académicas, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y la Pontificia Universidad Católica del Perú, principalmente, se han propuesto diversos textos de investigación que pueden probar estas afirmaciones.

Dentro de esta nueva orientación, uno de los tópicos más estudiados por la nueva tendencia crítica es la violencia política acaecida en el Perú durante las décadas de los 80 y 90 del siglo pasado. Este espinoso y dramático tema ha merecido diversas indagaciones, a pesar de la cercanía de la cercanía temporal de los acontecimientos; por ello, quizá, sus conclusiones presentan más paradojas que

² Zizek, en su libro Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hotchcock dice: “Lo que suele quedar inadvertido en la multitud de intentos de interpretación de la ruptura entre el modernismo y el posmodernismo es el modo en que esa ruptura afecta al estatuto mismo de la interpretación. Tanto el modernismo como el posmodernismo conciben que la interpretación es inherente a su objeto: sin ella no tenemos acceso a la obra de arte. El paraíso tradicional en el que todos podían disfrutar de la obra de arte, con independencia de su aptitud para el artificio de la interpretación, esta irreparablemente perdido. La ruptura entre el modernismo y el posmodernismo tiene, entonces, que ubicarse en el seno de esta relación intrínseca del texto con su comentario. Una obra de arte moderna es “incomprensible” por definición, funciona como un shock, como la irrupción de un trauma que socava la complacencia de nuestra rutina cotidiana y se resiste a la integración en el universo simbólico de la ideología prevaleciente; después de este primer encuentro, la interpretación entra en escena y nos permite integrar ese shock: digamos que nos informa que ese trauma registra y señala la depravación chocante de nuestras vidas cotidianas muy “normales” (...) Pero lo que hace el posmodernismo es exactamente lo contrario: sus objetos por excelencia son productos con un especial atractivo para las masas (películas como Blade Runner, Terminator o Terciopelo azul), y es el que los interpreta quién habrá de detectar en ellos una ejemplificación de los refinamientos más esotéricos de Lacan, Derrida o Foucault. Entonces, si el placer de la interpretación modernista consiste en el efecto del reconocimiento que “educa y refina” el carácter inquietante de su objeto (“¡Ajá, ahora veo cuál es el sentido de esta aparente confusión!”), la meta del tratamiento posmodernista es separarlo de su carácter familiar: “¿Crees que ves un simple melodrama que ni siquiera tu abuelita senil tendría dificultades en seguir? Sin embargo, si no tomas en cuenta... (la diferencia entre síntoma y sínthoma, la estructura del nudo Borromeo, el hecho de que La mujer es uno de los Nombres-del-Padre, etc., etc.) no has comprendido nada...” Pp. 7-8

certezas³. Pero hay textos relacionados con el tema, como los que nos sirven para nuestra investigación, que merecen ser tomados en cuenta, sobre todo para quienes estamos interesados en la discusión sobre este tópico.

Por el rigor con que están articulados, hemos seleccionado los textos de tres críticos o ensayistas como material para realizar esta investigación. Resulta importante investigar las particularidades del discurso crítico en cuestión, así como establecer algunas propuestas con relación a su utilidad para comprender los diversos fenómenos culturales y político-sociales que ocurrieron y ocurren en el ámbito de la sociedad peruana.

En nuestra hipótesis hay por lo menos dos aspectos discutibles en esta crítica literaria deslizada hacia el tema de la violencia.

El primer aspecto se percibe a nivel del discurso. Por un lado, hay la preocupación expresa o tácita por construir un discurso aséptico, distanciado y descriptivo; es decir, un discurso pretendidamente “objetivo”, que no termina de esclarecer el objeto de estudio justamente porque evita tomar una posición subjetiva frente a él. Y, por el otro, se presentan excesos de “subjetivación” frente al tópico en cuestión.

El segundo aspecto se puede percibir en la irrupción del inconsciente político en los discursos textuales articulados por los críticos sobre el tema de la violencia. Por ejemplo, en algunas propuestas de los textos, materias de nuestro análisis, se establecen acercamientos visibles en vez de distancias que la razón consciente quiere mantener con respecto al rol del letrado criollo actual en el ámbito de la cultura peruana.

³ En este sentido debe leerse el dossier sobre el tema en cuestión aparecido en la revista Ajos & Zafiros N° 8/9. Lima, 2007.

Ahora bien, quien articula un discurso, lo hace buscando receptores sobre quienes intentará influir, en este caso, para establecer una mirada diferente ante la problemática que trae al debate: esto es válido tanto para los críticos que tomamos en cuenta, como también para el que intenta articular el cuerpo del presente trabajo; aunque las intenciones provengan de distintas fuentes de interés.

“Las realidades del poder y la autoridad –así como las resistencias que ofrecen los hombres, mujeres y movimientos sociales ante las instituciones, autoridades y ortodoxias- son las realidades que hacen posible los textos, que los ponen en manos de sus lectores, que reclaman la atención de los críticos. Sostengo que son estas realidades las que debería tener en cuenta la crítica y la conciencia crítica” (Said 2004: 16).

Es lo que, en esta dirección, apunta el crítico autor de El orientalismo. En este mismo sentido, T. Eagleton afirma: “Todo juicio está destinado a un público; la comunicación con el lector es parte sustancial del sistema. Mediante esta relación con el público lector, la reflexión crítica pierde su carácter privado. La crítica se abre al debate, intenta convencer, invita a la contradicción. Pasa a formar parte del intercambio público de opiniones” (Eagleton 1999: 12).

Inscribiéndose en esta nueva orientación interdisciplinaria de la crítica literaria, este trabajo toma en cuenta, entonces, los presupuestos del psicoanálisis y textos de relectura del marxismo contemporáneo como marco teórico.

Los tres capítulos se dedican al estudio de los discursos establecidos por esta crítica literaria peruana en torno al tema ya mencionado.

El primer capítulo señala las características particulares del trabajo de Santiago López Maguiña, cuando construye su discurso acerca de la mirada criolla instalada en el Informe de la Comisión Uchuraccay dirigida por el escritor Mario Vargas Llosa, ante a los sucesos que ocasionaron la muerte de ocho periodistas en Uchuraccay, en su breve ensayo Arqueología de una mirada criolla: el informe de la

matanza de Uchuraccay⁴. En este capítulo, trataremos de dilucidar y demostrar dos cosas: primero, que no existe en realidad un discurso descriptivo, que en un discurso de esta naturaleza subyace en verdad un discurso argumentativo, de manera que no se puede construir una mirada exclusivamente neutral en la objetivación de un tema. Segundo, intentaremos demostrar que en el discurso de López Maguiña hay un inconsciente que al estructurarse como un significante, entra en cortocircuito con la racionalidad consciente del crítico; de manera que ciertos fantasmas (como el fantasma de la nación cercada), que operan en el discurso criollo letrado actual de un modo visible, afectan también los sentidos de su discurso.

El segundo capítulo está referido al estudio del texto El caníbal es el otro, de Víctor Vich. En este caso tenemos la presencia de un crítico que se preocupa notablemente de la subjetivación en su discurso con respecto al tópico que investiga, lo cual le permite deslindar con el discurso del sujeto letrado criollo actual que irrumpe en el inconsciente político de la novela Lituma en los Andes. Sin embargo, no llega a resolver la problemática de la representación del sujeto subversivo que trata de plasmar a partir de los textos que analiza. No toma en cuenta que un sujeto, sea subversivo o no, no puede representarse o identificarse totalmente en un discurso, porque siempre queda un resto excedente entre lo que es el sujeto y el discurso que pretendidamente lo representa. Por eso, Lacan asume al sujeto como una entidad fragmentada, dividida o barrada.

Por otro lado, en el caso de Vich, nos parece que hay una suerte de actuación discursiva bajo el marco de los discursos políticos establecidos por la metrópoli del

⁴⁴ Ver: Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana, un conjunto de textos críticos editado por Marita Hamann, Santiago López Maguiña, Gonzalo Portocarrero y Víctor Vich, PUCP, UP e IEP, Lima, 2003, pp. 257-275.

capitalismo tardío⁵, con referencia a la representación del sujeto subversivo. Nos referimos, en específico, a que Vich se sirve de un discurso metropolitano que denomina terrorista a todo proyecto político emancipatorio que de alguna manera se opone a su programa político y cultural expansionista y globalizadora.

Es visiblemente paradójico que en esta representación del sujeto subversivo, tanto la postura de Vich como la de Vargas Llosa coincidan en algunos puntos claves, a pesar de los esfuerzos del investigador por deslindar con los presupuestos políticos del novelista en este particular tema.

El tercer capítulo se refiere a la revisión del discurso que frente al tema de la narrativa de la violencia propone el reconocido escritor y ensayista Miguel Gutiérrez. Aunque nuestro trabajo establece su anclaje en los textos aparecidos en El pacto con el diablo y La generación del 50: un mundo dividido en sus dos ediciones (la de 1998 y la del 2008), Gutiérrez amplía sus indagaciones en otros libros que presentan una visible carga ideológica en su estructura⁶. Gutiérrez apuesta por el marxismo y el socialismo como vías de superación a la situación de heterogeneidad social jerarquizada que caracteriza a la sociedad peruana. El tipo de ensayo que practica Miguel Gutiérrez es un discurso crítico que, sobre los principios básicos del marxismo, incorpora una mirada heterodoxa, muy a pesar de que la crítica acerca de la ensayística de Gutiérrez cree constatar que se trata de un discurso que se sujeta a un marco ideológico entroncado a un marxismo ortodoxo lindante con lo dogmático y, para algunos, atravesado de un dogmatismo totalitario.

⁵ Tanto Jürgen Habermas como Frederic Jameson y S. Zizek prefieren esta denominación para nombrar al capitalismo globalizado de nuestros días.

⁶ Para este trabajo tomamos en cuenta básicamente los textos: La generación del 50: un mundo dividido, ediciones 1988 y 2008, Celebración de la novela, El pacto con el diablo, San Marcos, Lima, 2006, pp. 353-440.

Situándonos en una perspectiva distinta, asumimos la hipótesis de que el marxismo subyacente en el discurso crítico de Gutiérrez, por lo menos en el tema de la violencia, es heterodoxo, nada positivista y tampoco esquemático en la constitución y en la exposición de las ideas. Una vez demostrado que este discurso no es totalitario, que más bien se ajusta a los presupuestos del deber-ser-colectivo, que a decir de Alain Badiou es lo que caracteriza sustancialmente al proceso acontecimienta, observamos cómo Miguel Gutiérrez articula una perspectiva diferente con respecto al tema que nos interesa: la violencia política de la década del 80.



CAPÍTULO I

EL DISCURSO CRIOLLO Y EL TEMA DE LA VIOLENCIA POLÍTICA

1.1. Identificación y descripción de la mirada criolla.

En su ensayo Arqueología de una mirada criolla: el informe de la matanza de Uchuraccay, que aparece en el libro Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana editado por la Red de Desarrollo de las Ciencias sociales en el Perú, Santiago López Maguiña⁷ se propone identificar la mirada del intelectual criollo, centralista y capitalino, situado frente a un evento tan crucial como fue el caso Uchuraccay.

Aunque los textos en los cuales indaga este asunto son el Informe de la Comisión Uchuraccay y el artículo escrito bajo el título de “Historia de una matanza” en torno al mismo tema y cuyo autor es también Mario Vargas Llosa, el estudio de López Maguiña se centra en el Informe. ¿Pero por qué López Maguiña toma como objeto de estudio de su ensayo el Informe de la Comisión Uchuraccay? Porque según él, en dicho texto estaría articulada una “mirada criolla” que no sólo responde a la estructura síquica del autor sino que se convierte en una performance discursiva del propio Estado peruano frente a la violencia política que se inició en los 80. Por eso afirma López Maguiña que:

En él se fijan los términos y los valores mediante los cuales el discurso estatal percibía las acciones violentas que venían desarrollándose. Pero también se fijan las categorías y los esquemas con que el discurso oficial va a representar y explicar los

⁷ Santiago López Maguiña es un crítico literario de amplia experiencia, cuyos estudios de especialización en el campo de la teoría literaria y la crítica del discurso fueron realizados en países como Francia y EE.UU. Además, cuenta con un apreciable número de publicaciones en torno al tema de la violencia política.

hechos de violencia que en adelante van a ocurrir. En este carácter inaugural radica la importancia de estos textos (López Maguiña 2003: 257).

Más que analizar y estructurar un discurso crítico, lo que hace López Maguiña frente al Informe es articular una descripción casi detallada de los sentidos perceptibles que devienen de dicho texto. Podríamos sostener que allí radica precisamente la importancia de su trabajo: que nos permite observar de forma transparente los múltiples sentidos de un texto político que responde a un momento sumamente significativo de la violencia política de la década del 80. Esta particular perspectiva de estudio, de análisis o interpretación más que de crítica, hace que el texto de López Maguiña, en apariencia, no ejerza una fuerza ni socave los sentidos del texto de la Comisión Uchuraccay para llenarlos con los sentidos provenientes de su contexto y de su intencionalidad; sino, más bien, muestra taxativamente los sentidos textuales, de modo que el receptor tiene ante sí el texto del Informe más claro y contundente.

Un primer asunto que visualiza López Maguiña en el Informe es que éste sostiene que la matanza de Uchuraccay se debió a un malentendido, a una lamentable confusión de los pobladores de esta zona que fue sustancialmente acentuada por factores étnicos y de atraso cultural: “La cultura ‘primitiva’, según el Informe, de los comuneros iquichanos hacía de éstos sujetos incapaces de distinguir entre periodistas que portaban máquinas fotográficas y teleobjetivos, y ‘combatientes’ de Sendero que llevan armas de fuego” (López Maguiña 2003: 258). El rasgo peculiarmente descriptivo del discurso de López Maguiña nos permite observar cómo en el Informe se van articulando ciertos fantasmas que sostienen el orden simbólico de la sociedad peruana, como aquel de la nación cercada.

El malentendido surgió a causa de que las informaciones no fueron transmitidas con nitidez ni con la velocidad debidas, como consecuencia del estado de violencia y del nerviosismo que reinaba en Ayacucho desde que Sendero Luminoso inició la lucha

armada, pero sobre todo a causa de que los participantes en el proceso comunicativo no compartían la misma lengua y los mismos códigos culturales. A ello se suma el hecho de que el movimiento subversivo activó e intensificó atávicas tendencias agresivas de los campesinos iquichanos. Desató una furia ancestral que se concretó en la brutalidad con que se asesinó a los periodistas. La ferocidad campesina es una propiedad latente, que los errores comunicativos reavivan (258).

Otro aspecto importante en el texto de López Maguiña radica en que describe y muestra los elementos culturales que marcan esa frontera que se erige alrededor de la nación cercada. Entre la subversión senderista y la nación cercada operó también esa frontera invisible pero tan férrea como la Muralla China, que se concretizó en el uso de distintas lenguas y distintos códigos culturales. Lo cual exacerbó la idiosincrasia primitiva de una horda que no escatimó ni ferocidad ni violencia cuando los desdichados periodistas cayeron en este punto negro de diferenciación entre los dos países que, en realidad, encarnaría el Perú como significante que designa a una nación. Esto es lo que se lee en el texto de López Maguiña con más claridad que en el mismo Informe. De lo cual podemos inferir que Mario Vargas Llosa visualiza al Perú como escindido en dos naciones sin relación cultural alguna porque en su consciencia está latente el fantasma de la nación cercada andina.

¿Pero qué entendemos por el fantasma de la nación cercada? Para explicar el concepto de fantasma que proviene del psicoanálisis es oportuno extraer la siguiente aseveración de Žižek al respecto:

La noción estándar con respecto al funcionamiento de la fantasía en el contexto de la ideología es la de un escenario fantástico que opaca el verdadero horror de la situación: en lugar de una verdadera descripción de los antagonismos que recorren nuestra sociedad, nos permitimos una percepción de la sociedad como un todo orgánico, que se mantiene gracias a las fuerzas de la solidaridad y la cooperación. Sin embargo, una vez más, resulta mucho más productivo buscar esta noción de fantasía donde uno no esperaría encontrarla, en las situaciones marginales y aparentemente utilitarias (...). Pero la noción psicoanalítica de la fantasía no puede ser reducida a un escenario fantástico que opaca el horror real de la situación; desde luego, lo primero, y casi obvio, que se debe agregar es que la relación entre la fantasía y el horror de lo Real que oculta es mucho más ambigua de lo que pudiera parecer: la fantasía oculta este horror, pero al mismo tiempo crea aquello que pretende ocultar, el punto de referencia “reprimido”. Más aún, es necesario especificar la noción de fantasía mediante toda una serie de características (Žižek 1999: 15-17)

Otra aclaración viene del siguiente extracto: “(...) el fantasma es lo que le permite al sujeto sostener su deseo y también aquello por lo cual el sujeto se sostiene a sí mismo en el nivel de su deseo que desaparece” (Evans 2000: 91).

En el ensayo El fantasma de la nación cercada, Juan Ubilluz constata cómo esta creencia opera como velo fantasmático en novelas peruanas cuyo referente es el tema de la violencia:

La querrela del año 2005 en el Encuentro de Narradores Peruanos en Madrid confirma la sensación de que la narrativa peruana se divide en dos, la criolla y la andina. Para muchos, los narradores criollos y los narradores andinos son tan distintos que no estarían unidos sino por el significante Perú, un “significante flotante” cuyo significado es siempre materia de conflicto. Curiosamente, es en el tema más conflictivo de todos, la narrativa de la violencia –nos referimos específicamente a la narrativa que se ocupa del conflicto armado entre el Estado peruano y Sendero Luminoso–, donde se advierte que los andinos y los criollos tienen más en común de lo que uno pudiera pensar. Para ser más específicos, los primeros y los segundos comparten el reflejo, o quizás la estrategia, de recurrir a un imaginario histórico para eludir el abordaje de los antagonismos reales que se dieron lugar a la guerra interna de las décadas de los ochenta y de los noventa (Ubilluz 2009:19).

Lo que aquí se plantea es la existencia del fantasma antes aludido como “un imaginario histórico” o una creencia; es decir, como una fijación enmarcada en el orden imaginario que se resiste a ser simbolizado. Un significante que flota y que puede irrumpir en la performance discursiva tanto de los de “arriba” como en los de “abajo”, utilitariamente o no. Por eso, Zizek puntualiza que “la creencia, lejos de ser un estado ‘íntimo’, puramente mental, se materializa siempre en nuestra actividad social efectiva: la creencia sostiene la fantasía que regula la realidad social” (Zizek 1989: 64). Más adelante, Ubilluz define el concepto de la nación cercada que asoma desde el sustrato de las novelas que analiza:

Sin duda, no se puede generalizar el reflejo o la estrategia al vasto cuerpo de la narrativa de la violencia –serán otros los que evaluarán su impacto o su extensión–, pero sí afirmar su presencia en novelas tan típicamente criollas como *Lituma* en los Andes de Mario Vargas Llosa (1994) y *La hora azul* de Alonso Cueto (2005), y tan típicamente andinas como *Rosa Cuchillo* de Oscar Colchado (1997) y *Candela quemada* de Félix Huamán Cabrera (1989). Entre Vargas Llosa y Cueto por un lado, y Colchado y Huamán Cabrera por el otro, hay innumerables diferencias en cuanto a experiencias biográficas y percepciones ideológicas del país. Y sin embargo, sus textos comparten un mismo reflejo-estrategia, que consiste en,

primero, la descripción fantasmática de un mundo andino estancado en una tradición premoderna, a pesar de que en sus mismas obras se hallan elementos que contradicen esta descripción; y segundo, la tendencia a convertir el conflicto entre Sendero Luminoso y el Estado en el viejo conflicto entre la modernidad criolla y la tradición andina. Es como si en estas cuatro novelas tan comentadas por la crítica, el conflicto entre sendero Luminoso y el Estado fuese sólo la manifestación epidérmica del más profundo y verdadero conflicto (...).

Y aquí es donde entra en juego el fantasma: para que el conflicto entre la tradición andina y la modernidad criolla sea el verdadero conflicto, la verdadera causa histórica, es preciso que el impacto de la modernidad en el hombre andino haya sido sólo epidérmico: es preciso que el largo proceso modernizador no haya debilitado en nada el vínculo del poblador del Ande con su tradición. En otras palabras, es necesario convertir al mundo andino contemporáneo en una reliquia del pasado para que los novelistas puedan desplegar su imaginación histórica (20).

Lo anteriormente citado formula una definición del fantasma de la nación cercada de una manera tan clara que no necesita mayor explicación.

En consecuencia, entendemos por fantasma de la nación cercada aquella creencia anclada en el inconsciente del sujeto criollo (y no sólo de él como se puede colegir de los planteamientos de Ubilluz) por el cual, en el contexto orgánico del Perú como país, existen en realidad dos países: uno oficial, el Perú visible, moderno, de la capital y acaso de las principales ciudades, y otro no oficial, cercado y arcaico, férreamente apartado del primero por un muro invisible que no lo ha dejado transitar por la modernidad y cuyo espacio son las regiones inhóspitas del Ande peruano.

Este fantasma operativo permite sostener aseveraciones como las del Informe por el que los pobladores iquichanos pertenecientes a la nación cercada por tanto primitivos y premodernos, no fueron capaces de distinguir armas de guerra de máquinas fotográficas como lo afirmaron en su momento los jefes militares o como el mismo Informe dice: “¿Están en condiciones los comuneros de Uchuraccay de identificar una cámara fotográfica y saber para qué sirve?” (Vargas Llosa 1990: 98). Además, este fantasma llevó a la Comisión a sostener que hay una barrera cultural e idiomática entre estas dos naciones, cuando en realidad, si retiramos este velo fantasmático, sabemos que el Perú es básicamente un país mestizo sumamente

heteroglósico donde hay una minoría visible de pobladores monolingües quechuas.

Aquí es oportuno citar un extracto de lo que plantea Enrique Ballón al respecto:

Desde un ángulo contrario al esquema simplista de dominación planteado por la Constitución, en la sociedad peruana las lenguas no coexisten pacíficamente sino en un proceso de subversión generalizada, una dinámica de transferencias y conflictos lingoculturales cotidianos e indetenibles –de raíz socioeconómica y política de dominación en lo que podríamos llamar la solfatara heteroglósica nacional. Sabemos bien, porque lo podemos constatar a cada paso, que hasta el habla de los monolingües en cualquiera de las lenguas peruanas (los casos de ausencia tanto de bilingüismo como de diglosia solo se dan muy raramente en comunidades pequeñas geográficamente aisladas) se ve afectada por la transferencia, en un nivel o en todos, de uno o varios dialectos no pertenecientes a la lengua materna del hablante (Ballón 2006: 62).

Pero para el Informe, esta fantasía tiene una validez extrema:

Dentro de la región económicamente deprimida, sin recursos, con un altísimo índice de desempleo y un rendimiento paupérrimo de la tierra, que es el departamento de Ayacucho, las comunidades de las punas de Huanta representan acaso el conglomerado humano más miserable y desvalido. Sin agua, sin luz, sin atención médica, sin caminos que los enlacen con el resto del país, sin ninguna clase de asistencia técnica o servicio social, en las altas tierras inhóspitas de la cordillera donde han vivido aislados y olvidados desde los tiempos prehispánicos, los iquichanos han conocido de la cultura occidental, desde que se instaló la República, sólo las expresiones más odiosas: la explotación del gamonal, las exacciones y engaños del recaudador del tributo o los ramalazos de los motines y las guerras civiles. También, es verdad, una fe católica que, aunque ha calado hondamente en los comuneros, no ha desplazado del todo a las antiguas creencias como el culto a los apus (cerros tutelares), el más ilustre de los cuales Apu Rasuwilka, deidad cuyo prestigio desborda el área iquichana. Para estos hombres y mujeres, analfabetos en su mayoría, condenados a sobrevivir con una dieta exigua de habas y papas, la lucha por la existencia ha sido tradicionalmente algo muy duro, un cotidiano desafío en el que la muerte por hambre, enfermedad, inanición o catástrofe natural acechaba a cada paso. La noción misma de superación o progreso debe ser difícil concebir –o adoptar un contenido patético– para comunidades que, desde que sus miembros tienen memoria, no han experimentado mejora alguna en sus condiciones de vida sino, más bien, un prolongado estancamiento con periódicos retrocesos.

¿Tiene el Perú oficial el derecho de reclamar de esos hombres, a los que con su olvido e incuria mantuvo en el marasmo y el atraso, un comportamiento idéntico al de los peruanos que, pobres o ricos, andinos o costeños, rurales o ciudadanos, participan realmente de la modernidad y se rigen por leyes, ritos, usos y costumbres que desconocen (o difícilmente podrían entender) los iquichanos?

La Comisión no pretende dar respuesta a esta pregunta pero sí cree oportuno formularla, pues ella constituye un problema al que da una actualidad dramática el asesinato de los ocho periodistas.

Los hombres que los mataron no son una comunidad anómala en la sierra peruana. Son parte de esa “nación cercada”, como la llamó José María Arguedas, compuesta por cientos de miles (el subrayado es nuestro) –acaso millones– de compatriotas, que hablan otra lengua, tienen otras costumbres, y que, en condiciones a veces tan hostiles y solitarias como las de los iquichanos, han conseguido preservar una cultura –acaso arcaica, pero rica y profunda y que entronca con todo nuestro pasado prehispánico– que el Perú oficial ha desdeñado” (Vargas Llosa 1990: 110-111)

Los conceptos vertidos por el Informe que se leen en la cita anterior, más que una coartada muy bien estructurada para salvaguardar la responsabilidad política del gobierno de turno, contienen rasgos distintivos de una estructura de pensamiento que está sustancialmente afectada por lo que aquí se denomina como el fantasma de la nación cercada. Si bien es cierto que algunas características anotadas con respecto a la realidad material de los pobladores inkuichanos corresponden a la realidad, muchos de los rasgos subjetivos y culturales atribuidos a estos pobladores no lo son. Podemos comprobar que tales pobladores están muy bien relacionados con el denominado Perú oficial y con los productos que provienen del mundo “moderno”: a manera de anécdota podemos referir que hoy en ninguna parte del Perú andino los jóvenes de la supuesta “nación cercada” no usan poncho y costalillo sino casaca y mochila para guarecerse del frío o para llevar sus pertenencias. Esto fue una realidad concreta desde antes de la década de los 80. Casi desde finales de la década de los 60 empezaron a construirse trochas de penetración, carreteras de tierra afirmada, a más de que desde tiempos inmemoriales esta relación estaba dada mediante una serie de medios de transporte (tómese en cuenta por ejemplo el papel que cumplían en este caso los arrieros desde siglos anteriores al XX). De manera que el fantasma de la nación cercada no es sino eso: un fantasma que sostiene el orden simbólico y la situación institucionalizada por los grupos de poder y el Estado peruano, como puede colegirse.

Del mismo modo, aunque no lo dice expresamente, el texto de López Maguiña identifica en los argumentos que esgrime el Informe el nefasto papel que supuestamente cumplió la condición material y cultural en la que se encuentran los habitantes de la “nación cercada” para que se cometiera el crimen de Uchuraccay. El crimen ocurrió entonces como “consecuencia de los matices mágico religiosos

propios de la cultura andina” (López Maguiña 2003: 258); además por causa de un sistema de percepciones andino como aquel por el que la vida y la muerte no están separadas por barreras infranqueables, no sólo como consecuencia de una cosmovisión arcaica y desfasada sino también favorecida por las condiciones materiales existenciales típicas de la nación cercada anotadas en la cita anterior extraída del Informe.

Una conclusión inicial de la lectura de la primera parte del texto de López Maguiña, aunque no lo explicita, es que el fantasma de la nación cercada, siendo o no una coartada para la Comisión que elaboró el Informe, funciona para la creencia de la mayoría de peruanos como algo dado y que con arreglo a esto se construye una serie de conceptos acerca de la realidad y de las características de la sociedad peruana en general y, sobre todo, de las sociedades andinas. Que esta creencia o fantasma esté anclada en la estructura síquica de las poblaciones peruanas mayoritarias se colige de su presencia en los discursos articulados con referencias al mundo andino por intelectuales como Mario Vargas Llosa o incluso, como para no creer, en escritores provenientes de las zonas andinas.

La eficacia del discurso basado en un fantasma se debe a que opera tanto en el emisor como en el receptor; es decir, en el orden simbólico dentro del cual se concretan las diversas relaciones discursivas. En todo caso, para ejemplificar este supuesto, habría que leer con detenimiento novelas como Lituma en los Andes, Rosa Cuchillo o Candela quema luceros donde este fantasma se visualiza de una manera nítida⁸.

En el subtítulo “La enunciación enunciada”, es decir en la enunciación que pone al descubierto al enunciador en cuanto a su espacio de enunciación, el texto de

⁸ El análisis que hace Juan Carlos Ubilluz de estas novelas en su ensayo El fantasma de la nación cercada resulta de suma utilidad para comprender este tema (Ubilluz 2009: 19-85).

López Maguiña hace notar que el Informe muestra a un sujeto afectado por la realidad y la cultura andinas provenientes del Perú oficial que no ha transitado en su concepción del mundo andino. Incluso se hace visible su familiaridad con los discurso de conocidos escritores indianistas:

Las mujeres de Uchuraccay ocasionan en el observador sensaciones y signos emotivos de tristeza y miedo, que resultan de la presencia de la pequeña mujer que llama su atención y que se expresan en contenidos de sometimiento a la naturaleza, de una existencia que mezcla infancia y ancianidad, fragilidad, encogimiento, deformación corporal, pasividad aparente y violencia escondida y latente, contenidos que también están presente en las descripciones del indio que se encuentran en la literatura indianista, en Clemente Palma, Ventura García Calderón, Enrique López Albújar, al cual valorizan negativamente (López Maguiña 264).

Otro punto importante en el texto de López Maguiña es que deja establecido la presencia de dos sujetos presentes en el discurso del Informe. Él los visualiza así:

El segmento citado (López Maguiña se refiere a ese segmento en el cual el Informe describe esa suerte de actorialización de la cultura andina arcaica e incomprensible a través de la participación de “una india pequeñita como una niña con la cara arrugada”) se revela además a un sujeto que toma posición respecto a otro sujeto. Un sujeto explícitamente situado en un Perú fundado en valores de progreso y de democracia, que se ubica ante otro sujeto situado en un Perú “antiguo y arcaico”, basado en valores de supervivencia básica y de superstición (264).

Ahora bien, la existencia de estos dos sujetos implicarían o explicarían por extensión además la presencia de dos países, con características sumamente peculiares, pero unidos en una suerte de abrazo mortal:

El Perú moderno, propio y familiar, es el Perú de la democracia, de la ley, del progreso, de las diferencias claras. El Perú antiguo, ajeno y extraño, es el Perú de las mezclas, de la confusión, del estancamiento, del imperio de la fuerza bruta. Ambos mantienen, sin embargo, una relación de distancia que a la vez es próxima y lejana. Próxima, no sólo por la vecindad que los une, sino por la unidad formal que constituyen. A despecho de las radicales distinciones que se plantea entre los dos, integran el mismo país. Lejana, por la brecha cultural que los separa. Por la mutua exclusión que se produce entre ellos. Una exclusión que se expresa en su recíproco desconocimiento y que tiene en la lengua uno de sus ejes principales (264-265).

Si se observa bien, la cita anterior enfatiza, pues, cómo el Estado y quienes hablan por él, conciben al Perú fragmentado en dos países sin posibilidades de comunicación por la brecha cultura y por el uso de lenguas distintas y sin posibilidad de afectación mutua. Lo cual explica, aun con más detalles, otra manera de mostrarse propia del fantasma de la nación cercada.

Entre las causas que detalla el Informe como primordiales para que ocurriera el crimen de Uchuraccay, cuenta también la presencia desestabilizadora de Sendero Luminoso, grupo cuyo accionar violento y totalitario se debe básicamente a la influencia de su jefe, el puritano, resentido, sinuoso, fanático y obsesionado por el secreto y desquiciado Abimael Guzmán. El texto de López Maguiña hace ver con suma claridad este otro sentido en el discurso oficial para enfrentar la violencia entonces en inicios:

Hay que considerar a continuación que el factor que determina la matanza es para la comisión investigadora un factor externo, ajeno a los principales actores del hecho. Fue resultado inmediato de las operaciones políticas de Sendero Luminoso. Lo político, claro está, no es procesado por los campesinos. Su “primitivismo” cultural, su condición analfabeta, sobre todo, no les permiten identificarlo. Lo político es una instancia de determinación en cuanto los sucesos luctuosos de Uchuraccay son percibidos por un observador capaz de distinguir sus signos. Desde el punto de vista de ese observador, Sendero Luminoso es una corriente comunista, dogmática y de vocación totalitaria, que se agrupa en torno de un caudillo carismático. Vargas Llosa así: su “nombre suena como el de un profeta bíblico: Abimael Guzmán”, es “tímido, algo obeso, misterioso, inasible”. “Puritano, con una verdadera obsesión por el secreto, nadie recuerda haberlo visto pronunciar un discurso o asistir a las manifestaciones callejeras convocadas por sus discípulos... (265)

Este factor, entonces, parte de un sujeto, el líder senderista, cuyas anomalías síquicas recorren y se repiten en sus seguidores, es decir en toda la agrupación denominada como Sendero Luminoso. Lo particular de este factor es que proviene de un medio exterior al ámbito de la nación cercada; por lo tanto, siendo ajeno ella, es rechazado con tanta violencia que explica el porqué de la vesania y el salvajismo con que dieron muerte a los periodistas. Más adelante, López Maguiña dice:

En la visión que Vargas Llosa tiene de Abimael Guzmán parecen también gravitar figuras de tipo fundamentalista, de corrientes religiosas movidas por vivas convicciones de poseer la verdad, y de estar destinadas a realizar grandes transformaciones históricas, que a la vez ven su integridad amenazada por quienes ellas consideran sus enemigos. Esas corrientes, al tiempo que tienen una desmesurada estima hacia sí, temen con igual exageración estar en peligro inminente de destrucción. Igualmente se consideran obligadas a imponer su verdad purificadora sobre el resto del mundo manchado y confundido por la falsedad. Con la certeza de hacer siempre el bien, luchan contra el mal, permitiéndose el uso de cualquier medio. Abimael Guzmán calificado de puritano era acercado a las corrientes del radicalismo fundamentalista. El esquema elemental con que Abimael Guzmán representa el mundo, también lo acerca a los comuneros, quienes ven el mundo como el escenario entre fuerzas que hacen el bien y fuerzas que hacen el

mal. Ese esquema de percepción común no permite, sin embargo, que entre Sendero y los comuneros se tiendan lazos comunicativos fuertes. Lo que ocurre es que el bien y el mal son figurativizados de modos distintos. Estas fuerzas se encarnan en la ideología campesina en seres y fenómenos naturales, mientras que en el caso de Sendero se encarnan en ideas y actores sociales y políticos, que resultan difíciles de captar por parte de los comuneros (267-268).

Sin embargo, lo que debe quedar claro es que el texto de López Maguiña, en este punto, busca describir, vía los sentidos del Informe, no sólo la estructura síquica del líder senderista sino también las motivaciones políticas e ideológicas que animan la performance subversiva de éste y de su agrupación, marcando así una relativa diferencia con los planteamientos propuestos en el Informe. Mientras que la Comisión Uchuraccay articula, a partir del fantasma de la nación cercada, una suerte de coartada que busca justificar la responsabilidad del gobierno de entonces en el crimen de los periodistas, López Maguiña en cambio observa y describe razones de fondo no sólo de los desencuentros entre el Perú oficial y el Perú cercado, sino también expone otras motivaciones acaso más importantes en el accionar mismo de la subversión:

El Informe, por último, subraya el carácter delirante de Abimael Guzmán, está provisto de un saber que se sustenta en las fuentes del “radicalismo demencial”. Mezcla representaciones del mundo referidas a espacios distantes tanto geográfica como históricamente. Inculca en sus seguidores el fanatismo y la agresión. Estos rasgos, y los anteriores, indican que la práctica política de Abimael Guzmán depende de una instancia de determinación psicológica. Aquella no constituye entonces, una lucha de posiciones ideológicas, un enfrentamiento entre contendientes que pugnan por imponer su respectivo proyecto, por generalizar sus intereses particulares (el subrayado es nuestro). Las acciones que encabeza Guzmán son las de un individuo carismático, misterioso, puritano y de características demenciales, guiados por fantasías confusas. Aquí encontramos otra vez el motivo de la confusión ya presente en la caracterización del universo de las comunidades andinas. En estas la naturaleza hostil perturba el orden biológico, crea monstruos. En Abimael Guzmán la perturbación se produce en el campo de las ideas, debido a razones psicológicas que dependen de circunstancias familiares y sociales. Estas circunstancias apenas señaladas en el informe tienen, sin embargo, una determinación fundamental y se exponen en otros textos de Vargas Llosa. Una de las más repetidas por el escritor es el resentimiento, que procede tanto de la separación abismal entre blancos e indios que caracterizan al Perú, como de los enfrentamientos y rivalidades familiares, que se amoldan y homologan con los antagonismos sociales (268).

López Maguiña arguye que lo que argumenta el Informe, en torno a la causa para la aparición de Guzmán y sus seguidores, se reduce a patología y no tiene en

cuenta que hay razones sociales, económicas, políticas y, en general, culturales que están puestas en juego en una subversión. Esta propuesta que viene en el discurso articulado por López Maguiña le permite marcar distancia del discurso oficial y, sobre todo, del discurso político de Vargas Llosa (que vienen insertados tanto en sus ensayos como en sus obras de ficción). En realidad, cuando López Maguiña denomina como la “mirada criolla” el título de su trabajo ya insinúa una distancia frente a ella, por lo que aquí podríamos argüir que de alguna manera el enunciador de “Arqueología de una mirada criolla” se distingue del letrado criollo moderno que toma cuerpo en el discurso del Informe. Por último, el texto de López Maguiña extrae un sentido más del Informe. Se trata de la responsabilidad que le corresponde a las fuerzas armadas en el crimen de Uchuraccay. En esta interpretación se nos aclara que la responsabilidad de las fuerzas armadas sólo se reduce a un simple exceso dentro de la ley:

La violencia excesiva es parte de la excepción, no de la norma. No de un programa que lo contemple como necesario. En Ayacucho, según el Informe, surge principalmente debido a las acciones violentas que desarrolla Sendero Luminoso, que se deben a su voluntad acentuada de purificación, que aspira a un orden fundado en rígidos principios y cerrado a cualquier forma de transacción, que no apunte a la afirmación de sus certezas. Se trata de un movimiento surgido del rechazo de lo existente, de las imperfecciones de un mundo que no les satisfacía, y que afirma una opción que las supere, con la formación de un orden donde reinará la armonía absoluta e indiscutible. Las acciones de la policía están enmarcadas dentro de los principios de la ley, se rigen por criterios proporcionados por la razón, pero restringidos por la actuación perturbadora de Sendero y por las formas imperfectas que forma la democracia en el Perú (270).

En suma, López Maguiña ve en el Informe la articulación de una mirada criolla y un testimonio del discurso oficial al enfrentarse a un evento tan dramático.

Tres sentidos fundamentales que se encuentran sedimentados en el Informe quedan, entonces, aclarados en el texto de López Maguiña. En primer lugar, la mirada criolla oficial y centralista tanto del intelectual, Vargas Llosa, como del Estado peruano, se articula basándose en el fantasma de la nación cercada cuando se

enfrenta al universo de la sociedad y de la cultura andina. En segundo lugar, la mirada criolla aludida articula un discurso que enfatiza el carácter satánico, violentista, foráneo y fundamentalista de Sendero Luminoso, que en buena medida responde a la influencia de un líder cuya estructura síquica está perturbada, enferma de resentimiento y puritanismo, lo cual lo instala en el lugar del mal puro. En tercer término, fija cómo esta mirada criolla de dominación, desde el inicio de las acciones militares para sofocar la subversión, asumió los asesinatos, las desapariciones forzadas y otros luctuosos hechos provenientes de las fuerzas armadas como simples excesos.

Ahora bien, al margen de la importancia del trabajo de López Maguiña en cuanto a la fijación de los sentidos de la lectura que hace del Informe de la Comisión de Uchuraccay, su discurso muestra una visible falta de subjetivación o de toma de posición frente a los argumentos que esgrime el Informe. A pesar de que sostiene que el Informe está afectado por una mirada criolla que correspondería tanto a quienes escribieron el Informe como al Estado peruano que lo ha propuesto, al no tomar posición de manera clara y enfática frente a la referencia presente en el texto del Informe, ni frente a las diversas argumentaciones que vienen en dicho documento, se coloca riesgadamente en la frontera que por momentos toca el discurso de dominación del que quiere marcar distancia.

En otras palabras, el enunciador que aparece en el texto de López Maguiña no logra distanciarse por completo de los presupuestos de lo que él mismo denomina la “mirada criolla”. Su discurso parte del mismo punto de enunciación y se sustenta en los mismos fantasmas, como son, por ejemplo, el fantasma de la nación cercada y, en cierta forma, el fantasma conservador que asume que todo proyecto emancipatorio lleva al totalitarismo.

Para sustentar esta hipótesis, sin embargo, es preciso plantear enseguida algunas ideas previas y necesarias, como por ejemplo la correspondencia entre el aspecto formal y el contenido del discurso articulado por el investigador.

1.2. Los efectos del fantasma de la nación cercada en la articulación del discurso descriptivo.

Como ya lo hemos expresado en la parte introductoria de este trabajo, desde hace un buen tiempo la teoría literaria⁹ se ha convertido en una disciplina productiva y también receptiva. Sin embargo, para un sector de críticos, dicho campo de saber no sólo ha dejado de lado el estudio de las obras literarias como tales¹⁰, sino que, por lo menos en parte, está preocupada sólo por captar la atención de receptores académicos especializados articulándose en un discurso opaco y hermético.

En algunos otros casos se ha convertido en una extensión de lo que se hace en materia de crítica en las metrópolis culturales del capitalismo tardío. En cuanto a su rasgo hermético y opaco diríamos que no se trata fundamentalmente de un hermetismo o de una “endogamia” de utilidad (porque si fuera así no habría por qué cuestionar nada) lo que ella ofrece, sino que la construcción de este tipo de discursos parece ser su objetivo básico. Por ello, Edward Said, afirma que:

Al haber renunciado al mundo por completo a favor de las aporías y las inimaginables paradojas de un texto, la crítica contemporánea se ha apartado de su público constitutivo, los ciudadanos de la sociedad moderna, que han sido abandonados en manos de las fuerzas del “libre” mercado, las corporaciones

⁹ Asumimos la crítica literaria como una actividad intelectual orientada por la teoría literaria; en otras palabras, la asumimos como la concreción pragmática valorativa del discurso disciplinario denominado como Teoría literaria.

¹⁰ Al referirse a este tema, Wlad Godzich, sustenta: “Una de las críticas que con mayor frecuencia se dirigen a los que trabajan en el área de la teoría es precisamente su tendencia a desligarse del estudio de las obras literarias y dedicarse exclusivamente al mundo de los conceptos. Esta crítica atraviesa todo el espectro político: los conservadores, como Denis Donoghue, interpretan este distanciamiento como una arrogancia, el dar la espalda a la tradición; los progresistas, Edward Said, lo ven como una renuncia a ejercer la función crítica del intelectual en el mundo, como la retirada a ciertas formas de religiosidad” (Godzich 1998:326).

multinacionales y las manipulaciones de los apetitos del consumidor. Se ha desarrollado toda una jerga preciosista, y sus formidables complejidades oscurecen las realidades sociales que, por extraño que pueda parecer, favorecen un academicismo de “modos de excelencia” muy alejado de la vida cotidiana en la era de la decadencia del poder estadounidense (Said 2004: 15).

Lo que Said puntualiza es la indudable elitización del saber crítico porque es a través de esta vía que se ha dado el abandono de “los ciudadanos de la sociedad moderna” frente a las fuerzas del “libre” mercado. Pero habría que dejar establecido que lo cuestionable no sería la elitización en pro de una especialización, sino una especialización que tienda a constituirse en un “servicio prestado, y vendido, a la autoridad central de la sociedad” (Said 2004:12).

En las circunstancias actuales, en cuanto se refiere al desarrollo de la crítica, son aquellas tendencias que se encuadran dentro de los postulados del posmodernismo que, en última instancia, han abandonado incluso la crítica misma o lo han convertido en una búsqueda incesante e infructuosa de las paradojas, de las ambigüedades, del detalle de lo particular y del relativismo (supuestamente para demostrar la falencia de los grandes relatos, totalizaciones y esencialismos), “olvidándose” que “las realidades del poder y la autoridad –así como las resistencias que ofrecen hombres, mujeres y movimientos sociales- hacen posibles los textos, que los ponen en manos de sus lectores, que reclaman la atención de los críticos” (16).

Una de las consecuencias de este tipo de práctica del ejercicio crítico es que ella se ha revestido de un hermetismo y una opacidad casi oraculares y exclusivas como si sus receptores y simpatizantes constituyesen una secta ajena a las relaciones cotidianas que se dan en las sociedades humanas. Muchas de estas “lecturas” que consideran la crítica como simples actuaciones parasitarias en el cuerpo de los textos literarios (para convertirlos a éstos en “pretextos” y a las lecturas en “hipertextos”) han producido libros casi ilegibles (y de hecho ilegibles para un público receptor

masivo) o como dice Terry Eagleton: “(...) su total vaciedad es el precio que se paga por situarse en ella” (1988: 174). Parece ser que esta forma de encarar los textos, por lo menos de manera implícita, se constituye en una suerte de práctica evasiva que pretende desviar la atención hacia temas subsidiarios y dejar de lado los temas sustanciales que se derivan de unas relaciones sociales y culturales parceladas y debidamente jerarquizadas, convirtiéndose así en un instrumento cultural más de la hegemonía en el contexto del capitalismo tardío.

El mismo Eagleton define con claridad este tipo de elitismo cultural:

El elitismo es una creencia en la autoridad de unos pocos selectos, lo que en términos culturales suele sugerir que los valores son o deben ser preservados por un grupo privilegiado, elegido por sí mismo o de otra manera, cuya autoridad deriva de cierto status además de su formación cultural (su origen social o religioso, por ejemplo) o sólo de su barniz cultural (Eagleton 1997:141).

Lo dicho antes resultaría insulso si no tuviéramos que confrontarla con lo que ocurre en materia de crítica del discurso en el escenario de la crítica literaria peruana actual, de acuerdo a las necesidades de articulación del presente trabajo.

En efecto, hay la presencia de este tipo de elaboraciones críticas en el mundo sobre todo académico del Perú; pero no sería el caso del discurso crítico elaborado por López Maguiña, por lo menos en sus aspectos centrales. Sin embargo, algunos puntos de su texto hacen ver la presencia de estrategias de interpretación y crítica textual que no podrían tomarse en sus sentidos si no se tiene una preparación sumamente especializada. Hay marcas de diversos paradigmas críticos situados dentro de lo que se denomina el posestructuralismo que nos hacen pensar que su discurso se desliza hacia las fronteras del posmodernismo aunque no del todo. Veamos algunos ejemplos:

Pero las sensaciones más intensas son las de desconcierto y de extrañeza, que surgen de la mujer. Son sensaciones que resultan de la incapacidad del observador para captar el sentido de la danza y del canto que ella realiza. Se trata de acciones ininteligibles, que hacen ver –más que otros signos- que la comunidad de Uchuraccay parece de otro mundo. La modalidad del parecer señala que el mundo

percibido debe situarse en un terreno imaginario, distinto del mundo de la realidad; en un horizonte de presencias que empuja a la incredulidad. Se trata de un mundo de fantasía, pero de una fantasía, por supuesto atroz (los subrayados son nuestros). (López Maguiña 264)

Los subrayados nos permiten reconocer que para elaborar el párrafo donde se sitúa la cita, López Maguiña ha apelado a la semiótica estructuralista greimasiana, a la semiótica fenomenológica de Fontanille, así como a categorías del siconálisis lacaniano. Lo mismo se puede observar en el siguiente pasaje de su texto: “El término puritano también convoca la idea de la estrechez de mira y de la ceguera para otra cosa que no ocupa el horizonte de los propósitos y proyectos del sujeto puritano. Por eso el papel temático puede aproximarse al rol temático de fanático” (268). En otra parte dice: “Los muertos, en cambio, que entran en el orden simbólico, no” (272). Más adelante expresa: (...) el discurso también hace presente a un observador sensible, cuyas tomas de posición comprometen su cuerpo. La participación corporal del observador se hace especialmente patente cuando se hacen presente los comuneros de Uchuraccay en el horizonte discursivo” (274). Los ejemplos pueden seguir citándose para dejar demostrado que el discurso de López Maguiña exige un receptor por lo menos especializado aunque no necesariamente debería considerarse como elitista la factura de su discurso. Porque tampoco es cuestión de buscar la elaboración de discursos fáciles de consumir para un público receptor masivo, si con ello se empobrece la polisemia textual necesaria y se anula la especialización que en modo alguno es malo ni dañino, sino muchas veces imprescindible para el desarrollo de la ciencia y del conocimiento en general. Sin embargo, esta tendencia hacia la especialización y la orientación del discurso elaborado para un receptor de élite entraña algún síntoma que más adelante trataremos de explicitar.

Por otro lado, un aspecto que debemos tener en cuenta en el trabajo de López Maguiña, más o menos en la misma orientación de las ideas antes señaladas, es el marco teórico que utiliza para articular su texto. En efecto, en su “Arqueología de una mirada criolla: el informe de la matanza de Uchuraccay”, usa, expresamente, la propuesta foucaultiana de la arqueología del saber¹¹ como marco teórico que guía su análisis. Además de la propuesta foucaultiana, en una cita de pie de página de su texto, López Maguiña manifiesta que emplea categorías que provienen de la semiótica discursiva. Como se sabe, tanto uno como otro procedimiento metodológico de elaboración discursiva, privilegia la inmanencia del tema objeto de estudio en su análisis.

Por otro lado, si asumimos que las relaciones discursivas que se dan en una determinada sociedad, como la peruana por ejemplo, se enmarcan, en general, dentro de unas relaciones de poder, y por tanto dentro de unas relaciones ideológicas, el discurso descriptivo como aquel preferido tanto por López Maguiña como por Foucault, presenta no sólo paradojas sino también algunos puntos débiles. S. Zizek es bastante claro en observar esto en Foucault que puede extenderse al texto de López Maguiña:

Foucault nunca utiliza el término “ideología” para referirse a estos mecanismos de micropoder. Este abandono de la problemática de la ideología produce una debilidad fatal en la teoría de Foucault. Foucault nunca se cansa de repetir cómo el poder se constituye a sí mismo “desde abajo”, cómo no emana de una única cúspide: esta

¹¹ Aunque algunos críticos de Foucault lo consideran dentro de los pensadores estructuralistas, hay quienes sostienen que se trata de uno de los más notables pensadores de la posmodernidad. Sea como fuere, lo que nosotros queremos puntualizar en el pensamiento de Foucault es una paradoja que consiste en el hecho de no haber trasuntado la condición de un historiador de ideas que no quiso ser: “Un historiador de las ideas que ha querido renovar de arriba abajo su disciplina; que ha deseado sin duda darle ese rigor que tantas otras disciplinas, bastante vecinas, han adquirido recientemente; pero que, incapaz de modificar en realidad esa vieja forma de análisis, incapaz de hacerle franquear el umbral de la cientificidad (bien sea que tal metamorfosis resulte ser para siempre imposible, o que no haya tenido la fuerza de llevar a cabo él mismo esa transformación, declara, con falacia, que siempre ha hecho y querido hacer otra cosa. Toda esa nebulosidad nueva para ocultar que se ha permanecido en el mismo paisaje, sujeto a un viejo suelo desgastado hasta la miseria”. De Michel Foucault, téngase en cuenta el IV capítulo, especialmente el subcapítulo I, pp. 229 de *La arqueología del saber*, Siglo XXI Editores, México, 1990.

aparición misma de una Cúspide (el Monarca u otra encarnación de la Soberanía) emerge como el efecto secundario de la pluralidad de microprácticas, de la compleja red de sus interrelaciones. Sin embargo, cuando se ve obligado a exponer el mecanismo concreto de esta emergencia, Foucault recurre a la muy sospechosa retórica de la complejidad, evocando la intrincada red de vínculos laterales, izquierda y derecha, arriba y abajo... Está claro que Foucault está tratando de tapar agujeros, ya que nunca se puede llegar al Poder de esta manera (Zizek 2004: 21).

Al utilizar explícitamente el concepto de ideología, el discurso se carga de subjetividad y evidenciaría que la objetividad sola no existe, salvo como una cualidad estilística. Además, hasta qué punto puede sostenerse que el discurso descriptivo es posible sin sustentarse en un discurso subyacente definitivamente argumentativo, por tanto analítico y por tanto valorativo e intencional.

Habermas tuvo el acierto de haber distinguido las verdades según los mundos a los cuales se refería el discurso. Así, distinguió la relación entre el discurso y el mundo objetivo o cultura al que denominó verdad; a la relación con el mundo subjetivo del hablante llamado veracidad, y en relación con el mundo intersubjetivo o social llamado legitimidad. Más o menos en esta misma dirección, es decir, para negar la supuesta asepsia o la “objetividad” de un discurso, Teun A. Van Dijk dice:

Los actos comunicativos, como todas las formas de acción, son intencionales. Teóricamente, esto significa que los participantes construyen modelos mentales de lo que quieren hacer (decir, escribir) en el momento presente. El discurso mismo es producido, así, con el objeto de realizar la intención y sus resultados representados (Van Dijk (2006: 272).

Incluso el historiador Nelson Manrique reconoce que:

Luego de toda crisis, suele entablarse una lucha ideológica por imponer una interpretación del proceso vivido (el subrayado es nuestro). Esta lucha es aparte del conflicto social y expresa la voluntad de los sectores involucrados para legitimar sus hechos y, en consecuencia, deslegitimar los de sus adversarios en el imaginario colectivo. Según un lugar ideológico común, “los hechos hablan por sí solos”. Eso nunca es verdad. El sentido de los hechos es siempre producto de una interpretación; es una construcción, que por cierto no es ajena a las correlaciones de fuerzas existentes (Manrique 2002:29).

Por lo antes manifestado, una primera constatación nos indica que López Maguiña opta por metodologías descriptivas en la revelación de los sentidos textuales y deja de lado, por lo menos en la superficie de su texto, lo que el

contexto¹² y, sobre todo las motivaciones subjetivas, pueden aportar en la constitución significativa del discurso. Esta actitud entraña también un síntoma, que trataremos de explicar más adelante, aunque desde ya debe quedar claro que es crucial.

Otro aspecto fundamental en el texto de López Maguiña es la neutralidad u “objetividad” que deviene de la articulación de un discurso sumamente descriptivo. En líneas anteriores ya hemos puntualizado este rasgo evidente y visible en su texto; lo cual, por otro lado, hace que el discurso se revista de una suerte de asepsia que significa no contaminarse ni con la mirada criolla ni con el discurso senderista. Por lo que se hace necesaria hacerse la pregunta: ¿hasta qué punto se puede asegurar la existencia de discursos, saberes o, incluso, ciencias neutrales, objetivas y asépticas?

Al respecto, Herrera Abad afirma:

Las diversas teorías y sus praxis van desde aquellas que no presentan dificultades mayores al sistema ideológico-social, y son asimiladas sin problemas, hasta aquellas otras que por su naturaleza, social o humana, tienden a ser vistas como peligrosas o amenazantes. No en vano las primeras ciencias fueron naturales y las llamadas ciencias humanas llegaron tardíamente al pensamiento occidental, después de la biología y anatomía, y éstas, a su vez después de la física y química. El sistema necesitaba de un conocimiento que le permita entender la realidad, manejarla y acomodarla a sus fines, pero ve con desconfianza un saber, que de alguna manera cuestione dichos fines. El conocimiento, entonces puede ser utilizado para ocultar contradicciones, en cuyo caso solo sería considerado como “válido” si abona a favor del mantenimiento del sistema. De esta forma, el conocimiento científico deviene en ser instrumento de dominio y ocultamiento (Tafur 1990: 53).

Más adelante, en su esclarecedor estudio, Herrera Abad, añade:

Ramón García, en su prólogo al libro *Psicología, mito científico* de Dekeykem señala que la historia de las ciencias oscila constantemente entre el saber-no saber, y el ocultamiento-develamiento; y esta clarificación-ocultamiento es al mismo tiempo inclusión-exclusión. Una ciencia “neutra”, sería la que alude a una imagen desligada de los valores que le dan origen reconocerlo y en nombre de la asepsia o de la eficacia. Al optar por una ciencia “neutra” se opta por los valores dominantes, aunque sin aceptarlo (53).

¹² Por contexto entiende Van Dijk al “conjunto estructurado de todas las propiedades de una situación social que son posiblemente pertinentes para la producción, estructuras, interpretación y funciones del texto y la conversación (...). Los contextos –definidos como estructuras de propiedades de situaciones sociales que son relevantes para el discurso- ejemplifican muchas propiedades de acontecimientos sociales y grupos sociales que están controladas por las ideologías”. Teun Van Dijk, op. Cit. Pp. 266-267.

Si tomamos como válidas las opiniones de Herrera Abad, presupuestos críticos que se sostienen en una aparente neutralidad no constituyen sino una vía para orientarse más bien hacia la aceptación sutil de los presupuestos del discurso de dominación aunque, aparentemente, pretenda colocarse por encima de los conflictos socio-políticos y culturales. En suma: no hay lugar para una ciencia, un saber, un discurso neutral.

Por otro lado, si a los razonamientos anteriores añadimos algunas propuestas de Jürgen Habermas, sobre todo en sus trabajos que datan de las décadas del 60 y del 70, para quien, en las diversas formas de las investigaciones científicas, están presentes intereses de conocimiento como “orientaciones generales de base” (Habermas 1982; 199), que marcan el derrotero de toda construcción discursiva científica. Según Habermas, siendo tres los intereses de conocimiento fundamentales, serían tres los tipos de ciencia, a saber:

a) ciencias empírico analíticas, cuyo punto de partida devendría de un interés de conocimiento de orden técnico: “aprehenden la realidad con vistas a una manipulación técnica, posible siempre y en cualquier parte bajo condiciones específicas” (Habermas 200; 198);

b) ciencias histórico-hermenéuticas que proceden de un interés de conocimiento de orden práctico:

(...) -aprehenden interpretaciones de la realidad con vistas a la intersubjetividad posible (para una situación hermenéutica de partida dada) de un acuerdo orientador de la acción-. Hablamos, pues, de un interés cognoscitivo técnico o cognoscitivo práctico en la medida en que los contextos de la acción instrumental y de la interacción simbólica mediada performan, a través de la lógica de la investigación, el sentido de validez de los enunciados posibles, de suerte que en cuanto que representan conocimientos sólo poseen una función en esos contextos –son explotados técnicamente o resultan prácticamente efectivos y (Habermas 1982: 199).

c) ciencias cuya orientación es de naturaleza crítica, concretamente las obras de Marx y Freud, cuya procedencia se encuentra en un interés emancipatorio:

(...) me refiero a la fuerza emancipatoria de la reflexión que el sujeto verifica en sí en la medida en que se hace transparente a sí mismo en su propia historia genética. La experiencia de la reflexión se articula, en lo referente al contenido, en el concepto de proceso de formación y, metodológicamente, conduce a un punto de vista desde el que se nos da espontáneamente la identidad de la razón y de la voluntad de la razón. En la autorreflexión, un conocimiento por mor del conocimiento coincide con el interés por la emancipación; pues la realización de la reflexión se sabe como movimiento de la emancipación. La razón está bajo el interés por la razón. Podemos decir que sigue un interés cognoscitivo emancipatorio que tiene como meta la realización de la reflexión como tal (200-201).

El interés técnico del conocimiento tiene que ver con la acción instrumental (trabajo) en tanto que el interés práctico y el emancipatorio se orientan a la esfera de la acción comunicativa (interacción mediante el lenguaje), de la práctica vivida en cuanto relaciones intersubjetivas de comprensión mutua capaz de condicionar la acción o de comunicación deformada. Y si los intereses técnicos y prácticos de conocimiento son esclarecidos en las actividades concretas de las ciencias de la naturaleza y en el de las ciencias sociales y humanas ya configuradas como tales con específicas orientaciones epistemológicas y metodologías delimitadas previamente, en el caso del interés por la emancipación respecto de la coerción, represión o dominación, Habermas demuestra que la crítica tal como ella es puesta en práctica por el psicoanálisis y por el marxismo, es lo que permite pensar en una peculiar categoría de “ciencia” o teoría que estaría basada en un interés emancipatorio que es, en última instancia, un interés de la razón por ella misma. Una vez más, entonces, se afirma implícitamente que no hay saberes, discursos o ciencias neutrales.

Al tomar en cuenta estas apreciaciones de Habermas, es posible hacer la pregunta: ¿hacia cuál de las variantes científicas expuestas por este filósofo se desliza la crítica literaria peruana actual, sobre todo la crítica literaria orientada hacia los acontecimientos políticos ocurridos a partir de la década de los 80? Como lo

veremos más adelante, por lo menos en cuanto se refiere a los críticos literarios peruanos actuales, la teoría literaria y la crítica se orientan más hacia el segundo tipo de ciencia en la propuesta habermasiana anteriormente esquematizada; y en la propuesta de Ramón García, esta teoría y la crítica literaria correspondiente, tienden claramente a constituirse como una disciplina científica “neutra” a partir de la negación de los procesos emancipatorios.

Podríamos sostener que no basta con cuestionar el método científico asumiéndolo con Feyerabend como un “cuento de hadas”, desechar el neopositivismo o el cientificismo decimonónico en las investigaciones de naturaleza humanística, sino que es necesario identificar y deslindar con los discursos posmodernos, que bajo el velo de una opacidad y una elitización de los discursos articulados, constituyen saberes “neutrales” que no harían sino proteger el status quo del sistema desde el espacio de enunciación de los discursos culturales.

Ahora bien, por lo anteriormente dicho se hace necesario resolver la interrogante: ¿podría ser este el caso del discurso crítico de S. López Maguiña, por lo menos en sus textos que se refieren al tema de la violencia política de las décadas del 80 y parte del 90 del siglo pasado, y más específicamente en el texto que aquí asumimos como muestra? Por el momento tenemos las siguientes características identificadas en el texto de López Maguiña: descriptivismo, objetivismo, elitismo y asepsia. Características que se encaminan hacia el logro de un objetivo: la articulación de una mirada neutral frente a la referencia (el drama de Uchuraccay) y frente al informe. Avancemos un poco más para ver si esto es así; es decir, para deslindar si el discurso de López Maguiña logra la neutralidad o no.

Una primera cuestión, entonces. Al leer el texto de López Maguiña en el punto que se refiere a la subversión senderista, cabe hacerse la pregunta: ¿comparte él las

premisas que esgrime el Informe o se sitúa en una perspectiva diferente? Por lo dicho antes la respuesta sería no; sin embargo, veamos algo más.

Antes, es preciso puntualizar en que el tema en cuestión –la trágica muerte de los ocho periodistas en Uchuraccay, ocurrida en 1983- permite modular la voz del sujeto “de la mirada criolla”; pero además hace posible la presentación del sujeto subversivo en sus rasgos básicos. Frente a todo esto, el Informe establece en realidad dos sujetos y dos conciencias: uno directo, el de la Comisión Uchuraccay y el otro, de manera indirecta, el de los subversivos.

Situado frente a estos dos sujetos, el enunciador en el texto de López Maguiña describe al sujeto de la mirada criolla: enfatiza sus limitaciones, muestra sus deslizamientos, puntualiza su incompreensión de la naturaleza humana del poblador andino de la zona de Uchuraccay (por extensión puede incluir también a las otras zonas andinas del Perú). Asimismo, describe en el sujeto subversivo, además de sus esquemas síquicos, su afán de utilización de las poblaciones andinas para su proyecto político (“política demencial” dice el enunciador del texto en cuestión) que nada tienen que ver con dichas poblaciones. Imbuido de un saber teórico que no sólo se fundamenta en la semiótica sino también del sicoanálisis lacaniano y otros paradigmas de crítica literaria contemporánea, lo que el enunciador del texto de López Maguiña quiere dejar en claro es cómo la cosmovisión andina se convierte en parte de lo real no simbolizado por el saber metropolitano centralista. Pero aun cuando su preocupación es dejar descrito al sujeto criollo y su conciencia que asoman en el discurso del Informe de Uchuraccay, lo que parece preocuparle además es la nefasta y oportunista influencia de la subversión en las poblaciones andinas pobres, pues dice:

Aunque la Comisión investigadora como Vargas Llosa no usa el término, se puede atribuir a los jóvenes el papel de víctimas (y sobrevivientes), de la misma manera

que a los comuneros. Los primeros lo son de las agudas dificultades de la situación social en la que viven, que no les ofrece un horizonte optimista de vida y que los convierte en personas desesperadas que fácilmente pueden ser convencidas por prédicas de promesas ilusorias y dementes. Los comuneros son víctimas del olvido y de su empeño por permanecer aislados y estancados en un tipo de vida anacrónico, pero también de la irracionalidad que moviliza fuerzas de agresión latentes en contra del foráneo, del otro (López Maguiña 269)

El texto antes citado muestra un discurso en el que la preocupación objetivista da paso a la irrupción de la propia subjetividad, pues el segmento subrayado nos orienta a una toma de posición implícita. El enunciador del texto de López Maguiña parte de las argumentaciones del Informe, pero aquí da un giro para proponer juicios justamente allí donde el Informe no dijo con respecto a la victimización de los jóvenes (se supone andinos y andino-ciudadinos) por parte de la subversión. Queda claro también que estos jóvenes, que en cierta forma representan a las comunidades andinas, se encuentran entre dos fuerzas violentas en condición de víctimas: entre las fuerzas de represión que representa al Estado peruano y las fuerzas “terroristas” de la subversión y, muchas veces, sin posibilidad de tomar sino el camino propuesto por la prédica “ilusoria y demente” de la subversión. Aquí se observa con claridad que el enunciador del texto de López Maguiña, al igual que el intelectual criollo demoniza a la subversión, arroja al territorio del Mal, y lo más importante: toma posición.

Un segundo punto importante que debe tenerse en cuenta en el discurso de López Maguiña es la distancia que pretende tomar frente a los argumentos del intelectual letrado criollo centralista cuando éste representa otros aspectos de la subversión senderista. Por ejemplo, ante lo que sería la representación del líder senderista, su texto dice lo siguiente:

Los rasgos físicos y afectivos de Abimael Guzmán (“tímido, algo obeso, misterioso, inasible”) hacen de él un personaje inexplicable, que no se puede captar y ubicar. En este aspecto es similar a los comuneros. Como ellos Abimael Guzmán es extraño. Aunque desde luego las figuras que lo hacen enigmático son distintas. Aquellos lo son en cuanto pertenecen a un mundo cuya cultura es desconocida. Guzmán lo es por su personalidad.

Hay dos estados de ánimo del líder de Sendero Luminoso que se destacan, su puritanismo y su “verdadera obsesión por el secreto”. Este último rasgo acentúa su

carácter inasible. No se lo puede categorizar adecuadamente y a ello se suma su ansiedad por esconderse. Su configuración es casi fantasmal. Pero sobre ese fondo se subraya su puritanismo. No amplía Vargas llosa la definición de ese rasgo. Recurrimos para precisarlo al Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (...).

Y el mismo diccionario define puritanismo como “secta y doctrina de los puritanos. 2. Por extensión nombre que se da a la exagerada escrupulosidad en el proceder. 3. calidad de puritano.

El adjetivo “puritano” tiene un contenido de origen religioso y refiere a una práctica de purificación, de limpieza. A la vez designa un modo de ser “rígido y austero”. Por su parte, el sustantivo “puritanismo”, derivado de “puritano”, aporta la noción de la escrupulosidad (...).

Vargas llosa cuando aplica el adjetivo puritano a Abimael Guzmán lo sitúa en un horizonte semántico de origen religioso, que circunscribe el papel de un actor empeñado en la afirmación de la verdad y el rechazo de la falsedad (...) De una manera más específica uno puede asociar el adjetivo puritano con el rol temático de santón, y vincular a Guzmán con el personaje central de La guerra del fin del mundo, Antonio Consejero (267).

Si observamos con detalle la cita anterior, nos daremos cuenta de la preocupación por dejar bien explícita la carga semántica de ciertas palabras como “puritano”, “pureza”, “limpieza”, “escrupuloso”, “verdad”, “falsedad”. En cierto instante incluso utiliza el diccionario para hacer más fácil la comprensión de las cargas significativas de dichas palabras. A lo que se orienta con este recurso aparentemente fútil es dejar aclarada y bien definida la propuesta que con respecto al líder senderista expone el Informe: es decir, enfatiza que, para Vargas Llosa, el líder senderista es un puritano, un sectario, un político fundamentalista cuyo credo teórico marxista ha sido tomado en condición de un esquema similar a los dogmas religiosos, por lo que acaso sea necesario arrojarlo al territorio del Mal o cubrirlo con otra pantalla fantasmática para incorporarlo dentro del orden simbólico.

Sin embargo, un extracto que ofrece otra sutil toma de posición en la discusión de las causas que originaron el desenlace de la muerte de los periodistas, es el siguiente:

“El hecho al mismo tiempo hizo patente la existencia de un Perú que en efecto, el Perú oficial, occidental y letrado, había olvidado. Las noticias sobre muertes y masacres ya llegaban de Ayacucho, declarada en zona de emergencia, antes que ocurriera la matanza de Uchuraccay. Las noticias sin embargo, apenas si consignaban los nombres de las víctimas, y las pocas veces en que se mencionaba

alguno, poco significaba. Estos nombres pertenecían a personas que no tenían valor alguno y que, por tanto, no podían contar como hombres. Se me ocurre pensar que su lugar como no hombres contribuía a que tampoco aparecieran a menudo fotografiados. La noticia correspondía a individuos anónimos, que, en consecuencia, no tenían rostro ni cuerpo.

Eran muertos, que importaban por su número y por breve tiempo. Porque tan pronto dejaban de ser referidos por los periódicos, ya no entraban en la memoria. Podría decirse con más rigor que entraban en el rubro de los cadáveres, no en el de los muertos, que es un rubro para la contabilidad, que es un rubro del orden de la producción, orden que a lo más forma una memoria numérica. Los cadáveres de los seres anónimos cuentan. Los muertos, en cambio, que entran en el orden de lo simbólico, no. Porque el orden de lo simbólico es el orden de los nombres, que forman una memoria de actores y de sujetos que son parte de tradiciones y de dinastías, precisamente hechas de nombres. Una memoria que testimonia presencias vivientes, gracias a los nombres, que marcan una actualidad que, valga la redundancia, se actualiza con regularidad.

Los periodistas asesinados en Uchuraccay han entrado en la sucesión simbólica de los nombres que hacen la historia porque tenían un nombre, una identificación, una ubicación. Los comuneros de Uchuraccay no. Se menciona, en el informe de la comisión investigadora, los nombres de dos comuneros asesinados por Sendero Luminoso, Alejandro Huamán y Venancio Aucatoma, pero son nombres que no remiten a sujetos, que ocupan funciones significativas, que tienen una ocupación, que ocupan un lugar en alguna jerarquía. Son nombres cuyo referente tiene una ubicación general y que remiten a una cifra: dos. Nombres de cadáveres que cuentan por su número (272-273)".

Aquí se trae nuevamente al debate el fantasma de la nación cercada. El tema que aquí articula la presencia de dicho fantasma es la discusión sobre el supuesto "olvido" al que están sometidas las poblaciones de la nación cercada. La consecuencia del olvido es borrar los nombres de los hombres, hacerlos sólo una masa amorfa o difumarlos dentro de la multiplicidad pura sin nominación. Si bien es cierto que esto es verdad en parte, pero no es del todo puesto que estas poblaciones tienen autoridades que responden a nombres y representan al poder hegemónico, el micropoder que sustenta al poder hegemónico de la situación se construye desde los más lejanos parajes del territorio peruano. Además en tiempo de las elecciones estos supuestos seres sin nombre y "olvidados" ocupan un espacio muy visible en la contabilidad del sistema. Entonces no es tan cierto el argumento del "olvido" en que se encuentran las poblaciones andinas más alejadas de la metrópoli. Todo lo anterior, pues, nos lleva a la conclusión de que las diferencias sociales, étnicas, raciales y económicas tan brutales que se observan en la sociedad

peruana, fundamentalmente entre los grupos humanos ciudadanos y los andinos se debe a un supuesto “olvido” del poder central.

En otras palabras, las desgracias del Perú, de lo que el enunciante llama “el otro Perú”, es consecuencia de un olvido por parte del Perú centralista; es decir, del poder político, económico y social de la hegemonía. Al seguir sosteniendo esta tesis ya consabida (el olvido de los pueblos del interior del país por parte de los gobiernos de turno que se autoproclaman democráticos), tanto el Informe Vargas Llosa como el texto de López Maguiña, lo que a fin de cuentas hacen es pretender dejar pasar por alto las responsabilidades del poder hegemónico de la situación en la que se encuentran las poblaciones “atrasadas” de la sociedad peruana. Quisiéramos marcar una diferencia entre nuestros planteamientos tanto con la de López Maguiña como la del Informe en este punto: para nosotros el “olvido” aludido, efectivamente existente de modo secular en la sociedad peruana segregada, no es una causa, es más bien una consecuencia y una oportunidad de la que se vale justamente el poder para perpetuar su posición de hegemonía, en un verdadero círculo vicioso. Los dos textos (tanto el Informe como “Arqueología de una mirada criolla”) parecen sugerirnos que se pueden superar los problemas estructurales de la sociedad peruana echando mano a la oportuna asistencia en materia de educación, salud, infraestructura por parte del Perú oficial en relación con el “otro Perú”; es decir, apuestan no por un cambio sino por una continuidad, pero con ciertas reformas paliativas que harían posible establecer una paz social en el contexto político de la sociedad peruana.

Por otro lado, la idea de que en el todo situacional de la sociedad peruana existen particularidades “olvidadas” y “excluidas” es una limitación que abona la posición de la hegemonía; puesto que nada es casual, nada está en el olvido, nada está en la exclusión; todas las partes que componen la totalidad (una situación lo

llamaría Alain Badiou) de la sociedad peruana están debidamente contabilizadas y aseguradas por la hegemonía¹³. Lo que ocurre es que la ubicación en las que se encuentran cada una de las partes responde a las necesidades del sistema, a la supervivencia misma del sistema. De manera que el supuesto “olvido” esgrimido por el Informe no fue sino una mera coartada, puesto que lo que buscaba era maquillar la supuesta inocencia política del gobierno de turno frente al caso Uchuraccay. En el caso del texto de López Maguiña, este concepto de “olvido” secular en la que se encuentra el Perú andino cercado muestra cómo los argumentos del sujeto enunciator se suturan a los presupuestos esgrimidos por el Informe. En resumidas cuentas no hay exclusión ni olvido, lo que hay es una situación en la que la hegemonía quiere a cada particularidad en una contabilidad que le sea útil.

Ahora estamos en condiciones de adelantar algunas aseveraciones.

Un rasgo de la inexistencia de la neutralidad que sugiere el aspecto formal de “Arqueología de una mirada criolla” acaso se puede expresar de la siguiente manera: su contenido crítico sobre el Informe no supera el fantasma de la nación cercada. En otras palabras, el enunciator del texto persiste en articular su discurso basándose en la supuesta dicotomía Perú oficial/Perú arcaico que caracterizaría al Perú como país, pero sobre todo considera al segundo como una nación cercada. En tal sentido, el siguiente extracto del texto de López Maguiña nos parece crucial:

El Perú Moderno, propio y familiar, es el Perú de la democracia, de la ley, del progreso, de las diferencias claras. El Perú antiguo, ajeno y extraño, es el Perú de las mezclas, de la confusión, del estancamiento, del imperio de la fuerza bruta (...) El grado de desconocimiento por parte del Perú oficial se manifiesta de diversas

¹³ Filósofos contemporáneos como Badiou, Zizek, Agamben, Butler, Ranciere, Laclau, etc., han puesto más que un énfasis en las tesis centrales de sus propuestas en esto. Para ellos no se trata de luchar por incluir al excluido sino de marcar la ruptura desde la posición de la singularidad, de la parte sin parte, de lo no representado, del resto o desde la posición del refugiado. Según esta opción, la supuesta “exclusión” tantas veces “combatida” por “políticos” profesionales no sería tal sino una manera de incluir al sistema a los sujetos presentados pero no representados. En otras palabras, el sistema estatal no excluye a nadie, pues todos le son necesarios pero en la posición que él les fija, salvo el múltiple singular.

maneras, una de ellas tiene que ver con el hecho de que para acceder al Perú arcaico requiera de mediadores especializados, de profesionales capaces de descifrar signos y códigos extraños. La comisión investigadora de la matanza de Uchuraccay tiene, por eso, que recurrir a la asesoría de antropólogos y lingüistas (el subrayado es nuestro). Desde el punto de vista del Perú arcaico el desconocimiento del Otro Perú es más severo, pues las relaciones que establece con este se limitan al comercio muy restringido de algunos productos. En mayor grado, en cambio prima el rechazo casi total. El Perú oficial siempre amenaza e irrumpe para esquilmar (265).

En efecto, el subrayado es más que determinante y claro. El enunciador del discurso asume plenamente el fantasma de la nación cercada. Al pretender articular una descripción sin toma de posición, no deslinda con los presupuestos del enunciador del Informe en cuanto a la representación del Perú como país, en el que se encontraría cercado el Perú arcaico andino. En realidad, todo el texto del subcapítulo titulado “el observador revelado” revela, valga la redundancia, también la mirada del propio enunciador del texto de López Maguiña.

Lo que ocurre aquí es que la voz del enunciador, al pretender transitar estrictamente por las fronteras de la objetividad (que no existe salvo como técnica de composición discursiva), sufre una suerte de sutura en relación con los sentidos expuestos en el Informe. Una simple dosis de toma de posición, además de una separación visible del fantasma subyacente en el discurso del Informe, tal vez pudo haber sido suficiente para romper con dicha sutura; pero esto no ocurre. Por eso es que en su discurso se articula un síntoma que insinúa la irrupción de un inconsciente que aún sostiene lo que sostiene también la mirada criolla cuestionada. En otras palabras, lo que falta en el texto de López Maguiña es un deslinde que se oriente a prefigurar la construcción de un nuevo operador (un Uno) distinto, luego de haber descifrado (y muy bien) la contabilidad de la situación del status quo del sistema. Pero para esto hace falta, además de una lucidez y una preparación sobresaliente como lo demuestra tener con suficiencia Santiago López Maguiña, una subjetivación

(un sujeto de nominación) que según Alían Badiou sólo aparece con el acontecimiento.

Sin embargo, esta especie de síntoma que se expresa en la “objetividad” y la aparente “neutralidad” que trasunta el aspecto formal del discurso de López Maguiña necesita aún una mayor explicación.

Esta explicación acaso pueda ser mejor realizada si apelamos a algunas tesis propuestas por A. Badiou; por ejemplo, las siguientes:

(...) si un cuerpo se revela capaz de producir efectos que exceden el sistema cuerpos-lenguajes (y tales efectos se llaman verdades) se dirá que ese cuerpo está subjetivado. Insistamos sobre lo que se podría llamar la inducción sintáctica del sujeto. Ciertamente, no es pronombre –el “yo” o el “nosotros” de las primeras personajs- su marca, sino el “excepto”, el “sino que”, el “salvo que” por el cual viene a hacer inciso, en el fraseado continuo de un mundo, el frágil centelleo de lo que tiene lugar el ser (Badiou 2008: 64).

En otras palabras, para Badiou el sujeto se define como un cuerpo subjetivado; es decir, un sujeto de verdad. Para Badiou, cuerpo, sujeto, verdad y acontecimiento, como categorías ontológicas, están íntimamente unidas y son implicantes. Por eso dice él, más adelante:

Hemos afirmado que la teoría del sujeto no es descriptiva (fenomenología), ni es experimentación práctica, ni tampoco depende de una crítica materialista (imaginaria, ideológica). Estamos entonces constreñidos a decir: la teoría del sujeto es axiomática. No se podría deducir, puesto que es afirmación de su propia forma. Pero tampoco se le podría experimentar. Se decide el pensamiento de esa teoría en el horizonte de una empiria irrecusable, que hemos ilustrado en el prefacio: hay verdades, y es preciso que haya una forma activa e identificable de su producción (pero también de lo que obstaculiza o anula esa producción). Esa forma tiene como nombre: sujeto. Decir “sujeto” o decir “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 (68).

En esta dirección, entonces, no puede haber neutralidad de un sujeto enunciante. El enunciador del texto de López Maguiña está sostenido por un cuerpo y un sujeto que, con respecto a la verdad del acontecimiento, está al servicio de ésta, al servicio de su negación o al servicio de su ocultación. Por lo tanto, dado el

acontecimiento sólo hay una de las tres posibilidades con respecto a él: o mantiene una fidelidad, se opone o lo oculta.

Ya que empezamos a utilizar ciertas categorías de Alain Badiou, aunque no es este el tema de este trabajo, es pertinente hacer algunas aclaraciones con respecto a ciertas categorías usadas por él para comprender por qué la verdad se desenvuelve puesta en proceso ya sea por un sujeto fiel, reactivo o, en su defecto, por un sujeto oscuro. Pero para esto necesitamos aclarar antes qué es un singular, un sitio de acontecimiento, el acontecimiento, la verdad y el sujeto de verdad.

En la ontología matemática de Badiou el acontecimiento viene de un sitio inmerso en una situación donde hay un múltiple no ordinal definido así porque sus elementos son presentados por la situación pero no están representados por el estado de la situación; es decir, se trata de un múltiple supernumerario que incorpora a los elementos del acontecimiento y a sí mismo. En otras palabras, si asumimos un ejemplo en la situación de las relaciones sociales dentro del capitalismo tardío, el sitio del acontecimiento está situado en el espacio que ocupan los informales (en la economía), en el espacio de las clases sociales marginales y fronterizas (en las relaciones sociales), en el lugar del refugiado, etc.; es decir, en el lugar de los presentados pero no representados por el estado; mas no en el lugar de las instituciones que se hallan en el sitio de los presentados y representados. Pero no basta la existencia de la singularidad ya que: “Una singularidad es aquello con lo cual un pensamiento comienza. Pero si ese comienzo es una simple consecuencia de las leyes lógicas de un mundo, no hace sino aparecer en su lugar y no comienza, hablando con propiedad, nada” (Badiou 2008:397).

Ahora bien, si existe la singularidad entonces existe lo que el filósofo francés llama “sitio de acontecimiento”. En efecto: “Un sitio es un múltiple al que le ocurre

comportarse en el mundo con respecto a sí mismo como con respecto a sus elementos, de tal suerte que es el soporte de ser de su propia aparición (...). Un sitio es un ser al que le ocurre existir por sí mismo” (Badiou 401). En otras palabras, sitio de acontecimiento no es aún el acontecimiento; pero sí el lugar del múltiple o conjunto singular. Pues bien, ¿qué es entonces un acontecimiento? Definir esta categoría es sumamente complicado, sin embargo necesario para nosotros!

El acontecimiento no es sino un cambio radical de cuya aparición adviene una nueva situación. En esta dirección, resulta sumamente útil retener las siguientes ideas expresadas por Badiou en su Lógicas de los mundos:

No obstante, la meta principal, como ya lo he indicado en el prefacio, es la de hacer posible, gracias a una teoría racional de la lógica de los mundos, o teoría del ser-ahí, la comprensión del cambio. Y, en particular, del cambio real, que recibirá en el libro V el nombre de acontecimiento, por contraste con otras tres formas del cambio empírico: la modificación, el hecho y la singularidad (débil) (Badiou 2008: 115-116).

En la misma orientación está planteada la siguiente afirmación:

En todo caso, una vez que se está en posesión de una Gran Lógica, de una teoría acabada de los mundos y de los objetos, es posible examinar por sí misma la cuestión del cambio, y singularmente la del cambio radical, o acontecimiento. Hay allí, lo veremos, modificaciones muy importantes a lo que se dice en El ser y el acontecimiento, aun cuando esas diferencias tampoco se tematizan extensamente (57-58).

Para Badiou, además, el acontecimiento está atado, hoy, necesariamente a un proyecto emancipatorio, lo cual debe quedar claro. Es en este punto donde aparece la definición de la verdad en la ontología matemática. Dicho con cierta ligereza, para Badiou la verdad solo aparece con y en el acontecimiento¹⁴. De manera que se puede asumir la presuposición de que sólo la singularidad, a través del acontecimiento, puede resquebrajar una situación dada y sólo en ella y con ella aparecería el perfil milagroso de la verdad y el sujeto de verdad.

¹⁴ Para tener en cuenta la fundamentación filosófica sobre este tema, leer El ser y el acontecimiento de Alain Badiou; asimismo Lógicas de los mundos del mismo autor. En el primer libro de los citados desarrolla la ontología matemática y en el segundo la fenomenología del aparecer.

¿Pero cómo define Badiou la verdad? Una primera sería: “En nuestros mundos, tales como son, proceden verdades. Esas verdades son cuerpos incorpóreos, lenguajes desprovistos de sentido, infinitos genéricos, suplementos incondicionados. Devienen y permanecen suspendidas, como la conciencia del poeta, entre el vacío y el acontecimiento puro” (Badiou 2008: 20). Pero una definición más clara sería:

Se llama “verdad” (una verdad) al proceso real de una fidelidad a un acontecimiento. Aquello que esta fidelidad produce en la situación (...). En el fondo, una verdad es el trazo material, en la situación, de la suplementación acontecimental. Por consiguiente, es una ruptura inmanente. “Inmanente”, porque una verdad procede en la situación y en ninguna otra parte. No hay Cielo de las verdades. “Ruptura”, porque lo que hace posible el proceso de verdad –el acontecimiento- no estaba en los usos de la situación, ni se dejaba pensar por los saberes establecidos (Badiou 2004: 72).

La definición de concepto de verdad en la ontología matemática de Badiou implica, por otro lado, al sujeto porque sólo hay sujeto de verdad. Fiel a ella, reactivo con respecto a ella o puesto en el trabajo de su ocultación.

Lo anterior explicaría entonces por qué no puede haber una diferencia sustancial entre el discurso del Informe y el discurso de López Maguiña. De manera que es comprensible por qué, por ejemplo, el fantasma de la nación cercada y los conceptos consecuentes a él operan también en el texto de López Maguiña. Lo cual nos permite explicarnos, además, por qué aparece en dicho texto una especie de sutura entre los sentidos que genera y los sentidos provenientes del Informe con respecto al sujeto subversivo; así como su opción por la condena y el arrojarlo al territorio del mal.

Por otro lado, si basándonos en los presupuestos críticos de Badiou, consideramos que la subversión senderista nació en la singularidad de una situación, constituyéndose por lo menos en sus inicios en un proceso acontecimental que luego se desvió hacia el Mal del desastre, la propuesta de López Maguiña, habida cuenta su falta de subjetivación o un deslinde explícito y crítico, se aproximaría en sus

sentidos, también en este punto, a la mirada criolla del Informe; aunque el rasgo descriptivo, “neutral, “objetivo” de su discurso aparentara crear una perspectiva distinta. Si esto fuera así, cabe hacerse la pregunta: ¿seguiríamos asumiendo que hay la presencia de una tercera perspectiva en la construcción de los conceptos que se articulan en torno a un hecho tan crucial como la matanza de Uchuraccay?

Fredric Jameson, advierte:

Imaginar que, a salvo de la omnipresencia de la historia y la implacable influencia de lo social, existe ya un reino de la libertad –ya sea el de la experiencia microscópica de las palabras en un texto o el de los éxtasis e intensidades de las varias religiones privadas- no es más que reforzar la tenaza de la Necesidad en esas zonas ciegas donde el sujeto individual busca refugio persiguiendo un proyecto de salvación puramente individual, meramente psicológico. La única liberación efectiva de semejante constricción empieza con el reconocimiento de que no hay nada que no sea social e histórico; de hecho, que todo es “en último análisis” político (...) La afirmación de que existe un inconsciente político propone que emprendamos precisamente tal análisis final y exploremos los múltiples caminos que llevan al desenmascaramiento de los artefactos culturales como actos socialmente simbólicos (Jameson 1989: 17-18).

Si en última instancia todo es argumentación de una mirada política, y ésta no sólo se expresa en el discurso consciente sino que viene desde el inconsciente político que también está sedimentado en él, el discurso articulado en Arqueología de una mirada criolla está suturado al discurso del Informe.

Ahora bien, si el texto identifica al sujeto de la mirada criolla, es lícito pretender la identificación del sujeto que habla en el texto de López Maguiña. ¿Qué quiere al estructurar el texto, cuáles son sus expectativas, qué intenciones trae al debate, cuál es su ideología? “Ningún discurso puede aspirar a la verdad si no contiene una respuesta explícita a la pregunta ¿quién habla?” (Badiou 1999: 18), dice enfáticamente el filósofo francés.

Entonces, podríamos decir que el texto de López Maguiña está anclado necesariamente en una cultura específica, en un espacio de enunciación concreto que

comparten también otros intelectuales. Actúa, experimenta y enjuicia discursivamente situado en este espacio de enunciación concreto y perceptible.

Así, nos permitimos afirmar que si bien es verdad lo que en la primera parte de este capítulo señalábamos como diferencias entre el texto del Informe y la propuesta de López Maguiña, también es cierto que en “Arqueología de una mirada criolla”, están presentes también cruciales puntos de coincidencia con la Comisión Vargas Llosa. Una razón más que pueda explicar de alguna manera esta coincidencia es que ambos discursos, tanto el del Informe como el del texto de López Maguiña, están atados a un sistema de significantes en el cual opera, como factor fundamental que estructura el inconsciente político, un lugar de enunciación casi común a los dos.

1.3 El drama de Uchuraccay y la irrupción del inconsciente político en el discurso descriptivo.

A partir de la interpretación antes planteada, con respecto al ensayo crítico Arqueología de la mirada criolla, podemos establecer algunas ideas más precisas. La primera sería la definición de las características y la posición de la mirada criolla establecida por López Maguiña en su análisis del Informe de la Comisión de Uchuraccay.

Cuando Giorgio Agamben¹⁵ dice que el mundo actual se regimenta con principios jurídicos y de relaciones humanas similares a las que se dieron en los campos de concentración nazis, no exagera. Si descubrimos la pantalla fantasmática de las “democracias modernas”, vamos a encontrarnos con el horror que esconde esta fantasía. Por ejemplo: la ideología-política hegemónica del capitalismo tardío, en

¹⁵ En los estudios de Giorgio Agamben se puede observar que el mundo globalizado actual está reglamentada exactamente como los campos de concentración nazi; bajo el velo fantasmático denominado democracia vivimos, según el filósofo italiano, un permanente estado de excepción.

relación con los países subdesarrollados o del Tercer mundo, se sostiene en la estrategia de utilizar los remanentes coloniales anclados en la ideología-política de los países nativos para concretar su afán globalizador. Es decir, el sujeto cultural criollo hegemónico está ligado de una u otra manera con la cultura de la metrópoli del capitalismo tardío.

En otras palabras, no somos ajenos al desenvolvimiento de la política y la cultura situacional de las metrópolis capitalistas, formamos parte de su contabilidad. Si atravesáramos dicha fantasía ideológica, nos daremos cuenta, entre muchas otras cosas, que no todo saber queda fuera de la cultura hegemónica, menos los discursos legitimados por instituciones circunscritas y reglamentadas por los principios jurídicos propuestos por el sistema. Esto, según Gayatri Spivak¹⁶ significa que dichos saberes están imbuidos de una voz legitimada por instituciones legalmente establecidas dentro de la situación y que están aseguradas por el estado de la situación.

Esta dinámica cultural tiene una larga data en el Perú, que prácticamente se ha establecido como una tradición. Desde la llegada de los españoles, los artefactos culturales como la lengua y sobre todo la escritura se convirtieron en poderosos instrumentos de dominación que permitieron distinguir y jerarquizar, por ejemplo, el espacio de enunciación del sujeto colonial colonizador del espacio del sujeto colonial colonizado. Esta dicotomía, con el transcurso de los años y con los procesos de transculturación, hibridación y mestizaje, fue violentada, entre otras presencias, por la aparición de un tercer sujeto: el sujeto criollo, cuyos matices de comportamiento cultural tiene específicas características.

¹⁶ Ver el artículo ¿Puede hablar el sujeto subalterno? De Gayatri Spivak. Ella sostiene que el sujeto subalterno no puede tener voz ni nadie puede hablar por él, precisamente porque la voz del subalterno no es legitimada por institución alguna en el marco de la poscolonialidad.

Este sujeto cultural construyó su conciencia y su identidad en el marco de una ambivalencia cultural y una performance política bastante ambigua. Su discurso se caracteriza por esa suerte de ambigüedad barroca, hasta dramática en la que el enunciador se siente metropolitano pero a la vez periférico. El sujeto criollo, por lo tanto, se sentía muchas veces “neutral” enfrentado al discurso hispano y al discurso de la cultura andina. Un caso ejemplar es la obra de Juan de Espinosa Medrano, quien, en nuestra consideración construye hasta tres estrategias distintas para situarse ya sea frente a la cultura metropolitana española, frente a la cultura andina y frente a la comunidad criolla de la cual forma parte.

Esta ambivalencia está claramente representada en textos como el Apologético, los sermones y el texto teatral El hijo pródigo. En el primer texto el sujeto del discurso se identifica como parte de la comunidad criolla, asume un rol de sujeto criollo; en el segundo texto hay una cercanía evidente y de defensa de la cultura y el poder metropolitano; en tanto que en el texto teatral escrito en quechua arroja al territorio del demonio al Inca, es decir al símbolo fundamental de la cultura andina incaica, marcando así distancia frente a la cultura nativa y al sujeto andino. Muchos críticos de Espinosa creen con acierto que él representa a la intelectualidad criolla que en el Apologético construye un discurso criollo, una conciencia y una identidad también criollas; pero hay otros que incurren en un error al considerar que, por ejemplo, el texto teatral El hijo pródigo constituiría un eslabón en la formación de una conciencia andina acaso porque está escrito en lengua nativa, el quechua. A esta conclusión llega, por ejemplo, Carlos García Bedoya¹⁷, sin tomar en cuenta que un discurso de dominación puede enmascararse con elementos culturales nativos como la lengua; puesto que este texto teatral constituye claramente un discurso

¹⁷ Para una información más detallada, tomar en cuenta: La literatura peruana en el periodo de estabilización colonial.

evangelizador, a más de mostrar cómo el sujeto criollo cercano a la metrópoli, “neutral”, “ambiguo”, arroja al símbolo andino, que viene a ser el Inca, al territorio de lo inhumano, de la barbarie, de lo diabólico.

Con el correr de los años, una vez ocurrida la independencia política, la República peruana no fue sino incorporada a los procesos poscoloniales, donde países como el nuestro siguen siendo coloniales (sobre todo económicamente) sin serlo aparentemente. Así, tanto el discurso y la conciencia del sujeto criollo colonial tiene su continuidad, por ejemplo, tanto en los escritores canónicos de la literatura peruana de los inicios de la República y del siglo XIX, así como también en los de la actualidad¹⁸.

Estudios de F. Denegri, G. Portocarrero y otros demuestran cómo la conciencia criolla es la que en definitiva ha proyectado a inicios de la República la idea de un estado-nación donde se privilegia precisamente lo criollo. Este discurso criollo, digamos poscolonial, está vigente hoy; pero tiene sus matices y son distintos con relación a los de la colonia, por lo menos en cuanto a la formalidad. Estas son pues las condiciones en las que se articula el discurso de López Maguiña, tal vez por eso no está totalmente exento de estas marcas culturales e ideológicas criollas, sobre todo porque apuesta por una aparente “neutralidad” y “objetividad” discursiva y no deslinda con el sujeto de la “mirada criolla” enfáticamente.

En consecuencia, el sujeto del Informe de Uchuraccay, vale decir el sujeto criollo letrado que aparece también en los discursos novelísticos y ensayísticos de Mario Vargas Llosa, por las características antes estudiadas representaría la estructura síquica de un sujeto criollo atravesado de cinismo. Aunque es preciso

¹⁸ Para tener mayores elementos de juicio acerca de cómo la conciencia criolla construye su concepto de nación en el siglo XVIII, sería de suma utilidad leer el texto Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú de Cecilia Méndez. IEP, Documentos de trabajo N° 56 Serie Historia N° 10, Lima.

puntualizar que el ser concreto criollo de la colonialidad ya no está tal cual en el escenario de las relaciones políticas y sociales de nuestros días. Pero esta estructura síquica criolla trae consigo un espíritu (una psique) que tiene aún rasgos de la conciencia del sujeto criollo de la colonia y de los primeros años de la República. Debemos enfatizar que estos rasgos no sólo atraviesa el poder hegemónico de hoy en sus múltiples expresiones, sino también el comportamiento social, cultural y político de gran parte de la propia subalternidad. Gonzalo Portocarrero propone algunos rasgos del contexto y del sujeto criollo moderno:

Con el ser criollo sucede algo paradójico pues despierta valoraciones totalmente opuestas. Es decir, la palabra “criollo” está cargada de ambivalencia, pues tan pronto significa algo apreciado y querido, como algo extraño y repudiable. En efecto, lo criollo se asocia con la alegría, el ingenio y el humor, resultando para muchos peruanos lo propio, lo entrañable, lo que nos identifica y lo que podemos asumir a “boca llena”. No obstante, para esos mismos peruanos lo criollo es también sinónimo de lo repudiable, lo abyecto, aquello que debe ser rechazado si uno quiere pasar por persona seria y respetada. Si de una música decimos que es “bien criolla” estamos significando que es muy nuestra, que expresa la autenticidad de lo que somos. Pero si de una acción decimos que es una “criollada” es que la estamos valorando como inmoral o, en todo caso, como improvisada y poco seria. Entonces la ambigüedad es consustancial al término y resulta que los criollos nos amamos y nos odiamos al mismo tiempo. La subjetividad criolla es pues frágil e insegura, se mueve entre una autocrítica despiadada y pesimista y una celebración efímera de los logros alcanzados.

Es claro que estas valoraciones resultan de un pasado colonial que está aún demasiado presente; de un conflicto que no termina de resolverse y en cuya raíz está el anudamiento entre la imposición colonial y la resistencia criolla (Portocarrero 2001: 541).

De lo que propone Portocarrero se puede colegir que, en efecto, hay rasgos de lo colonial presentes en los sujetos criollos de hoy, colocados tanto en la hegemonía como en la subalternidad (para utilizar el lenguaje de los estudios culturales). Por otro lado, está descrita la ambigüedad característica del ser criollo actual. Pero lo que es preciso afirmar es que la ambigüedad del sujeto criollo hegemónico actual permite su anclaje en el proyecto globalizador de la política mundial del capitalismo tardío. Por esto es plenamente pertinente lo que Santiago López Maguiña establece como rasgo fundamental el carácter criollo tanto en el discurso del Informe sobre el caso

Uchuraccay redactado por Mario Vargas Llosa como en el ensayo Historia de una matanza.

Entonces, en cuanto al sujeto de la “mirada criolla” se puede concluir en que se trata de una estructura síquica que trae la marca del sujeto criollo de la colonialidad y de la república, a quien se le atribuye estar atravesado de modernidad, y por eso mismo carente de capacidad para explicar la polivalencia cultural del Perú y que sigue creyendo que el progreso y la justicia dependen de la incorporación de ese otro Perú “atrasado” al proyecto liberal del capitalismo tardío.

En otras palabras, se trata de un sujeto criollo anclado en la modernidad para quien el Perú aún tiene futuro. Sólo que ese futuro pasa por incorporar a su proyecto al otro andino arcaico, a la fuerza y en condición de trabajador pero no de ciudadano; y por otro lado, borrar del mapa todo vestigio de propuesta emancipatoria homologándolo con el totalitarismo, como manda el modelo neoliberal. Esto es lo que nos ilustra con claridad el texto de López Maguiña. Siguiendo la descripción hecha por el texto en alusión, podemos además tipificar que este sujeto de la mirada criolla, en cuyo discurso se manifiesta también el sujeto de poder hegemónico, es el sujeto criollo actual cuya característica resaltante es que está anclado en la modernidad (por tanto no ha accedido a la posmodernidad) y que sigue creyendo o tratando de hacernos creer, por ejemplo, el fantasma de la comunidad cercada. Es un sujeto que echa mano a ese fantasma por el cual el Perú profundo es todavía una realidad cultural que, por primitiva y arcaica, es capaz de confundir un arma de guerra con una cámara fotográfica, o que por el atraso en que se encuentra está totalmente aislada de la cultura del “otro Perú” y aún se mantiene totalmente monolingüe y que no conoce en absoluto valores y signos de la cultura moderna. Esta argucia hace visible su condición de sujeto criollo atravesado de cinismo.

Lo cual nos permite aseverar que Vargas Llosa no es sino un letrado criollo actual que sigue usando el fantasma de la nación cercada para sostener, entre otras cosas, la viabilidad del neoliberalismo; así como su actitud por asumir la dicotomía imperialista que considera que el siglo XX ha sido la confrontación entre totalitarismo y democracia; por lo que, convertido en un sujeto reactivo en la categorización que hace Badiou de sujeto, considera que todo proyecto emancipatorio no es sino es una apuesta por el totalitarismo.

Una segunda idea que es necesario desarrollar es con respecto a la posición y a las características del enunciador en el texto de López Maguiña. Para esto, volvamos a dicho texto. En él se lee:

El segmento citado (se refiere a un segmento del Informe de la Comisión Vargas Llosa) revela además a un sujeto que toma posición respecto a otro sujeto. Un sujeto explícitamente situado en un Perú moderno, fundado en valores de progreso y de democracia, que se ubica ante otro sujeto situado en un Perú “antiguo y arcaico”, basado en valores de supervivencia básica y de superstición (López Maguiña 2003: 264).

Es claro que el enunciador define en el Informe a dos sujetos distanciados cultural y geográficamente: el sujeto situado en un “Perú moderno” y el sujeto situado en un “Perú antiguo y arcaico”. La lectura de “Arqueología de la mirada criolla” nos deja clara la idea de que el sujeto de la mirada criolla no es sino el sujeto letrado criollo que construye tanto el Informe como el artículo “Historia de una matanza”; es decir, ese sujeto letrado oficioso anclado en la modernidad para quien el Perú que debe reconocerse como tal es el Perú moderno fundado en valores de progreso y democracia. El otro sujeto aludido aquí es el sujeto andino “antiguo y arcaico” al que se homologa, como lo vamos a demostrar en el siguiente capítulo de este mismo trabajo, con el sujeto subversivo por su carácter primitivo y salvaje que desplegado en su accionar violentista. Esta afirmación está corroborada con la lectura de la novela Lituma en los Andes, aun cuando en el Informe se trata de diferenciarlos

sólo porque la necesaria carga persuasiva que quiere mostrarse en el texto así lo requiere. En todo lo dicho con anterioridad, queda clara la definición de este sujeto como opuesto o diferente al sujeto de la mirada criolla. Sin embargo, es preciso tener en cuenta esa definición hecha por el Informe con respecto al sujeto andino y al sujeto subversivo homologados en uno, porque la deducción de las características del sujeto discursivo presente en el texto de López Maguiña dependerá precisamente de la posición que también toma frente a él.

De la interpretación planteada en los subcapítulos 1 y 2 se desprende que la propuesta discursiva de López Maguiña, frente al palimpsesto de la guerra interna, en cuyo contexto se da el acontecimiento de Uchuraccay, pretende construir una mirada “neutral”; es decir, una propuesta política que se sutura a ciertos rasgos claves del discurso que hace posible una mirada criolla¹⁹ frente al drama de Uchuraccay. Esta otra mirada supuestamente objetiva –la mirada de López Maguiña-, naturalmente, tiene otras características, las cuales se sustentan en una idea central: su perspectiva (instalada por un enunciador neutro, más propiamente un observador-enunciador presente en su texto, cuyo espacio de enunciación no es sino el universo académico de la metrópoli capitalina peruana) enfoca con aséptica lucidez la diseminación de la subjetividad en los discursos construidos por los actores y observadores del drama de Uchuraccay, fundamentalmente en los integrantes de la Comisión Vargas Llosa²⁰.

Al distinguir las particularidades discursivas del texto, la pregunta viene por sí sola: ¿para quién el enunciador se viste con esa encendida “neutralidad”? Aquí la

¹⁹ Aquí es necesario establecer un concepto de qué es lo criollo. López Maguiña parte de la suposición de que este concepto está ya definido, porque en ninguna parte de su texto lo explicita; sin embargo, para percibir con mayor amplitud el tema de lo criollo (como estructura síquica o como práctica social y discursiva aún vigentes en la actualidad, ver el libro *Nuevos súbditos* de Juan Carlos Ubilluz y el ensayo *La transgresión como forma específica de goce del mundo criollo* de G. Portocarrero, entre otros libros.

²⁰ Ver: Mario Vargas Llosa, *Contra viento y marea*, t III, PEISA, Lima, 1990, pp. 79-170.

“neutralidad” puede asumirse como síntoma²¹ de vulnerabilidad, de miedo, de cálculo, de necesidad de protección, hasta de complicidad. Pero tal vez el síntoma exprese más bien un punto nuevo, un rasgo del ser criollo situado dentro de la posmodernidad: no hacerse problemas frente a los acontecimientos cruciales que se dan dentro de la política y de la sociedad peruana en general. Visualicemos un poco más esto en el siguiente pasaje:

En el sistema de percepciones andino, la vida y la muerte no están separadas por fronteras absolutas y los cuerpos de los muertos pueden cobrar ánimos y perturbar a quienes los dañaron. En conexión con esa percepción está la idea de que si se resta capacidad física a esos cuerpos, estos no estarían aptos para mortificar a los vivos, lo que revela una visión que limita la fuerza a las potencias corporales (López Maguiña 259).

El texto habla del sistema andino de percepciones, pero como que no le va ni le viene, no lo niega ni lo acepta, sólo le interesa presentarlo, mostrarnos cómo la Comisión Vargas Llosa asume el sistema de percepciones andinos.

Cuando describe a la “mirada criolla” de Vargas Llosa que construye la imagen del líder subversivo, ocurre algo similar. El enunciador no toma posición, no asume una subjetivación, se mantiene rigurosamente fiel a su discurso descriptivo-neutral. Se nos ocurre pensar que procede así racionalmente para evitar el riesgo de ponerse frente a la subversión senderista que era latente, por lo menos en las décadas del 80 y del 90 del siglo pasado. Aunque esto queda mediatizado porque, como lo hemos mostrado en varias ocasiones en este trabajo, hay puntos en que la descripción que hace de la subversión y de su líder el texto de López Maguiña es sumamente frontal, como se muestra en el siguiente extracto:

El Informe, por último, subraya el carácter delirante de Abimael Guzmán, está provisto de un saber que se sustenta en las fuentes del “radicalismo demencial”. Mezcla representaciones del mundo referidas a espacios distantes tanto geográfica

²¹ En el lenguaje lacaniano, el síntoma se define como un acto involuntario, producido más allá de toda intencionalidad y de todo saber consciente; en otras palabras, el síntoma es una manifestación del inconsciente, un significante cuyo contenido o significado sólo se puede establecer a “futuro” (es decir, en retrospectiva) y no en el instante en que se articula el discurso, gracias a la intervención del analista (intérprete).

como históricamente. Inculca en sus seguidores el fanatismo y la agresión (...). Estos rasgos, y los anteriores, indican que la práctica política de Abimael Guzmán de pende de una instancia de determinación psicológica. Aquella no constituye, entonces, una lucha de posiciones ideológicas, un enfrentamiento entre contendientes que pugnan por imponer su respectivo proyecto, por generalizar sus intereses particulares (268).

Manteniéndose en el marco de la descripción ya señalada, aun cuando tiene que referirse al líder senderista enfatizando en sus males, se esfuerza por mantener latente la neutralidad del enunciador. Sin embargo, la limpieza de la redacción, el dominio de recursos de representación, la obvia riqueza en cuanto a lecturas de paradigmas de teoría literaria y discurso crítico posmodernos, nos ilustra con suma claridad los rasgos tanto del sujeto subversivo como al sujeto letrado criollo moderno; aunque no salga de lo que Lacan denomina el “discurso de la universidad”, por lo cual el enunciador del texto de López Maguiña se desenvolvería dentro de un mandato de una estructura significativa que se puede traducir en la afirmación “investiga, investiga e investiga”.

Una tercera idea que debe enfatizarse es el rasgo de neutralidad que evidencia el aspecto formal del trabajo de López Maguiña. En esta dirección, es preciso señalar puntualmente la estrategia del significante discursivo que utiliza López Maguiña y, sobre todo, la perspectiva del enunciador. Este sujeto textual, como ya lo hemos anotado en líneas precedentes, con sutil destreza elige una perspectiva neutra, ni lejana ni cercana al objeto de discusión valiéndose para eso de un discurso que en el plano superficial se manifiesta descriptivo antes que argumentativo y persuasivo. En realidad, el texto no es sino la descripción fría de la presencia abierta de la subjetividad del escritor o redactor del texto del Informe. Este exceso descriptivo, este apego a una “neutralidad” más que evidente no sólo es un recurso técnico de escritura, sino algo que se constituye en un síntoma del inconsciente del texto. Si bien es cierto que se trata de un discurso que no toma posición y no se instala en una

performance que asume la posición de la hegemonía (lo cual sí lo es sumamente visible en Vargas Llosa); sin embargo, al no zanjar y delimitar sus puntos de vista con respecto a los del Informe, deja evidente una aparente “neutralidad” frente al objeto en discusión, y sólo “describe” el mal comportamiento social, político y cultural del criollo que articula el Informe, colocándose así en una estructura síquica que aún muestra rezagos de criollismo.

Así pues, el discurso construido por López Maguiña, en su aparente neutralidad, es el síntoma de un criollismo velado; es decir de su sujeción a la hegemonía. Es posible, por otro lado, que este discurso tenga las marcas ya señaladas porque se estableció dentro de un contexto político muy duro o, simplemente, porque se refiere a una coyuntura cuya tematización era casi un tabú hasta hace pocos años para los intelectuales peruanos. En tal caso, estaríamos frente a un síntoma que expresa temor estrictamente comprensible porque, en el Perú, para los aparatos de represión que se encargan de mantener el orden establecido el conocimiento es tomado también como un peligro para la estabilidad del sistema. Lo cual alejaría al autor del texto en cuestión de su ubicación entre los intelectuales criollos del Perú actual, aunque otras características lo mantendrían cercano a ellos.

Lo antes manifestado explicaría nuestra premisa: el discurso de López Maguiña, en relación a la Comisión Vargas Llosa, a pesar de los esfuerzos que hace por distinguirse del discurso de “la mirada criolla” peruana puesta en escena frente a los acontecimientos históricos no lo logra plenamente.

¿Pero cómo denominar esta mirada en relación con la de Vargas Llosa y la Comisión Uchuraccay? ¿Quién es el sujeto que nos habla desde el texto de López Maguiña? ¿Quién es ese sujeto casi carente de subjetividad que reconocemos en el

discurso de López Maguiña?²² ¿De quién es la mirada que identifica y describe los rasgos básicos del sujeto criollo letrado de la actualidad que se encuentra atado al proyecto político y cultural del capitalismo tardío? ¿Se trata de una estructura síquica que para adecuarse al sistema usa como una cobertura un discurso aparentemente “objetivo”? ¿Se puede aventurar para ella la denominación de la “otra mirada criolla”?

Dar respuesta a estas interrogantes no resulta sencillo.

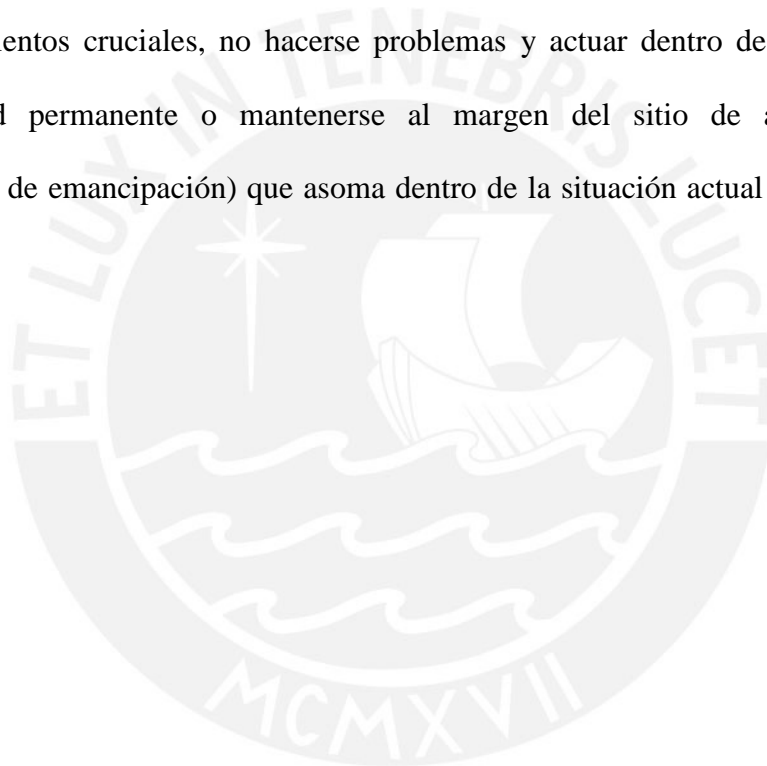
La aparente neutralidad y objetividad del discurso de La arqueología de una mirada criolla no sería sino el síntoma de un sujeto cultural posmoderno que presenta visibles suturas con las fantasías del sujeto criollo moderno y que deja incólume el status quo; es decir, no lo desestabiliza o no abre brecha en él, porque en sociedades como el Perú actual, de lo que se trata, como bien lo dice Badiou, no sólo es de transgredir sino de fundar un acto singular que desestabilice la situación universalista estructurada por el Uno del capitalismo tardío.

Para intentar dar respuesta a las interrogantes planteadas tomemos en cuenta los sentidos del siguiente extracto: “Me parece que lo criollo está caracterizado por la subordinación y por la astucia para actuar desde ella sin rebelarse contra la autoridad. La autoridad se presenta como distante e incluso como ajena” (Rochabrún en López Maguiña y otros 2001: 571). Esta cita corresponde al comentario que hace Guillermo Rochabrún al ensayo La trasgresión como forma específica de goce del mundo criollo de Gonzalo Portocarrero. Las ideas que formula Rochabrún podrían asociarse

²² Si asumimos las propuestas de Badiou sobre el concepto de sujeto, una vez se da la eclosión del acontecimiento, no hay sino frente o en torno a éste, tres tipos de sujeto: el sujeto fiel, el sujeto reactivo y el sujeto oscuro. Además, Badiou no acepta la existencia de un sujeto carente totalmente de subjetividad; en consecuencia, el sujeto que asoma del texto de López Maguiña sería un ejemplo de un sujeto reactivo; es decir, un sujeto que de un modo u otro está contrapuesto a un proceso acontecimienta.

a las características que hemos situado en el sujeto enunciador del texto de López Maguiña, como rasgos de una estructura síquica del ser criollo posmoderno.

Naturalmente que estos rasgos se sitúan en un plano no consciente sino básicamente en el plano del inconsciente del discurso de López Maguiña. En otras palabras, lo que estamos sosteniendo es que en este discurso se articula la mirada que marca distancias considerables con el sujeto criollo moderno y cuyo rasgo central estaría articulada precisamente a través de una actitud: mantenerse al margen de los acontecimientos cruciales, no hacerse problemas y actuar dentro de una suerte de neutralidad permanente o mantenerse al margen del sitio de acontecimiento (proyectos de emancipación) que asoma dentro de la situación actual de la sociedad peruana.



CAPÍTULO II

LOS PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN EN EL CANÍBAL ES

EL OTRO

2.1 El deslinde con el neoliberalismo criollo de Vargas Llosa.

El libro El Caníbal es el otro es la segunda muestra que nos sirve para formular nuestros puntos de vistas acerca de las premisas de la crítica literaria peruana enfrentado al tema de la violencia política de la década de los 80. Víctor Vich, autor del libro en cuestión, había publicado antes un trabajo muy importante en el campo de la crítica: El discurso de la calle, libro en el que propone un método novedoso en la interpretación y valoración de los discursos marginales como los producidos por los cómicos ambulantes.

Si pudiéramos expresar en pocas palabras la importancia fundamental de El caníbal es el otro, diríamos que lo más notable en este texto es el deslinde que hace con las propuestas neoliberales de Mario Vargas Llosa, a través del análisis y la crítica de la novela Lituma en los Andes. Por eso, empezaremos este capítulo de nuestro trabajo orientados a la interpretación y la crítica del tercer capítulo del valioso texto de Vich.

Con una apreciable dosis de subjetivación en su discurso, Vich confronta aquí la propuesta discursiva cultural que sustenta Lituma en los Andes. Tras una interpretación de los sentidos básicos de la novela llega a una primera conclusión: se trata de una nueva versión del discurso letrado criollo. Vich plantea:

“Desde los tiempos coloniales, la estrategia del discurso letrado ha consistido en el intento por autoconstruirse como una enunciación “superior”, sustentada a partir de la producción de una voz que asegura representar una “racionalidad universal”,

contenida en sus lógicas, con pocas fisuras y supuestamente muy autocrítica de sí misma. Como lo demostró Angel Rama, en América Latina el discurso letrado no sólo ha ido un importante generador de modelos discursivos asociados al funcionamiento del poder (y, por tanto, a la exclusión social) sino también el principal agente en la construcción de una “esfera pública” que –desde la teoría– debería haber sido un producto algo distanciado del Estado y de sus aparatos de control social (...) durante la colonia, sólo los letrados tuvieron acceso a la participación política, atribuyéndose ellos mismos el derecho de hablar por los demás y de representar la voz de todos, gracias a las facultades que supuestamente su propio saber les había atribuido. Sin embargo, mucho más que “representar” las identidades sociales, los intelectuales letrados “inventaron” sujetos y culturas dotándolas de determinadas características que pudieran justificar todo el aparato de expansión colonial que poco a poco se iba poniendo en marcha. Dicho de manera más simple: no fueron los Otros los que debieron haber dicho quiénes eran –o quiénes creían ser– sino que más bien esta tarea se convirtió en algo casi casi exclusivamente reservado para el trabajo de los intelectuales. Llamándose cronistas, funcionarios, curas, escritores o poetas, ellos fueron los encargados de asignar diferentes roles a las entidades sociales que poco a poco ellos mismos fueron construyendo. En otras palabras: fueron ellos los llamados a nombrar y a describir al Otro, vale decir, a intentar silenciarlo (Vich 2002: 57-58).

En los supuestos de Vich citados antes aparecen pues, con detalle, las características y las funciones que cumplían los textos escritos en la época colonial. Reiterando los rasgos distintivos de la categoría de “ciudad letrada” que formulara el crítico Ángel Rama, Vich describe la performance y determina cuáles fueron las funciones de la burocracia letrada articulada por los intelectuales de la colonia. Según Vich, asumiendo una distinción de superioridad en cuanto manejo de conocimientos y capacidad de manejo de la racionalidad, esta capa estuvo al servicio de la política de dominación española. Esta puede extenderse a la época republicana desde sus inicios, cuando una nueva capa de letrados criollos estuvo al servicio de los requerimientos del proyecto Estado-nación criollo.

En efecto, esta capa no sólo representó a los distintos estamentos y sujetos coloniales sino que construyó imágenes “orientalistas” de dichos actores sociales, étnicos y políticos²³. Es decir, entre otras prácticas discursivas, construyó una representación imaginaria tanto de la identidad hegemónica como de la alteridad que

²³ Esta actitud de la capa de letrados coloniales cumplió un papel similar a la establecida por los intelectuales orientalistas de Occidente para someter a Oriente, como lo sostiene enfáticamente E. Said.

ocupaba la base de la pirámide social, de acuerdo a las necesidades de dominación de la hegemonía y su especie de temor frente a la otredad hegemonizada. Esta idea está planteada con claridad por el texto de Vich. Este crítico apunta, además:

(...) en su ansioso deseo de representar al “Otro” indígena, esta novela no consigue sino satisfacer una especie de “deseo imperial” que bien puede ser entendido como una estrategia discursiva que curiosamente define mucho más la identidad del colonizador que del colonizado. Sin lugar a dudas, Lituma en los Andes es un texto paradigmático para discutir cuáles son las “fantasías del poder” y cuáles las maneras en las que el pensamiento conservador continúa produciendo interesadas imágenes sobre la nación, la cultura y la etnicidad en el Perú contemporáneo (59-60).

¿Cómo concretiza el discurso letrado criollo la operación de relegar a la periferia la imagen del sujeto colonizado? Vich responde a esta pregunta de la siguiente manera:

“La operación es sencilla y básicamente consiste en dicotomizar las relaciones nosotros/ellos desde posiciones filosóficas que terminen por reducir a “esencias” las identidades sociales y toda la complejidad histórica que las culturas poseen. Atento lector de Gramsci y Foucault, Said ha insistido en subrayar una hipótesis que hoy resulta de una gran importancia política y teórica: se trata de subrayar los contactos y las complicidades entre la producción intelectual letrada y la estructuración de los aparatos de poder en el mundo contemporáneo. Por ello, ninguna ingenuidad que conciba a la literatura como un espacio “puro”, “autónomo” o “neutral” –vale decir alejada de las diferentes luchas simbólicas- puede sostenerse teniendo en cuenta estos principios. Es decir, como cualquier otro discurso, la literatura propone diferentes “modelos de representación” que se encuentran complejamente estructurados sobre discursos sociales que siempre terminan por exceder el control total del individuo, vale decir, a lo que en la modernidad entendemos como “autor” (los subrayados son nuestros).

Por tanto, para Said, el poder es una dinámica productiva que se encuentra activamente construyendo “conocimiento” y así ambas categorías (saber/poder) ya no necesitan relacionarse puesto que siempre han estado implicadas recíprocamente. En este sentido, para Said, la función de los intelectuales letrados es la construcción de un “archivo cultural”, sustancialmente etnocéntrico, que gracias al control hegemónico sobre la representación, debe autoproposeerse como el manantial de todas las producciones discursivas que, a su vez, serán las encargadas de definir la realidad para intentar ejercer un dominio colonial sobre ella misma” (60-61)

Dos conceptos van atados a la cita anterior. Un primer concepto es respecto a la forma en que opera el saber letrado para relegar a la periferia al sujeto Otro y su cultura, la misma que consiste básicamente en una dicotomización de sujetos puestos frente a frente ellos/nosotros. Por otro lado, Vich, valiéndose de los conceptos de

Said, enfatiza muy claramente que el saber y el poder van siempre atados, aquí o allá, hoy o ayer.

En consecuencia, siendo así las cosas, el primer predicado (saber) se operativiza a partir del segundo (poder), es decir el saber letrado necesita del poder hegemónico del Estado para completarse en práctica performativa. Este presupuesto de Vich es de suma importancia si pretendemos establecer las particularidades de la capa de sujetos criollos letrados que actúan en nuestros días. Porque según esta aseveración, habría una nueva capa de letrados criollos que desde diferentes puntos de influencia cultural sobre las poblaciones mayoritarias actúan sosteniendo la situación de la sociedad peruana actual; además, con casi las mismas estrategias adoptadas por la ciudad letrada de la colonia. Por ejemplo, la subalternización de los discursos literarios andinos residuales, incluso emergentes, no es sino una consecuencia de tal práctica cultural de esta capa de letrados criollos modernos (incluso posmodernos). Por eso resulta importante asumir el siguiente concepto de Vich: “Sin lugar a dudas, Lituma en los Andes es un texto paradigmático para discutir cuáles son las fantasías del poder y cuáles las maneras en las que el pensamiento conservador continúa produciendo interesadas imágenes sobre la nación, la cultura y la etnicidad en el Perú contemporáneo” (Vich 59-60).

En cuanto a la construcción de los “archivos culturales”, Vich, siguiendo a Said, puntualiza que la capa de letrados criollos articula un macrotexto como “el manantial de todas las producciones discursivas”. De manera que se garantiza así la legitimidad y la continuidad de la dominación cultural y económica. En Lituma en los Andes, entonces, opera este macrotexto, este “archivo cultural” cuyo origen empieza a constituirse aún en la colonia. Aquí Vich alude también a las pugnas culturales entre los indigenistas y los letrados oficiosos de la república, que no serían

sino parte de esas pugnas que se dieron entre la propuesta de los letrados criollos y los opositores hoy ubicados, se nos ocurre pensar, en las culturas emergente y residual. Alude también Vich que en el trasfondo ideológico de Lituma en los Andes estarían subsumidos los argumentos que Vargas Llosa esgrimiera cuando compuso su libro La utopía arcaica, justamente para oponerse no sólo a Arguedas sino para cumplir su rol de letrado criollo actual que subalterniza el discurso andino. Por eso dice Vich:

Por lo tanto, en los libros, las lecturas y las acaloradas polémicas intelectuales las que conforman el aparato de producción de esta novela y a ellas debemos referirnos para establecer una posición crítica. De manera muy similar a las estrategias retóricas mediante las cuales Cristóbal Colón estructuró su visión de América sobre la base de los relatos bíblicos, los viajes de Marco Polo y el “libro de las maravillas” de Juan de Mandevil, o igual que Bernal Díaz del Castillo quien se declaró ser un apasionado conocedor de las novelas de caballería, Lituma en los Andes también parte de una opción casi puramente textual que tiene en el debate letrado con Arguedas y los indigenistas, los mitos griegos y probablemente la novela negra norteamericana, el sustrato discursivo que da origen a la construcción social de la “otredad” y a la representación, ciertamente interesada, de la cultura diferente (Vich 2002 : 62).

Las argumentaciones antes establecidas por Vich, ubican el contexto dentro del cual se articula Lituma en los Andes, así como de sus otras obras creativas y ensayísticas.

En cuanto a los rasgos textuales de la novela Lituma en los Andes, Vich puntualiza los aspectos ideológicos y culturales antes que los estrictamente artísticos.

En esta orientación dice:

“Los primeros párrafos de la novela son impresionantes y conviene analizarlos detalladamente. En ellos se configuran tanto los presupuestos ideológicos que gobiernan a la instancia narrativa como también a las diversas imágenes mediante las cuales esta novela intenta autorizar su enunciación y legitimizar sus propios modelos de representación. De arranque y sin titubeos, sus primeros símbolos articulan todas las polémicas discursivas en las que la novela participa para intentar imponer su particular visión del mundo.

(...) desde las primeras páginas de esta novela, Lituma resulta ser un sujeto construido como portador de una epistemología cuya relación con el mundo no se pone en cuestión y cuyos paradigmas sobre la “verdad” y el “conocimiento real” son siempre sobrestimados por parte del narrador. Como personaje costeño, Lituma es el representante de un tipo de racionalidad que se encuentra sobrevalorada y que intenta proponérsenos como paradigmática y casi ejemplar. Clarísimo representante de un determinado tipo de modernidad, del discurso del cabo Lituma podría decirse que instaura una serie de alteridades que siempre polarizan la realidad social y que

así impiden cualquier tipo de diálogo o de intercambio recíproco en el medio de la heterogeneidad cultural del país (63-64)

Lo que el crítico observa en la novela es que el desarrollo del discurso novelístico propone un esquema férreo de diferencias donde se nota una dicotimización de conceptos y categorías de la siguiente manera:

costeño/andino o serrano

racional/irracional

moderno/arcaico, primitivo o bárbaro

armonioso/grotesco

superior/ inferior

culto/ inculto

demócrata/ subversivo

civilizado/ caníbal

Los planteamientos de Vich aciertan al fijar cómo la estructura conceptual de Vargas Llosa se ajusta a un esquema estructuralista de diferencias y negaciones y que exige un resultado político que sería la “subalternización de la diferencia que, entonces, debe quedar dispuesta a ser ‘educada’, ‘disciplinada’ o ‘civilizada’ por el discurso del poder que, astuta y autoreferencialmente, él mismo se ha esforzado por autconstituirse como ‘superior’...” (Vich 2002 : 65). En este mismo sentido es importante extraer el siguiente fragmento de su texto:

Con una definición que circunscribe la cultura únicamente al dominio de “lo propio”, Lituma subalterniza lo diferente, lo sumerge en un tortuoso conjunto de relaciones de poder y así termina por construir una imagen totalmente degradada del sujeto Otro: “sonidos indiferenciados”, “música bárbara” son los calificativos que él –y un narrador ya muy confundido con su voz- utiliza para referirse al quechua (66)

Otro punto que articula Vich en El caníbal es el otro frente a los presupuestos ideológicos y políticos de Lituma en los Andes se refiere al tema del canibalismo como un aspecto que distingue al sujeto andino, por lo menos en el concepto que

acuñaron los conquistadores y los colonizadores españoles no sólo frente a las poblaciones peruana nativas sino hispanoamericanas en general.

“Con estos puntos me refiero –dice Vich- a la producción de otra dicotomía evolucionista que insiste en continuar enfrentando a la racionalidad occidental con el supuesto pensamiento mágico andino, vale decir, entre la mentalidad distanciada de la naturaleza y otra, de corte ritual, imaginariamente construida por los intelectuales en el mundo de las pasiones y la violencia. Sin embargo, es la reflexión sobre los diversos intereses de la representación del canibalismo en América Latina donde ahora me interesa detenerme un instante.

Como se sabe, la representación del caníbal ha sido una vieja obsesión de la historia de la cultura latinoamericana y la imaginación de sus prácticas ha sido productora de innumerables narrativas discursivas, todas ellas enunciadas desde el lado del colonizador. Desde las primeras imágenes expuestas en el diario de Colón, al “otro” americano se le describió mediante un doble discurso que sin embargo escondía una profunda unidad: o como “un buen salvaje” pasivamente dispuesto a que hicieran con él lo que otros dispongan, o como una “voraz amenaza” transgresiva y casi indomable. De una u otra manera, la estrategia del discurso colonial fue la de intentar asegurarse la construcción de un sujeto que debía responder a un mandato mediante el cual se podía fijar una nueva identidad, externamente definida, y generar un tipo de relación con dicha “otredad”.

Así, el canibalismo tuvo una importancia definitiva en los debates sobre la naturaleza del indio americano y fue, sin duda, uno de los argumentos sustanciales para definirlos como “esclavos naturales”. Por ello, afirmar que los americanos eran caníbales se convirtió en una de las tácticas discursivas para instaurar el aparato de dominación y producir la voz de un sujeto dispuesto a satisfacer un conjunto de necesidades en vías a legitimizar su fervoroso deseo de expansión imperial (66-67).

En este punto Vich enfatiza que la dicotomización civilizado/caníbal no es sino otra estrategia del colonizador que construye la imagen del otro nativo para poner a su servicio, dominarlo y secularizarlo en esa condición en el macrotexto o “archivo cultural” criollo. Entonces el procedimiento discursivo operatorio del letrado criollo no se caracteriza sino por crear fetiches, esquemas, estereotipos alejados de la realidad, la invención de un sujeto subalternizado para garantizar un mayor control político sobre él y sus prácticas sociales. De lo que resulta explicado, incluso, cómo se producen los procesos de discriminación y la fijación cultural de ésta como práctica de dominación y segregación en las relaciones sociales actuales.

Tras la interpretación y crítica de los sentidos expuestos en la novela de Vargas Llosa, Vich hace visible un tema más:

(...) la producción de estereotipos como los que aparecen en Lituma en los Andes bien podrían interpretarse como la agencia de un discurso arcaicamente nacionalista que con ansiedad, estaría buscando afirmar la supuesta “unidad” de la identidad

nacional pero que siempre fracasa pues resulta traicionada por una heterogeneidad que se desborda ante la mirada disciplinaria del colonizador. De esta manera, el esfuerzo de Bhabha consiste en haber puesto al descubierto que la identidad del sujeto colonizador siempre se encuentra fracturada por la presencia de otro desestabilizante al que nunca se le puede objetivar completamente” (68-69).

En efecto, el discurso de Vargas Llosa y de la capa de letrados orientado al servicio de la hegemonía actual en la situación de la sociedad peruana, está atravesado de un proyecto de Estado-nación criollo oligárquico atado al proyecto imperialista del capitalismo tardío. Esta última característica es siempre oportuno recordarla, porque puede decirse que las tesis fundamentales de Vargas Llosa, que articula con respecto a la sociedad peruana y a sus problemas diversos, están aisladas del marco cultural y político hegemónico mundial cuando en realidad están perfectamente encajadas en él. Reflexionemos en esta misma dirección en los siguientes planteamientos de Vich: “De ahí también que Lituma en los Andes sea un texto astutamente letrado, mental, construido sobre intensas polémicas ideológicas y donde, en este caso, el policial norteamericano y también aun, la novela negra tienen una significativa presencia de una racionalidad que no cuenta todo lo que se sabe, parece ser el arma mayor de este texto” (Vich 2002: 70). Más adelante, el texto de Vich nos deja aun más claros en relación con esto:

(...) su disposición narrativa termina por situarnos únicamente ante la presentación de solamente un ángulo de visión, una única perspectiva que es la que sin duda se encuentra estrechamente ligada a las actuales redes de poder del mundo contemporáneo. Dentro del actual debate sobre la globalización y el estéril triunfo del capital en el mundo moderno, la estrategia del narrador de Lituma en los Andes consiste únicamente en pretender “universalizar” una determinada mirada para continuar imponiéndola como discurso dominante (73).

Casi en la parte final de El caníbal es el otro podemos leer algo más que es muy importante:

Lituma en los Andes fija y estatiza identidades sociales y su proyecto consiste –casi únicamente- el legitimizar modelos de representación que fueron impuestos durante el mundo colonial y que en nuestro continente no han dejado de reescribirse a través de múltiples discursos pero también por la irresponsable acción de intelectuales que, conscientes o no, siempre han terminado anclados en el funcionamiento de la “ciudad letrada” tal como Angel Rama la describió con gran lucidez. En esta novela, con demasiada violencia, aparece entonces un hablar ventrílocuo y, por lo mismo,

las identidades andinas dejan de ser una negociación múltiple multidireccional para convertirse, simplemente, en la afirmación externa de una enunciación externa y clarísimamente autoritaria (74).

Lo que queremos dejar dicho es que la cita anterior puntualiza la idea de que a más de la capa de letrados en la cual estaría ubicado Vargas Llosa, hay otros intelectuales que “consciente o inconscientemente” siguen abonando a favor del proyecto estado-nación legitimado y desarrollado por la hegemonía actual. A estos intelectuales llama Vich “irresponsables”.

A diferencia de Arqueología de la mirada criolla, en El caníbal es el otro se plasma un deslinde más enfático con el discurso letrado de Vargas Llosa, identificándolo en sus paradojas y sus rasgos distintivos de un discurso colonizador contemporáneo. Sin embargo debe quedar también dicho desde ya que Vich puntualiza, en la novela de Vargas Llosa, su carácter antiandino y procriollo cuando esta obra, además, pretende construir la imagen del otro subversivo. Si tomamos en cuenta los sentidos básicos que operan en la novela podremos observar que lo que se representa es la homología entre Sendero y el mundo andino, en cuanto grupos humanos bárbaros, primitivos, salvajes y premodernos. Si bien es cierto que hay una evidente intención de ridiculizar y barbarizar al mundo andino en cuanto cultura, la intención es cargar estas características a Sendero. Los asesinatos de Sendero y los cometidos por los pishtakos se homologan en diferentes niveles; por tanto, Sendero es un movimiento caníbal, arcaico, etc. Todo lo que se homologaría en la dicotomía generalizadora por la cual el espacio costeño y el sujeto criollo moderno se constituyen en el paradigma desde el cual se debe partir para observar al otro andino y, por añadidura, subversivo, porque está claro que la novela, antes que sólo antiandina (como lo sostiene Vich), para nosotros es también anticomunista (su antisenderismo sería en realidad un caso particular dentro de esto) y una novela que

propone, a todas luces, que todo proyecto emancipatorio en realidad es un proyecto totalitario.

Aquí, los presupuestos de Vich quedan cortos porque sólo ve en la novela la articulación de un antiandinismo cuando en verdad eso no lo es todo en Lituma en los Andes. Por lo cual, habría la necesidad de añadir, entre las características al letrado criollo de nuestros días, un rasgo más, un rasgo clave y crucial: su anticomunismo; es decir, el hecho enfático de ser oponerse radicalmente a todo proyecto del deber-ser-colectivo, por tanto a todo proyecto emancipatorio.

2.2 Los efectos macrotextuales en la representación del sujeto subversivo.

En las especulaciones de los intelectuales de la posmodernidad²⁴ vivimos la era del fin de la historia y de las ideologías, de la cancelación de los grandes relatos; del definitivo quiebre de eso que llama Steiner un absoluto²⁵. Esta idea entraña una doble negación: negación de los grandes metarrelatos como la religión y la ideología política (que puede ser cierto su desmoronamiento) y, por otro lado, una negación interesada que se convierte en una fantasía: que en la práctica política, cultural y económica del capitalismo tardío no opera un nuevo metarrelato. Como lo hemos visto en el subcapítulo anterior, los metarrelatos funcionan para la hegemonía en realidad como un “archivo cultural” necesario ahora y en el futuro, por lo que el discurso posmoderno que plantea dicha doble negación, en el fondo articula una falacia.

El francés Alain Badiou, acaso el filósofo vivo más importante del mundo occidental, dice:

²⁴ Una idea concluyente sobre este tema lo encontramos en el libro Condiciones de la posmodernidad, de F. Lyotard.

²⁵ El concepto de absoluto lo comprendemos más o menos como lo comprende George Steiner, en su libro Nostalgia del absoluto.

Nuestro mundo no es, de ninguna manera, tan “complejo” como lo pretenden quienes quieren asegurar su perpetuación (...) Hay, de un lado, una expansión continua de los automatismos del capital, lo que constituye el cumplimiento de una predicción genial de Marx: el mundo por fin configurado, pero como mercado, como mercado mundial. Esta configuración hace prevalecer una homogeneización abstracta. Todo lo que circula cae bajo una unidad de cuenta, e inversamente no circula sino lo que se deja así contar. Es esta norma, por lo demás, la que aclara una paradoja que muy pocos subrayan: a la hora de la circulación generalizada y del fantasma de la comunicación cultural instantánea, se multiplican las leyes y reglamentos para prohibir la circulación de las personas (...) La abstracción monetaria capitalista es, ciertamente, una singularidad, pero una singularidad que no tiene miramientos con ninguna singularidad. Una singularidad indiferente a la persistente infinidad de la existencia, como el discurrir eventual de las verdades.

De otro lado hay un proceso de fragmentación en identidades cerradas, y la ideología culturalista y relativista que acompaña esta fragmentación.

Estos dos procesos están perfectamente entrelazados. Pues cada identificación (creación o bricolaje de identidad) crea una figura que produce materia para el mercado inversor. No hay nada más cautivo, para la inversión negociante, de más ofrecido a la invención de nuevas figuras de la homogeneidad monetaria, que una comunidad que su o sus territorios. Es necesaria la apariencia de una no equivalencia para que la equivalencia sea, ella misma, un proceso. ¡Qué devenir inagotable para las inversiones mercantiles el surgimiento, en forma de comunidad reivindicativa y de pretendida singularidad cultural, de las mujeres, de los homosexuales, de los minusválidos, de los árabes! Y las combinaciones infinitas de rasgos predicativos, ¡qué ganga! ¡Los homosexuales negros, los serbios minusválidos, los católicos pedófilos, los islamitas moderados, los sacerdotes casados, los jóvenes ejecutivos ecologistas, los parados sumisos, los jóvenes ya viejos! En cada momento una imagen social autoriza nuevos productos, revistas especializadas, centros comerciales adecuados, radios “libres”, redes publicitarias dirigidas, y por último atractivos “debates de sociedad” en las horas de gran audiencia (...). La lógica capitalista del equivalente general y la lógica identitaria y cultural de las comunidades o de las minorías forman un conjunto articulado (el subrayado es nuestro)” (Badiou 1999: 10-11).

La cita anterior expone la idea de cómo el mundo globalizado funciona en situación; o, en otras palabras, nos muestra cómo se contabiliza o se presentan las diferencias domesticadas en la situación del mundo global del capitalismo tardío; es decir, cómo operan los mecanismos políticos y culturales y cómo crean las necesidades a una humanidad cada vez más fragmentada en identidades útiles al capitalismo renovado. Para que esto se dé así, no sólo es una cuestión del ejercicio de la hegemonía mundial, del Uno del capitalismo tardío. Juega también un rol importantísimo el “archivo cultural”, el metatexto imperialista cultural que no sólo abona la política de subsistencia del sistema mismo sino que crea, en cada momento, imágenes sociales que autorizan y exigen nuevos productos para tantas identidades

fragmentadas. En consecuencia, el metadiscurso del capitalismo tardío es sumamente complejo pero a la vez visible.

En un fragmento de otro de sus textos fundamentales, La ética, Badiou define de la siguiente manera otra función que cumple el macrotexto o “archivo cultural” del capitalismo tardío al que denomina totalitarismo “democrático”: “El totalitarismo ‘democrático’ no hace más que instalarse cada vez más. Ahora más que nunca es necesario que los espíritus libres se levanten en contra de este pensamiento servil, contra el moralismo miserable en nombre del cual se nos quiere forzar a aceptar el tren del mundo y su injusticia absoluta” (Badiou 2004: 17). De modo implícito, en la siguiente cita Badiou nos muestra otra característica de este nuevo “archivo cultural” o macrotexto actualizado del capitalismo tardío:

No podía soportar la arrogancia de todos aquellos que, al pretender hacer tabla rasa del pensamiento de los años sesenta (...), nos presentaban, como una gran novedad, una especie de moralismo académico totalmente irrisorio. No veía yo en esta operación, retomada por la televisión, la prensa y finalmente por todos los políticos, más que un retorno a las antiguallas reaccionarias totalmente identificables: la primacía de la moral sobre la política; certeza de una superioridad del Occidente burgués sobre todo lo demás; la existencia de una supuesta “naturaleza humana”, y los “derechos” que le son asociados; el anticomunismo vulgar; la evidencia verdaderamente totalitaria de la excelencia del capitalismo y de su forma política usual: el parlamentarismo y finalmente, el vasallaje de la filosofía, que abdica de toda función crítica, frente al orden mundial establecido

De este modo, primeramente intenté mostrar que todo ese armatoste no valía nada, y que sustituía la crítica filosófica con una simple y llana propaganda de los “avalores” dominantes del orden que soportamos. De manera frontal critiqué la ideología humanitaria, la política de sumisión y el academicismo exangüe, que escenifica para nosotros el papel de “filosofía” mediática.

Pero no quería contentarme con eso. Me parece peligroso dejar la bella palabra “ética” en manos de los perros guardianes del parlamentarismo capitalista. Por lo tanto, también esboqué un sentido diferente de esta palabra, arrebatada al moralismo pseudokantiano, y la referí a su verdadera raíz: los acontecimientos de verdad. (Badiou 2004: 11-12).

De los planteamientos de Badiou expuestos podemos extraer entonces que el metadiscurso del capitalismo tardío se caracteriza porque entraña una ideología humanitaria, una política de sumisión, un academicismo exangüe y, sobre todo, la fantasía de que todo proyecto emancipatorio desemboca en totalitarismo, pues como

dice Žižek: “Desde el momento en que uno acepta la noción de ‘totalitarismo’ queda inserto firmemente en el horizonte democrático liberal” (Žižek 2002: 13).

Ahora bien, en su intento por negar todo proyecto emancipatorio, el metadiscurso del capitalismo tardío ha creado una palabra funcional: “terrorismo”, dándole un giro semántico por el que su sola mención asusta y deprime. A partir de esta palabra resemantizada según las necesidades de dominación, el capitalismo tardío ha trazado las fronteras infranqueables del bien y del mal político. En consecuencia, podemos afirmar que este significante está contextualizado y estructurado como una fórmula de combate en la contabilidad de la situación política del capitalismo tardío, cuyo representante monolítico son los EE.UU. de Norteamérica. Así, por otro lado, se establece el axioma de la guerra contra el terrorismo. “El axioma de la ‘guerra contra el terrorismo’ es el siguiente: vale más una anarquía sangrienta y costosa que un Estado que, situado en una zona estratégica, no fuera (o ya no pudiera ser) sometido” (Badiou 2005: 47). Por eso es de suma importancia lo que dice Badiou con respecto a los EE.UU:

En verdad, los EE.UU. son una potencia imperialista sin imperio, una hegemonía sin territorialidad ni línea de frente. Para designar su vínculo con el mundo, propongo la expresión “división por zonas”: cualquier punto del mundo puede ser considerado por un gobierno estadounidense como zona de interés vital, o como zona de total desinterés, según las fluctuaciones de la consideración de su confort “democrático”. En ellas se puede morir en masa sin que los EE.UU. muevan un solo dedo (durante años, el SIDA en África), o por el contrario tener que padecer el apilamiento en pleno desierto de un ejército colosal (Irak). Esta división por zonas hace que la intervención militar estadounidense sea más de tipo “razia” que de tipo colonial. Se trata de vastos manotazos, particularmente brutales, pero tan breves como sea posible. Matar a la gente en masa, dejarla estupefacta, aplastarla con un material de última generación y luego volverse a casa a gozar del confort que tan bien ha sido defendido en una zona provisoriamente “estratégica”: tal es la idea que se hacen los EE.UU. de su poderío, y del uso que deben darle (Badiou 2005: 29).

Al tener en cuenta el contexto de la política mundial como lo presenta Badiou, tratar de definir el mal (sobre todo político) y a los sujetos del mal “terrorista” desde el parámetro visible o aún invisible de este metarrelato puede resultar siendo la

opción por la salida engañosa. La concreción de este metatexto, además tiene un corolario que se expresa en los espantosos acontecimientos en los cuales el adelanto tecnológico está al servicio de una deshumanización cotidiana. ¿Ejemplos?: Irak, Guantánamo, la ex Yugoslavia, etc.

Es esta marca lo que contiene en esencia el metarrelato estructurado por el capitalismo tardío que, como ya lo manifestamos, orienta también las actividades culturales de los países tercermundistas, incluso sin que lo tengamos en cuenta. Por eso, al utilizar la palabra “terrorismo” se debe tener presente su carga de sentidos semánticos, contextuales e intencionales y, sobre todo, su relación directa con el metadiscurso actual articulado por el capitalismo tardío.

Bajo los presupuestos anteriormente expresados, vamos a definir a continuación las premisas que sostienen los fundamentos del capítulo primero del libro El caníbal es el otro.

Vich analiza en dicho libro un poema senderista para configurar la representación del sujeto subversivo y, básicamente, las características de su discurso y las implicancias en su consciencia. Lo que se advierte de inmediato es que Vich trae la expresa intención de definir la identidad del sujeto subversivo a partir del poema subversivo y no enfatiza, aun cuando reconoce de manera superficial, que los sujetos están anclados en el orden simbólico. Esto es así aunque la praxis social del sujeto subversivo se encuentre en una franca y diametral oposición al status quo. No porque el subversivo sea tal, cambian los parámetros para su identificación como sujeto. Cualquiera sea su performance social y política sigue siendo un sujeto cuya estructura síquica se ha establecido con arreglo al sistema socio-económico y cultural dentro del cual actúan. Aquí es bastante notorio que Vich no quiere reconocer que el

sujeto, sobre todo desde la perspectiva del sicoanálisis lacaniano, es una entidad fragmentada, un sujeto barrado. Antes de pasar a mostrar las ideas de Vich que se orientan en este sentido, cabe aquí traer a colación la siguiente idea de Zizek:

En cuanto a la disciplina y el control, Foucault no dice solo que el objeto que esas medidas quieren controlar y someter es ya su efecto (las disposiciones legales y criminales engendran sus propias formas de transgresión delictiva, etcétera); el sujeto mismo que se resiste a esas medidas disciplinarias e intenta eludirlas, en su núcleo más profundo está marcado por ellas, está formado por ellas (...). El poder y la resistencia están efectivamente atrapados en un abrazo mortal recíproco: no hay poder sin resistencia (para funcionar, el poder necesita una X que eluda su aprehensión); no hay ninguna resistencia sin poder (el poder ha sido ya el formador del núcleo en cuyo nombre el sujeto oprimido se le resiste) (Zizek 2001: 269).

Volviendo a El caníbal es el otro, un primer sentido implícito en él expresa que el sujeto subversivo es “anormal” con respecto a un otro “normal” anclado en la situación²⁶ de la sociedad peruana y su desenvolvimiento cotidiano.

Esta aseveración se puede ejemplificar con varios extractos, aunque el siguiente puede extracto del texto de Vich puede darnos una idea clara al respecto:

Con una fe ciega en Abimael Guzmán, un militante senderista puede definirse como una persona que, por distintas razones, ha decidido construir una nueva identidad a sí mismo a costa de tener que disolverse dentro de una organización y un discurso que, tarde o temprano, terminará negándolo como sujeto. Es decir, por el tipo de estructura organizativa que caracteriza a SL, un militante de sus filas se encuentra finalmente obligado a inscribirse dentro de una notable paradoja: se trata de una persona que decide ser sujeto frente al mundo social pero la mayoría de veces termina ubicado en la posición de objeto frente al partido (...)

Dicho de otra manera: dentro del “partido” y con la absoluta confianza en el líder, el sujeto dejará de ser sujeto y se convertirá en una especie de efecto del partido, vale decir, en la reproducción del poder de otro que es conceptualizado como una instancia mayor a la que el mismo sujeto ha decidido someterse por algún conjunto de razones. Es decir, el sujeto repite y al repetir no habla. O habla muy poco.

Sin ninguna duda, el sujeto quiere hablar pero finalmente termina siendo hablado por el Otro. A mi entender, éste es un problema central que revela no sólo una de las paradojas fundamentales de Tiempos de Guerra, sino también de la militancia senderista y (por si fuera poco) de la constitución general de los sujetos en el mundo” (Vich 2002: 18).

Tomemos el sentido básico de esta cita y planteémonos una interrogación: ¿en qué se convierte el senderista negado como sujeto? De la lectura del texto de Vich, queda claro que el sujeto senderista, una vez agencializado como sujeto de partido, se

²⁶ Es preciso señalar que utilizamos la palabra “situación” con una carga semántica como lo utiliza Alain Badiou en su libro El ser y el acontecimiento.

convierte en otro diferente a sí mismo, en un “objeto”, en una entidad monolítica (no barrado como se entiende a todo sujeto en el lenguaje lacaniano), dominado por la entrega racional y total. En otras palabras, se convierte en un sujeto totalmente distinto a lo que fue antes de ser agencia del partido.

Pues bien, esa identidad anterior, por lo que se infiere del texto de Vich, sí era uno como otro cualquiera situado en la realidad de la sociedad peruana; es decir, uno “normal”; sólo lo que deviene a partir de su agencialización partidaria es un sujeto “anormal”: no puede interpretarse sino de este modo lo que dice Vich. El enunciado “terminará negado como sujeto”, da a entender una de dos cosas: o terminará muerto en vida o se convertirá en un sujeto anormal; y como lo primero sólo funciona como una metáfora, podemos concluir que el sujeto subversivo se convierte en un “anormal”. En el mismo sentido que Vich, Gonzalo Portocarrero, dice: “En última instancia, como se verá, el discurso exalta la voluntad y la capacidad de actuar, pero niega lo privado y lo personal. Ello significa que el militante queda reducido a un brazo o instrumento del partido”²⁷.

Pero, ¿qué significa ser sujeto “normal”? En una sociedad como la nuestra, como se infiere del texto de Vich, una condición básica para ser considerado como sujeto normal es no hacerse problemas frente a las reglas de juego social, político, económico y cultural impuesto por el status quo. En realidad, según el texto de Vich, el sujeto anormal sólo es el sujeto subversivo, pero no un sujeto transgresivo (en cualquiera de sus formas). En otras palabras, el anormal es aquel que, a partir de su singularidad, organiza un proyecto de emancipación, que se convierte en un sujeto de acontecimiento como lo entiende Badiou. Por lo menos, es así como comprendemos

²⁷ Citado por Víctor Vich, Op. Cit. Pp. 18

los sentidos que atraviesan la idea de sujeto anormal que se infiere del texto de Víctor Vich, denominado por él como “militante senderista”.

La anomalía flagrante del sujeto subversivo estaría determinada, entonces, por las siguientes consideraciones que el texto de Vich enuncia de manera taxativa:

a) El sujeto subversivo rinde culto a la muerte, por tanto podría resumirse que es un sujeto diabólico; es decir, es satánico.

En otro fragmento de su texto, Vich dice:

SL es un movimiento que le rinde culto a la acción y esa acción nunca deja de rozar con la muerte y el heroísmo. Por ello, la opción por la muerte se genera como uno de los principales ejes que permite la imaginación de la comunidad senderista y así la articulación totalmente alucinada de sus miembros. Pero al hablar del tema de la muerte no se trata de una mera cuestión discursiva pues las miles de víctimas siempre están ahí para recordarnos que las acciones armadas son siempre mucho más complicadas que aquellas formas de representación en las que por momentos los críticos andamos demasiado absorbidos (...). Como puede observarse, SL asume la muerte como el arma más adecuada para la revolución y, de esta manera, conceptualiza a la guerra por encima de la política y de cualquier otro tipo de negociación colectiva. Para ellos, la guerra será el único medio de interacción social y entonces es necesario radicalizar la sangre y la violencia. En efecto, en los diferentes textos de Tiempos de Guerra, la muerte se encuentra conceptualizada como un deseo mayor dentro de la ideología senderista y como una especie de ley universal imposible de evadir (30).

Al margen de que el extracto del poemario Tiempos de Guerra que se toma en esta cita para ejemplificar las argumentaciones funciona más bien como una metáfora, un símbolo para fortalecer la moral subversiva, es asumido por Vich más bien en su denotación grado cero; al respecto, podríamos hacer además el siguiente comentario.

Casi en todas las representaciones que desde las metrópolis del capitalismo global se han hecho del otro denominado “terrorista” mundial, hay una coincidencia en considerar que tales sujetos son seres diabólicos, que rinden culto a la muerte. Parecen haber estudios especializados en definir cómo es la esencia humana de estos sujetos, básicamente orientales y que bombardean en casi todas las capitales las sedes diplomáticas de los EE. UU principalmente. A partir del 11 de Setiembre, con el

suceso sangriento en contra de las torres gemelas, esta visión se ha ahondado aún más. Series y documentales pretenden descifrar qué es lo que tiene en la cabeza el sujeto “terrorista”. Casi todas las respuestas coinciden en que se trata de sujetos diabólicos, satánicos, que rinden culto a la muerte en nombre de Alá y de otras deidades y creencias totalitarias. Es probable que sea así; pero lo que quisiéramos anotar es que esto coincide, por lo menos tangencialmente, con los planteamientos de Vich en cuanto su caracterización del sujeto senderista por rendir culto a la muerte. Un culto que corresponde a la performance de un otro alucinado, loco, con una pérdida total de sus facultades para pensar con corrección frente a las normas cotidianas que rigen los destinos del sujeto en las sociedades actuales como la peruana. De lo que puede inferirse que el enunciado “la opción por la muerte se genera como uno de los principales ejes que permite la imaginación de la comunidad senderista y así la articulación totalmente alucinada de sus miembros”, parece ser una directa aplicación de lo que el macrorrelato del capitalismo tardío propone como una de las características de todo sujeto que cuestiona la estabilidad del sistema capitalista mundial. Además, se puede concluir en que el enunciado apunta a la patologización del sujeto subversivo, a cuya consecuencia éste se demoniza y surge así la necesidad de arrojarlo al territorio de lo demoníaco y aislarlo para que no contamine a la gente “normal”.

Foucault, por su parte, en un trabajo sobre la locura dice:

Así pues, la locura es una negatividad (...). Bajo los rostros ordenados y apacibles del análisis médico está en acción una relación difícil en la cual se realiza el devenir histórico: relación entre la sinrazón, como sentido último de la locura, y la racionalidad como forma de su verdad. Que la locura, situada siempre en las regiones originarias del error, siempre en retirada ante la razón, pueda sin embargo abrirse enteramente a ella y confiarle la totalidad de sus secretos: tal es el problema que manifiesta y que oculta al mismo tiempo el conocimiento de la locura (Foucault 1972: 391-392).

Esta propuesta es sumamente pertinente para llevarnos a afirmar que en la discursivización crítica actual, la locura como forma política, esconde también las paradojas y las falacias que oculta la supuesta racionalidad en plena época “posmoderna”. Esta misma idea, vista desde la explicación anteriormente citada, nos hace pensar en que el enunciante del texto de Vich, se coloca implícitamente como parte de lo “normal” contemporáneo.

b) Aunque el texto de Vich no lo dice sino tangencialmente, asume también la idea de que el sujeto subversivo es un efecto del Partido (un objeto), no piensa, sus facultades de intelección han sido devastadas por el Partido o por el discurso del Partido. Por lo tanto pueden ser considerados como meros animales que actúan por azuzamiento y por manipulación.

De esta manera y entusiasmada con tal empresa, Rosa se sometió a la autoridad que los había producido y así terminó sujeta a todo un discurso que, poco a poco, fue moldeando su identidad y sus acciones futuras. En ese momento –podríamos decir- la textualidad consiguió su objetivo frente a Rosa: la sujetó aún más, le tendió una trampa, terminó por someterla a la “cárcel del lenguaje” (Vich 2002: 15).

En otro lugar, dice:

En efecto, Rosa quiso constituirse como un sujeto frente al Otro pero, en el mismo instante, fue convertida en el objeto de otro (...)
El problema de la identidad, o mejor dicho, de la constitución de sujetos, vale decir, de la interiorización de los mandatos sociales, es entonces una de las principales fuerzas que recorre a Tiempos de Guerra y a él debemos presentarle una radical atención. La identidad –es cierto- es una construcción discursiva que se trata además de un problema mayor que nunca puede agotarse en la pura y simple textualidad. Por ello, en mi opinión, estos textos de Tiempos de Guerra asumen el reconocimiento de la identidad como una dimensión central en la lucha política y resulta claro que los senderistas se propusieron producirla con el objetivo de poder controlarla mejor (9-21).

Tanto Vich como Portocarrero y otros críticos, sociólogos e historiadores coinciden en esta aseveración, así como también y, de manera enfática, Mario Vargas Llosa. Esta aseveración sugiere que la mente de los sujetos subversivos ha sufrido una grave transformación. La capacidad de reflexión de estos sujetos ha sido devastada por la militancia hasta ser convertidos en instrumentos de un líder satánico

que los manipula a su antojo, como si se trataran de meros títeres. En otras palabras, también aquí se arguye la tesis de que el militante senderista es un otro anormal, alucinado, descerebrado, sin capacidad de reflexión. Aceptemos que esto es así, por lo menos en cierta medida, y que la tesis de Vich es válida; pero si decimos que esto existe, obviamente se puede decir que hay otro, “normal”, que se toma como punto de partida para evaluar esta anomalía del militante senderista. Aquí viene muy bien lo que afirma Richard Rorty:

Los serbios consideran que están actuando en interés de la verdadera humanidad al purificar el mundo de pseudo humanidad. A este respecto, su autoimagen recuerda a la de los filósofos morales que esperan limpiar el mundo de prejuicios y superstición. Tal limpieza nos permitirá elevarnos por encima de nuestra animalidad al llegar a ser, por primera vez, completamente racionales y, por tanto, completamente humanos. Los serbios, los moralistas, Jefferson y los Musulmanes Negros usan todos el término “hombres” para significar “gente como nosotros”. Todo ellos piensan que la línea entre humanos y animales no es meramente la línea entre los bípedos implumes y el resto. Esa línea más bien separa a unos bípedos implumes de otros: hay animales que se pasean por ahí con forma humanoide. Nosotros y los que son como nosotros constituimos casos paradigmáticos de humanidad, pero aquellos que difieren demasiado de nosotros en comportamiento o costumbres son, a lo sumo, casos fronterizos (...) Pensamos en los serbios o en los nazis como animales, porque los depredadores hambrientos son animales. Pensamos en los musulmanes o en los judíos pastoreados hacia los campos de concentración como animales, porque el ganado es animal. Ninguna de estas dos clases de animales se asemejan demasiado a nosotros, y no parece que a los seres humanos se nos haya perdido nada en estas peleas entre animales (...) Ahora bien, la distinción humano-animal es sólo una de las tres maneras principales en que los humanos paradigmáticos nos diferenciamos de los casos fronterizos. La segunda es invocando la distinción entre adultos y niños. Las personas ignorantes y supersticiosas, decimos, son como niños; sólo alcanzarán la verdadera humanidad si se las eleva mediante la adecuada educación (Rorty 2000: 220-221)

Pocas aseveraciones tienen tanta contundencia como las expuestas por Rorty, cuando considera que la primera condición de subalternización y de anulación de toda capacidad humana del otro es, precisamente, la construcción de la imagen de ese otro como ajena totalmente a la condición de seres humanos de los sujetos paradigmáticos.

Muchas veces nos preguntamos por qué la subversión muestra en su accionar tanta despiadada vesania y no tenemos respuesta o lo denominamos una pura locura hasta alucinatoria; pero si comprendemos el texto precedente de Rorty acaso la

respuesta puede ser la siguiente: ese accionar no es sino la respuesta del otro secularmente negado en su condición de ser humano, es la forma cómo puede él plantear una suerte de diálogo, perversamente destructivo por su puesto, con el otro que lo margina, que lo somete, que lo empuja hacia los extramuros, hacia la sórdida región de la animalidad pura. Por supuesto que no tratamos aquí de justificar tal práctica pero sí de comprenderla.

Aquí es pertinente citar algo que dice Badiou:

Y sé muy bien que las ideas por las cuales se acepta morir hoy en día, por lo general, no valen demasiado. Convencido de que todos los dioses se han retirado desde hace tiempo, lamento profundamente que hombres y mujeres jóvenes despedacen sus cuerpos en espantosas masacres bajo la fúnebre invocación de lo que desde hace tiempo ha dejado de ser. Sé, asimismo, que “estos mártires” temibles son instrumentados por complotadores a quienes resulta difícil distinguir de aquellos a los que pretenden eliminar. Nunca nos cansaremos de decir que Bin Laden es una criatura de los servicios estadounidenses. No soy tan ingenuo como para creer en la pureza ni en la grandeza, ni siquiera en una remota eficacia de estas matanzas suicidas (Badiou 2005: 84).

c) El sujeto subversivo es machista, patriarcal como efecto del Partido que también es un aparato caracterizado por su condición patriarcal.

Esta afirmación concluyente de Vich, la podemos entrever en lo siguiente:

La representación del “partido” es fundamental para las imágenes que estos textos representan y, ciertamente, para la ideología que todos ellos se esfuerzan en transmitir. En ese sentido, llama mucho la atención la relación profundamente jerárquica y violenta que se establece entre el “partido” (en masculino) y las “masas” (en femenino y plural) (el subrayado es nuestro). Aquí el “partido” es definido como una instancia fuertemente patriarcal destinada a moldear a los sujetos y a impregnarles la luz que solamente desde su incorporación en él puede conseguirse (Vich 27).

No sabemos si este enunciado puede tomarse en cuenta como que viene de un investigador tan lúcido como lo es Vich; pretender explicar la supuesta concepción patriarcal o machista de Sendero a partir de morfemas de género cae por su propio peso. Es que no se puede decir sino “partido”, por lo menos para designar la organización desde la perspectiva de sus militantes; en otras circunstancias, y esto se puede leer en diversos textos de Sendero, que al “partido” se le denomina también

“organización” o “la organización”; incluso “la vanguardia”. Y no por ello dejaría de ser machista si es que es una estructura política machista o patriarcal como lo afirma Vich.

En lo que respecta a que se trata de una organización que se relaciona de manera jerárquica y violenta con las “masas”; sin dejar de ser verdad, representa el mismo esquema en la identificación del sujeto subversivo; es decir, el partido de Sendero sería lo anormal político y que los partidos supuestamente “democráticos” que gobiernan al Perú luego de cada periodo electoral sería la representación de lo normal político. Esto es lo que no se observa en el ensayo de Vich, aun cuando en el capítulo 3 de su texto trate de evidenciar los problemas políticos que trae una visión moderna como la de Vargas Llosa. En realidad, lo que aquí se discute son aspectos superficiales para afirmar que Sendero hizo lo que hizo en el Perú porque tenía unos militantes obcecados, locos, animales sin capacidad de pensamiento, manipulados por otro loco que se autoerigió como “la cuarta espada” del marxismo, etc., aunque se aluda levemente en que el mal de la violencia política tiene profundas causas estructurales y que, en sociedades como la nuestra, es ciertamente endémica. Nuevamente, sin dejar de ser verdad, en parte, estas opiniones desvían más bien la atención hacia otros asuntos colaterales, pero no toca lo que vendría a ser el fondo del problema, a saber: Sendero fue un producto de las anomalías estructurales de una sociedad cuya historia está plagada de iniquidades y explosiones violentas y una estructura económica desigual e injusta.

Entonces, dicho lo anterior, puede articularse dicotomías bastante visibles a partir del texto de Vich, con relación a los sujetos que él distingue como:

normal vs anormal

cuerdo vs alucinado (loco)

humano (por pensante) vs animal (sin facultades de intelección, mera máquina o animal instrumentalizado al servicio del partido),

angelical vs diabólico

bueno vs malo

democrático vs subversivo (senderista).

Todo lo anteriormente percibido nos lleva a sostener que el discurso articulado por Vich se encuadra dentro de un pensamiento racionalista. Pero lo que es más visible en los presupuesto de Vich es que se construye a un sujeto subversivo patologizado y demonizado, arrojado tras las fronteras de lo “normal”, lo cual se orienta en la siguiente aseveración de Alain Badiou: “Demonizado, comparado de una vez y para siempre con las figuras históricas del Mal (Saddam Hussein, como Milosevic, es Hitler, es Stalin, es el Demonio), el adversario cae en la Nada, que según los curas de todos los tiempos es la esencia misma del Mal” (Badiou 2005 : 37).

2.3 La persistencia de los fantasmas frente al acontecimiento.

Comenzaremos el desarrollo de este subcapítulo exponiendo de manera sucinta los puntos importantes que establece Vich en El caníbal es el otro.

En primer lugar, con respecto a la cultura andina y al sujeto subalterno, demuestra que en Lituma en los Andes están presentes ciertas dicotomías epistemológicas y ontológicas en la mirada política del letrado criollo actual. Por un lado, está sugerida la dicotomía epistemológica modernidad/posmodernidad, de la cual Vargas Llosa elige implícita pero decididamente la postura moderna para expresar sus presupuestos político-ideológicos en su novela. Por eso dice Vich:

Como personaje costeño, Lituma es el representante de un tipo de racionalidad que se encuentra sobrevalorada y que intenta proponérsenos como paradigmática y casi

ejemplar. Clarísimo representante de un determinado tipo de modernidad, del discurso del cabo Lituma podría decirse que instaura una serie de alteridades que siempre polarizan la realidad social y que así impiden cualquier tipo de diálogo o de intercambio recíproco en el medio de la heterogeneidad cultural del país (Vich 2002: 64).

En esto tiene razón Vich. A nuestro juicio, Vargas Llosa es, de casi todos los escritores peruanos, el que más incorpora conscientemente la problemática política extratextual situada en la realidad peruana en sus textos novelísticos, con un claro afán de utilizar el discurso literario narrativo al servicio de sus opiniones políticas, aun cuando diga que el discurso novelístico debe estar alejado del discurso político explícito. Novelas como el comentado aquí, Lituma en los Andes, así como Conversación en la Catedral, La guerra del fin del mundo, Historia de Mayta, se constituyen en verdaderos alegatos de un experto anticomunista²⁸ que ha tomado decididamente el proyecto capitalista neoliberal como sostén político de su existencia orientándose a una actuación dentro de “la redefinición contemporánea de la política, entendida como el arte de la administración experta, que es la política sin política o, finalmente, el tolerante multiculturalismo liberal de hoy que se presenta como una experiencia del Otro despojado de su alteridad” (Zizek 2005: 133). Por otro lado, Vich demuestra que el espacio de enunciación desde donde habla Vargas Llosa es un asunto decisivo en la estructuración de los sentidos discursivos.

En segundo lugar, Víctor Vich, al poner en el centro del debate la novela Lituma en los Andes, lo que hace también es mostrar cómo se articula, desde la perspectiva política criolla y neoliberal, los acontecimientos políticos de la década del 80 en el plano del discurso. En este sentido, las ideas a las que podríamos arribar

²⁸ Cuando se discute en este trabajo el anticomunismo de Vargas Llosa no se hace en nombre o en defensa de una utopía. Lo que se pone en tela de juicio es que él, convertido en un activo militante de lo que Badiou llama “el materialismo democrático” y un propulsor del sofisma por el que todo proyecto emancipatorio lleva necesariamente al totalitarismo o a la premodernidad, afirma con énfasis los presupuestos políticos del neoliberalismo como única vía para la superación de los males sociales en el mundo actual.

después de la lectura tanto de El caníbal es el otro como también de Arqueología de una mirada criolla de Santiago López Maguiña es que llegan casi a las mismas conclusiones en este punto: para ambos, Mario Vargas Llosa, específicamente en su discurso político, parte de unas raíces epistemológica y ontológica modernas, apostando decididamente por la actual política del capitalismo tardío. Nos permiten percibir también cómo se articulan, en los textos novelísticos y ensayísticos de este escritor, los fantasmas de la nación cercada y del totalitarismo²⁹. En cuanto a lo primero, es decir al fantasma de la nación cercada ya nos hemos referido con amplitud en el primer capítulo de este trabajo; en cambio, en lo que respecta al fantasma del totalitarismo, dentro de cuyos parámetros aparece la definición del sujeto subversivo como terrorista, ya lo tratamos en las páginas iniciales de este segundo capítulo. Además, ya dijimos antes cómo es que Víctor Vich, al pretender definir al sujeto subversivo, se sutura al discurso no sólo de Vargas Llosa sino al del capitalismo tardío.

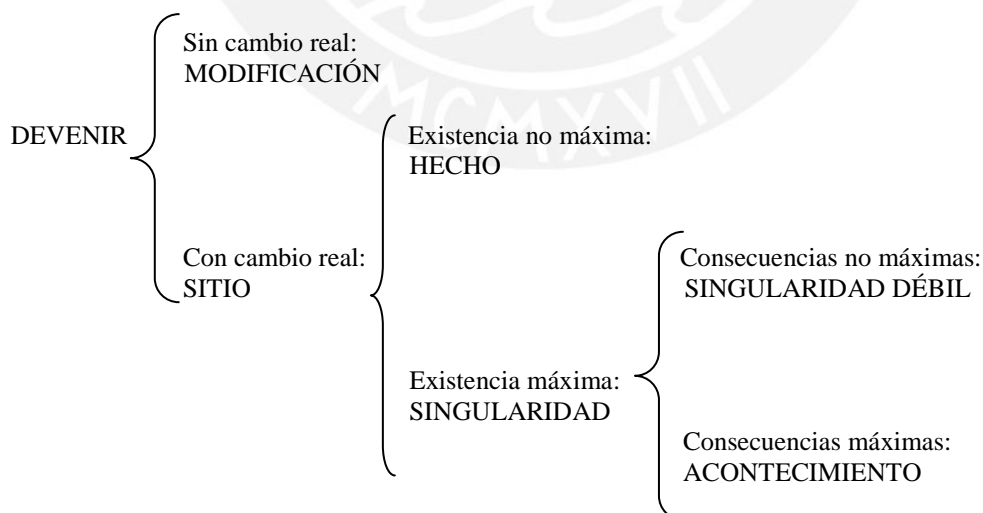
Siendo las cosas como las decimos antes, lo que aquí debemos plantearnos es una interrogante crucial: ¿Por qué ocurre esta sutura del discurso de Vich al fantasma del totalitarismo esgrimido por el discurso del letrado criollo actual y el archivo cultural del capitalismo tardío?

Para responder a dicha interrogante se hace necesario recorrer un poco más en los presupuestos teóricos de Alain Badiou. Circunscritos en esta orientación, podríamos ensayar un procedimiento distinto al de Vich en cuanto a la

²⁹ ¿Qué entendemos por el fantasma del totalitarismo? Basándonos en los libros de S. Zizek como ¿Quién dijo totalitarismo? y en los diversos textos que desarrolla A. Badiou con respecto a la política mundial en la era del capitalismo tardío, podemos decir que el fantasma del totalitarismo se define como aquella creencia esgrimida por la hegemonía mundial según la cual el siglo XX ha sido el siglo de la confrontación entre totalitarismo y democracia. De manera que así se tapa la realidad política mundial del siglo XX, en donde la confrontación no fue entre totalitarismo y democracia sino entre democracia y totalitarismo por un lado y las revoluciones socialistas por el otro.

representación del sujeto senderista como sujeto subversivo, en oposición a una estructura síquica sólo transgresiva.

Pues bien, como ya lo hemos sugerido, para Badiou no existe la verdad fuera del acontecimiento. El concepto de acontecimiento lo define como el desenvolvimiento práctico (un cambio radical que hace advenir una nueva situación) que se inicia en el sitio de acontecimiento o lugar de la singularidad comunitaria que se diferencia de la particularidad de una situación porque se trata de un múltiple reflexivo y no transitivo. Lo singular es la parte que excede al estado de la situación porque no está representado por él sea en lo artístico, político, pasional o científico. En cambio, toda particularidad es la parte del todo comunitario que está en condición de normalidad en la situación o que forma parte de la contabilidad del sistema en tanto presentación y representación³⁰. De aquí es de donde parte el proceso acontecimental. Para decir de manera sucinta lo que respecta al acontecimiento, retengamos el siguiente cuadro que establece Badiou en Lógicas de los Mundos:



³⁰ La definición de la categoría ontológica de acontecimiento que establece Badiou ya lo hemos discutido en el Capítulo I de este mismo trabajo.

Como lo podemos ver en el cuadro, el acontecimiento no es sino un cambio radical que hace posible la declinación de una situación A y el advenimiento de otra situación B.

En este sentido, al referirse a los componentes de una situación dada, Žizek dice:

La brecha entre el significante vacío y la multitud de contenidos particulares, luchando por la hegemonía, intentan funcionar como representantes de esa plenitud ausente, se refleja entonces dentro de lo particular en sí, en la forma de una fisura que separa el contenido hegemónico particular de una universalidad ideológica, respecto del síntoma que la socava (...). Por lo tanto, no debemos considerar sólo dos niveles, sino tres: el universal vacío, el contenido particular que hegemoniza el universal vacío y la individualidad, el exceso sintomático que socava ese contenido hegemónico (Žizek 2001: 194).

De acuerdo con estas premisas diríamos que en la sociedad peruana todos los partidos políticos que quieren la persistencia de la democracia, convertida en un velo fantasmático antitotalitario y antiterrorista, se constituirían en particularidad de la comunidad política; en tanto que los grupos opositores ubicados en la singularidad se constituirían en el segmento de los presentados pero no representados de la situación comunitaria de la política peruana, que llegado un momento “milagroso” como dice Badiou, puede convertirse en la punta del iceberg del acontecimiento. Esto es lo que se patentizó en el accionar de los grupos subversivos, si hacemos una mirada en retrospectiva a la década de los 80. Esto por lo menos aparentemente. Toda singularidad quiere romper con el status quo; sólo en la medida que apuesta por el cambio efectivo es una singularidad, más no una particularidad, que busca otra universalidad, una nueva situación, con el acontecimiento. En otras palabras, el acontecimiento es un proceso gestado por la singularidad en el seno de una situación comunitaria no como una mera transgresión sino como una ruptura, como una subversión.

Pues bien, a partir de las premisas de Badiou aplicadas a las relaciones políticas de la sociedad peruana, se puede argüir que el proyecto subversivo en la década de los 80, se articuló con arreglo a esa singularidad a partir de la cual se gestó un proceso acontecimental, en la que la verdad en torno a las condiciones reales de la sociedad peruana fue establecida también en proceso. En este contexto, el sujeto subversivo se constituyó en una identidad portadora de la verdad en acontecimiento. Sin embargo, y no sólo como consecuencia de la violenta respuesta del poder hegemónico en defensa de la situación el proceso en cuestión colapsó en poco tiempo. Por lo tanto, cabe hacerse la pregunta: ¿qué pasó para que ese proyecto singular o por lo menos singular en sus inicios tuviera que terminar como terminó? Si la verdad estuvo en juego en el acontecimiento que propició esta identidad singular, ¿qué pasó luego para que se desarticulara como se desarticuló?

Badiou considera que en todo proceso acontecimental hay el riesgo latente de que éste puede caer en uno de los tres siguientes males: el mal como simulacro, el mal como traición y el mal como desastre. Nosotros creemos que es en el tercer caso de mal donde cayó la propuesta singular subversiva de los 80.

El poema senderista que estudia Vich es una muestra ejemplar de cómo la singularidad de los 80 cayó en el “Mal del desastre”, que es uno de los males en el que un proceso de verdad puede caer en su pretensión de universalizar lo singular, precisamente por sustraerse inconsciente o conscientemente al proceso del acontecimiento. Identificar una verdad con una potencia total. Se trata de la absolutización de la potencia de una verdad.

Es decir, el proyecto empezó a desenvolverse con un lenguaje y una práctica que sobreinterpretaron al marxismo, convirtió a este en religión, sobrevaloró el papel del sujeto de verdad en acontecimiento, se aferró a una práctica de política del terror

que excedió los límites de su utilidad estrictamente circunstancial, deslizándose justamente en eso que muchos líderes del marxismo ortodoxo lo combatían, considerándolo como pernicioso por ser un dogmático aventurerismo político. En este sentido, se justifica plenamente la siguiente tesis de Nelson Manrique:

Era, pues, imprescindible proclamar el carácter científico del aporte del presidente Gonzalo. Pero el desarrollo del pensamiento científico dentro de la tradición ideológica del maoísmo sigue un camino que recuerda la forma de ascensión hacia la santidad al interior de la iglesia medieval: el ascenso de un candidato a la canonización de un escalón de santidad a otro debe ir precedido de la elevación del predecesor a una nueva posición, que deje libre el espacio que el nuevo postulante aspira a ocupar (Manrique 2002: 233).

Badiou explica lo dicho de la siguiente manera:

No solamente este Mal es destrucción en la situación (porque el deseo de aniquilar la opinión en el fondo es idéntico al deseo de aniquilar, en el animal humano, su animalidad misma, o sea su ser), sino que, finalmente, también es interrupción del proceso de verdad en cuyo nombre se efectúa, toda vez que no preserva en la composición de su sujeto, la duplicidad de intereses (interés-desinteresado e interés a secas). Por esta razón, llamamos a tal figura del Mal un desastre, desastre de la verdad, inducido por la absolutización de su potencia (Badiou 2004:121).

En el poema que nos sirve para elaborar estas ideas se nota con claridad que se ha convertido en un icono al líder del proceso acontecimienta l iniciada en la década de los 80; porque, como lo podemos notar, todas las dificultades que se le presentan al proceso son solucionadas no gracias al sujeto de verdad sino a través de la conversión del líder en un santo, en un auténtico icono religioso. Lo cual deviene, desde luego, en el ejemplo claro de cómo el acontecimiento inicial que parte de la singularidad o del sitio de acontecimiento puede degenerar en el mal del desastre.

El poema de la supuesta Rosa Murinache, ejemplifica que la verdad del marxismo puesto en acontecimiento fue finalmente llevado al Mal del desastre, precisamente porque se potencializó la verdad misma, se convirtió en algo que servía para guiar la acción más o menos como una religión. Porque la lógica de la razón, de la verdad acontecimienta l se cargó de unas características ajenas o discordantes con respecto a la singularidad puesta en proceso.

Desde esta perspectiva, la cuestión del proyecto subversivo surgido en la década de los 80, puede articularse de una manera distinta. Lo sustancial de esta forma de ver dichos sucesos es que trata de no caer en las trampas de la hegemonía³¹, que a través de los metatextos que constituye como un “archivo”, como mecanismo de perpetuación, pueda tergiversarla.

El acontecimiento político articulado por la subversión en la década del 80 en un principio daba cuenta de las necesidades de los presentados pero no representados de una sociedad injusta, estratificada en clases sociales y, sobre todo, jerarquizada estrictamente, en la cual los sectores populares, tanto como hoy, se encontraban en una situación casi sin salida. Asumiendo los conceptos que propone Žižek en su libro El espinoso sujeto y releendo nuestra historia, podríamos afirmar que la subversión senderista pudo haber estado atravesada de todo los males menos por el cinismo y la perversión propios de la sociedad peruana inmersa en la modernidad o parte de la posmodernidad.

En cuanto a la singularidad subversiva, siguiendo a Badiou, consideramos que quiso llevar adelante la afirmación de una verdad en acontecimiento que se justificaba y que luego, porque la dirigencia (el sujeto de verdad acontecimental) en uno de los males que apunta Alain Badiou, para que el acontecimiento colapse y se desarticule dramática y paulatinamente. Asumimos la idea de que el proyecto de la subversión en la década del 80 fue un acontecimiento porque en el Perú, todo proyecto emancipatorio se constituye en la irrupción de la singularidad, porque parte siempre del espacio de los presentados pero no representados por el estado de la situación.

³¹ Para comprender mejor lo que concierne al concepto de Poder de Estado o del Estado, léase la conferencia dictada por Alain Badiou en Buenos Aires los días 24 y 25 de abril del 2000. En <http://www.grupoacontecimiento.com.ar/documentos/documentos.htm>.

En realidad, desde la llegada de los españoles se ha instalado en este país una permanente necesidad de sacudirse del yugo extranjero colonialista. Por esto, cualquier proyecto que trae en su programa una trasgresión radical que posibilite el resquebrajamiento del status quo se convierte en un proceso acontecimental. Pero una cosa distinta es que este proceso, porque es complejo y difícil, llegue a buen puerto. Y eso es lo que aún queda pendiente como lo veremos más adelante, porque como ocurrió con Sendero, este proceso que nació en la singularidad de una situación política decayó y colapsó como producto de sus propias desviaciones catastróficas.

Sin embargo, todo lo dicho con respecto al proceso acontecimental de la década del 80, ¿cómo lo asume Vich? Porque la interrogante a la que tratamos de responder, tiene que ver con esto.

Pues bien, al plantear, como lo hemos demostrado en el subcapítulo anterior, que el sujeto subversivo es un loco o un agente del mal puro, Vich niega de manera tácita el proceso acontecimental. Así, el sujeto enunciador del discurso de Vich asume los rasgos distintivos propios de lo que Badiou denomina como sujeto reactivo:

Para resistir al llamado de lo nuevo, es preciso también crear argumentos de resistencia ajustados a la novedad misma. Desde este punto de vista, toda disposición reactiva es contemporánea del presente al que reacciona. Ciertamente, se rehúsa categóricamente a incorporarse a él. Ve el cuerpo –como un esclavo conservador ve el ejército de Espartaco- y se rehúsa a ser un elemento de él. Pero esta disposición reactiva está atrapada en un formalismo subjetivo que no es, y no puede ser, la pura permanencia de lo viejo (...)

Por cierto, la forma general de las construcciones reactivas portadas por los nuevos filósofos no tenía nada de nuevo. Consistía en decir que la verdadera contradicción política no opone la revolución al orden imperialista, sino la democracia a la dictadura (o totalitarismo) (...).

Existe, entonces, además del sujeto fiel, un sujeto reactivo. Sin duda alguna, incluye un operador de negación, que todavía no hemos utilizado: el esclavo conservador niega que un cuerpo eficaz pueda ser el inconsciente material de una máxima de rebelión, y los “nuevos filósofos” niegan que la emancipación pueda pasar por los avatares de la revolución comunista. Es entonces el “no al acontecimiento”, como negación de una huella, la instancia dominante (por encima de la barra) de la forma-sujeto reactiva (Badiou 2008: 74).

De lo que resulta posible plantear, entonces, la respuesta a la interrogante: ¿por qué Vich cae en un discurso atravesado por el fantasma del totalitarismo? Porque niega el acontecimiento. Así, al suturarse al archivo cultural del capitalismo tardío observa en la violencia desatada en la década del 80 sólo la irrupción del mal puro. Sin embargo, el siguiente extracto de El caníbal es el otro podría hacernos pensar lo contrario:

En este sentido –dice Vich- Lituma en los Andes maneja una peculiarísima teoría de la violencia que es, finalmente, la que motiva su tesis y, sin duda, la encargada de sostener toda su propuesta ideológica: aquí los Andes son únicamente representados como un espacio de luchas rituales que vienen desde tiempos inmemoriales y, en ese sentido, su argumento termina sosteniendo que la violencia de Sendero Luminoso no debe entenderse como un producto básicamente moderno sino, simplemente, como la reactualización de viejos instintos, casi nacionales o genotípicos, asociados con el mundo primitivo y natural de la sierra peruana (Vich 69).

Pero, lo que se tiene en la cita es que Vich deslinda con Vargas Llosa no en lo fundamental con respecto a la subversión senderista sino en una formalidad por la que se distingue si Sendero fue un movimiento moderno o primitivo. Para Vich está claro que este movimiento fue uno que corresponde a la modernidad, mas no a la posmodernidad. Con lo que soslaya la discusión del acontecimiento y lo rechaza, tácitamente.

Y, finalmente, como en el caso de López Maguiña, el discurso del sujeto enunciante del texto de Vich está atravesado de una retórica propia de una transgresión pero que no marca la apertura de una brecha, porque como dice más de una vez Zizek:

A diferencia del amo y de la histórica, el agente perverso del discurso de la universidad reniega que, en primer lugar, haya habido el acontecimiento de un acto. Con su pretensión de saber, quiere reducir las consecuencias del acto a la condición de lo que se puede explicar como parte del curso normal de las cosas; en otras palabras, a diferencia del amo (que quiere asegurar la continuidad entre el acontecimiento y sus consecuencias) y de la histórica (que insiste en la brecha que separa por siempre el acontecimiento de sus consecuencias simbólicas), el discurso de la universidad apunta a suturar el campo de las consecuencias, explicándolas sin ninguna referencia al acontecimiento (Zizek 1999 a : 179).

Esta explicación de Žižek, ilustrativa y de suma importancia, hace la diferencia de cómo es en sí el proceder del inconsciente político tanto del amo, de la histérica y del discurso de la universidad. Esta idea, además, es un modo muy claro de cómo se explica lo que Lacan plantea al respecto en su Seminario 17, con respecto a cómo operan los cuatro discursos por él identificados como maquinarias discursivas que controlan el comportamiento de los sujetos. Los casos de los discursos establecidos tanto por Víctor Vich, como de López Maguiña están estructurados fundamental y básicamente bajo el control inconsciente del discurso de la universidad. Esta particularidad explicaría también la perspectiva en la que se colocan Vich y López Maguiña frente a los procesos acontecimentales.

Pero lo antes dicho, ¿puede llevarnos a considerar dentro de las siguientes ideas expuestas por Žižek tanto a Vich como a López Maguiña?:

En los tiempos permisivos que corren, cuando las instituciones dominantes se apropian de la transgresión, e incluso la fomentan, la doxa dominante se presenta normalmente a sí misma como una transgresión subversiva; si se quiere identificar la tendencia intelectual hegemónica, no hay más que buscar la tendencia que pretende presentar una amenaza sin precedentes para la estructura de poder hegemónica (Žižek 2002 a: 165).

¿Podríamos decir que algo de esto hay en las propuestas críticas que se le hacen a la capa de letrados criollos actuales, como aquellas que ponen en cuestión los planteamientos políticos y estéticos de Mario Vargas Llosa? Siendo el caso de Vargas Llosa más bien una versión del sujeto oscuro definido por Badiou, esto se hace notorio, por ejemplo, en los argumentos que desde cierto sector de los estudios culturales se opta por tratar la temática de la cultura andina, supuestamente excluida de la situación del sistema que sostiene la actual sociedad peruana. En el caso de los textos críticos de López Maguiña y Vich, hay no sólo una evidente transgresión, sino casi una ruptura con respecto a la opción de Vargas Llosa y, por ende, del discurso criollo en su versión más visible. Sin embargo, habría que enfatizar que hay algunos

puntos donde en los textos aludidos hay una riesgosa aproximación a la perspectiva del discurso criollo moderno, por lo menos en cuanto se refiere a la representación del sujeto subversivo y al sujeto andino subalterno. Al pretender configurar la imagen del sujeto subversivo, Vich, como ya se dijo antes, niega el acontecimiento. Porque una cosa es que el sujeto senderista se haya convertido de sujeto fiel en sujeto reactivo, porque cae en el Mal del desastre, y otra cosa muy distinta argüir que él es un loco, un sujeto demoníaco arrojado al territorio del mal puro.



CAPÍTULO III

HETERODOXIA Y FIDELIDAD EN EL DISCURSO CRÍTICO DE MIGUEL GUTIÉRREZ

3.1 ¿Es totalitario el discurso crítico de Miguel Gutiérrez?

En los capítulos anteriores, valiéndonos, en parte, de los planteamientos del filósofo francés Alain Badiou, hemos definido ya la categoría de acontecimiento como un proceso que parte de la singularidad de una situación, cuya orientación básica está dada hacia un proyecto emancipatorio. En este capítulo, acaso más que en los anteriores, seguiremos utilizando dichos conceptos para probar algunos supuestos que asumimos con respecto al discurso crítico de Miguel Gutiérrez que se refiere al contexto de la violencia política acontecida en la década del 80³².

Analizar los textos de este autor nos interesa por dos razones: una primera es porque en ellos se expresa una peculiar (incluso paradójica) relación crítica con el proyecto subversivo de los 80. Tal peculiaridad se expresa en una perceptible (pero al mismo tiempo engañosa) fascinación y simpatía con dicho proyecto político subversivo. Por esta razón, una parte de la crítica literaria y cultural peruana ha catalogado (implícita o explícitamente) como un intelectual totalitario³³. Dar cuenta de lo que afirma la crítica en este punto es crucial, porque nos permite observar cómo los efectos del metadiscurso del capitalismo tardío (sobre todo aquella fantasía que hemos denominado como el “fantasma del totalitarismo”) opera en la identificación

³² Lo que nos interesa en el presente trabajo no es la obra narrativa en sí de Gutiérrez sino el hecho cómo Gutiérrez, en su condición de intelectual, crítico y narrador marxista es tomado por la crítica literaria peruana que se refiere al tema de la violencia política. Además, nos interesa cómo él enjuicia los fenómenos políticos circunscritos a la década del 80. Por eso, sólo en algunas circunstancias especiales se hacen breves valoraciones globales a su obra narrativa donde haya la imprescindible necesidad de hacerlo.

³³ Para comprobar esto se sugiere la lectura de los textos periodísticos escritos tanto por Gutiérrez como por los copartícipes en la sonada polémica entre escritores andinos y criollos del 2005.

de los supuestos rasgos totalitarios en el discurso ensayístico (incluso narrativo) de Gutiérrez. Por otra parte, nos interesan los textos de Gutiérrez referidos en el contexto del tema de la violencia política de la década del 80, porque en dichos textos se ha propuesto un cuerpo de ideas, con respecto al tema que nos interesa en este trabajo, que difiere sustancialmente de los supuestos que asumen los críticos estudiados en los capítulos anteriores, constituyéndose en otra perspectiva de estudio sobre el tema.

Miguel Gutiérrez es un novelista con una dilatada trayectoria. Es por esta actividad que se le reconoce dentro del canon de la literatura peruana. Pero parte de sus actividades es el ejercicio del ensayo crítico, cuya temática se sitúa fundamentalmente en el enjuiciamiento de la literatura peruana basándose en la estética marxista. Es, justamente, en la tácita propuesta del marco teórico de sus ensayos donde Gutiérrez expone su abierta simpatía tanto por el marxismo como por los proyectos emancipatorios. Lo cual puede ser una de las razones para que una parte de la crítica peruana lo sitúe en el campo de la subversión senderista. Tomemos en cuenta algunos extractos de sus escritos que van en este sentido:

El tono de combate de mis artículos –acentuado en los tiempos de Narración- fue el resultado de mi adhesión al pensamiento marxista. Durante años estudié los textos clásicos del marxismo, en especial las obras de Mariátegui y Mao Tse-tung; en José Carlos siempre admiré su escritura dialéctica –ágil y elegante en su expresión- y la perspectiva de clase que utilizaba al analizar una obra; aparte de sus concepciones ideológico-políticas, me interesó de Mao la limpidez y la sencillez de su estilo, su conocimiento de la cultura clásica china y la libertad de espíritu que mostraba al citar, si el pensamiento lo requería, poemas y novelas (de Sueño en el pabellón rojo dijo que era uno de los cuatro aportes –los otros eran la brújula, el papel y la imprenta- que la China antigua había legado a la humanidad), y a historiadores y filósofos de las épocas esclavista o feudal, como Lao Tse, Confucio y Mencio. Debo señalar, sin embargo, que este pensamiento no me impidió frecuentar a filósofos que provenían de distintas corrientes de pensamiento, ni leer con deleite obras tildadas de decadentes o reaccionarias por esos burócratas que Vallejo llamaba “doctores del marxismo” (Gutiérrez 2007 : 14).

De hecho, esta cita muestra a un enunciador que se reconoce como marxista o como una persona adherida a esta doctrina por convencimiento. Pero, se puede

reconocer también una huella visible de distanciamiento con la ortodoxia marxista, puesto que a diferencia de los “doctores del marxismo” (se refiere a los marxistas ortodoxos o dogmáticos), su adhesión a esta doctrina no deja de ser crítica y reflexiva. Por la presencia evidente de esta huella sintomática en el discurso de Gutiérrez, puede asumirse que su adhesión con el marxismo incorpora un descuerdo con una propuesta totalitaria: el dogmatizar una doctrina y convertirla en fuente de tropelías y la entrada al Mal del desastre (que en la consideración de Badiou significa potencializar una verdad hasta sobreinterpretarla).

Otro extracto del prólogo para su libro El pacto con el diablo dice:

Visto desde la perspectiva que confieren los años, el autor de los trabajos aquí reunidos es un individuo que, persistiendo en los principios básicos que han orientado su vida –su adhesión a la causa popular y al socialismo, y su distancia frente a los poderes que gobiernan el mundo-, no ha permanecido inmune ante los acontecimientos históricos, sociales y políticos que sacudieron al Perú y el mundo en las décadas finales del siglo pasado y comienzos del siglo XXI. Este proceso, naturalmente, ha influido en mi pensamiento y en mi escritura. Así, he morigerado en algo el tono confrontacional de mis exposiciones, he cuidado en matizar más mis planteamientos, he conferido más peso a la línea del placer que toda obra válida suscita, he acentuado cierto espíritu heterodoxo que siempre estuvo en mí y he añadido una razonable dosis de escepticismo a todas mis certezas sociales humanas (Gutiérrez 2007: 16)

Al margen de su tono confesional y aunque se tenga dudas y sea razonable argüir que las declaraciones de los autores no es garantía de verdad, la cita anterior expresa que el enunciador del texto, además del marxismo, tiene otra adhesión vital: a la causa popular y al socialismo. Asumamos como verdaderas estas aseveraciones, entonces lo que caracterizaría a la performance intelectual de Gutiérrez es su adhesión a los proyectos emancipatorios. En otras palabras, más allá del marxismo ortodoxo y del dogmatismo que considera el marxismo como única verdad, Miguel Gutiérrez se sitúa en el lugar de los intelectuales peruanos que asumen una permanente preocupación por superar los grandes males sociales que aquejan a la sociedad peruana desde tiempos inmemoriales.

Para los críticos que consideran que Gutiérrez es un intelectual totalitario es más que una evidencia el hecho de que haya sido uno de los intelectuales peruanos que estuvieron una temporada en la socialista. Al respecto, Gutiérrez dice lo siguiente:

¿En calidad de qué llegué a Pekín? En la época de Mao China Popular mantenía tres tipos de relaciones: entre estados, entre partidos y entre pueblos. La primera correspondía a las relaciones diplomáticas entre gobierno y gobierno; la segunda tenía un carácter clandestino o semiclandestino, durante los cuales, tengo entendido, dirigentes y cuadros de partidos hermanos recibían formación ideológica, política y militar. Todos los especialistas que trabajaban en la prensa escrita o radial o profesores de español en institutos y universidades, eran parte de esta política de relación entre pueblos. De modo que eran relaciones perfectamente legales, y los especialistas no eran contratados por su adhesión a las ideas marxistas o al pensamiento maoísta sino por su capacidad profesional. Conocí a diversos especialistas que no sólo eran diferentes en asuntos políticos sino que eran anticomunistas e incluso detestaban a los chinos. Cuando llegué a Pekín, no representaba a ninguna organización partidaria, mi interés y mi simpatía por las ideas de Mao Tse-tung y la revolución china era un asunto personal, así que no era nada más que un trabajador especializado que cumplía un horario de ocho horas por lo cual recibía un salario (Gutiérrez: 2008 : 229).

La explicación, que apunta Gutiérrez en la cita anterior, se convierte en una respuesta implícita frente a las aseveraciones que cierta crítica cataloga su discurso como totalitario, a partir de una razón bastante discutible: su viaje a China. Aunque Más adelante volveremos a mostrar algunos otros puntos que evidencian, pues, una clara distinción del proyecto intelectual de Gutiérrez, como parte de un proyecto de emancipación que no necesariamente se encuadra dentro de un proyecto totalitario. Ahora bien, para discutir y comprender mejor este punto creemos pertinente pasar revista a los principales presupuestos que manejan tanto Badiou como Žižek con respecto a la política mundial.

El escenario político mundial en la era del capitalismo globalizado es sumamente complejo; sin embargo, hay puntos altos que nos permiten visualizar las tendencias, las particularidades y la singularidad que constituyen este escenario.

Alain Badiou, en una conferencia suya, expresa:

Cuando se nos dice actualmente que la política es imposible, lo que nos están diciendo, en realidad, es que toda política es totalitaria, y que tenemos que aceptar la gestión del Estado. Es decir, como les decía hace un rato, aceptar por un lado la economía y, por el otro, la democracia representativa. Y todo esto se apoya en esta oposición "democracia-totalitarismo", como si esta oposición fuera el balance del siglo XX. Si queremos ser ofensivos tenemos que rechazar esta cuestión y reemplazarla por otra. El siglo no fue conflicto entre democracia y totalitarismo. El siglo fue el siglo de la política de los partidos. Y si ésta es la crisis tenemos que saber qué es la política de emancipación en la actualidad³⁴.

Badiou se refiere al concepto casi generalizado sobre la política contemporánea que sostiene que el siglo XX fue el escenario de la confrontación entre totalitarismo y la democracia. Esta idea, como lo denomina Zizek, implica el mal uso del concepto de totalitarismo. Zizek, al respecto, dice:

Los bellacos liberales conformistas pueden encontrar una satisfacción hipócrita en su defensa del orden existente: saben que hay una corrupción, explotación, y todo lo que se quiera; pero cualquier intento de cambiar las cosas se denuncia como éticamente peligroso e inaceptable, como una resurrección del fantasma del totalitarismo (Zizek 2002 a: 14).

Por lo visto, es pues complejo definir las partes y las relaciones entre ellas partes en la política global del capitalismo tardío. Sin embargo, podemos observar que hay posiciones políticas variadas, disímiles y, sobre todo, enfrentadas. Las teorías políticas, desde luego, están atadas, más que otros discursos, a intenciones concretas y prácticas. En esta dirección, podemos afirmar que la posición que sostiene que el siglo XX está definido políticamente por la confrontación democracia-totalitarismo, proviene del "archivo" o metadiscurso estructurado por las esferas culturales de la hegemonía global, es el velo fantasmático que oculta gran parte de los antagonismos políticos contemporáneos.

La dicotomía democracia-totalitarismo y el consecuente "mal uso" del concepto de totalitarismo no sólo afectan a la cultura occidental o a la cultura política que se da en las capitales de la metrópoli del capitalismo tardío; sino, también, a la articulación de los discursos culturales políticos de los países periféricos. Un uso

³⁴ Este fragmento aparece en la Conferencia dictada por Badiou en Argentina, el día 24 de abril del 2000, se puede acceder a él a través de: <http://www.grupocontecimiento.com.ar/documentos>.

típico que ejemplifica esta aseveración es lo que se da en las esferas culturales sobre todo cuando se trata de articular discursos que toman como tema de estudio la violencia política ocurrida en la década del 80. En el discurso estructurado por un sector de estos intelectuales, explícita o implícitamente, está presente la idea de que cualquier proyecto político emancipatorio radical desemboca finalmente en alguna de las versiones de la dominación y el control totalitarios, como lo sostiene Zizek en su crítica a lo que él denomina “bellacos neoliberales” para las metrópolis culturales. En otras palabras, subversión o incluso una simple oposición, significa proyecto totalitario. Esta lógica se ha convertido, desde luego en una práctica de satanización cotidiana de quienes desde diferentes perspectivas sostienen que la sociedad peruana es una sociedad desigual e injusta, en la cual la pobreza toca un fondo inimaginable en algunas zonas periféricas.

Tras el estallido y el posterior sofocamiento de la insurgencia subversiva de la década del 80, esta práctica se ha acentuado de manera tan alarmante que se hace difícil pensar de otro modo a que el siglo XX ha sido el escenario de la pugna entre democracia-totalitarismo, a que totalidad como categoría filosófica es más o menos concordante con el concepto político de totalitarismo. Por eso enfatiza Zizek que:

La noción filosófica de totalidad y la noción política de totalitarismo tienden a coincidir aquí, en una línea que va desde Karl Popper a Jean Francois Lyotard: la totalidad hegeliana de la razón es percibida como la última construcción totalitaria en la filosofía. La racionalidad como tal tiene mala prensa en nuestros días: los representantes de la New Age la condenan como pensamiento cartesiano mecanicista/discursiva del “cerebro izquierdo” (...). Para los posmodernos, la racionalidad incluye la pretensión metafísica de “objetividad”, que elimina los mecanismos discursivos y de poder que determinan lo que cuenta como “racional” y “objetivo” (Zizek 2002: 17)

Las instituciones académicas, a partir de la caída del Muro de Berlín, han sobrevalorado las posturas posmodernas como aquellas de Popper y Lyotard, sobre todo de este último, para quienes ha llegado el fin de todo proyecto totalizador, el fin de los metarrelatos, de las ideologías. Y lo que antes de la década del 80 era una

manera de pensar diferente, claro que imbuido de materialismo y/o marxismo, ha caído en desgracia; de modo que si alguien menciona alguna fundamentación basándose en esas ideas es tomado poco menos que por un estúpido³⁵.

Aquí se observa la decisiva influencia de la cultura política hegemónica que moldea la manera de afrontar los diversos problemas políticos, culturales y económicos en sociedades como la nuestra. Pero hay quienes, en este escenario bastante oscurantista, marcan un viraje desde la retoma del marxismo, haciéndolo transitar desde la ortodoxia hacia la heterodoxia, tomando muy en cuenta los aportes de Jacques Lacan, desarrollados por él en el contexto del psicoanálisis, como son Alain Badiou, Slavoj Žižek, Fredric Jameson, Ernesto Laclau, Judith Butler, incluso el mismo Giorgio Agamben, entre otros investigadores. Los sólidos fundamentos teóricos de estos críticos han hecho posible que sus propuestas estén empezando a ser incorporadas con bastante énfasis en las principales instituciones universitarias del Perú; por eso, también, se observan la presencia de nuevos matices dentro de la crítica discursiva peruana de nuestros días.

Alain Badiou en su libro Ética estudia el mal desde una perspectiva marxista y psicoanalítica. Luego de plantear que no hay verdad fuera de un acontecimiento, que el acontecimiento es producto de un proceso puesto en marcha desde la singularidad de una situación universal, Badiou establece que el mal puede ser generado también por el acontecimiento si no toma en cuenta la construcción de una nueva situación en la que la singularidad no puede tapar el agujero de lo real sustrayéndose al proceso de verdad. Desde una actitud crítica que se orienta en el sentido de los textos breves de Badiou, Gutiérrez, en nuestra hipótesis, apuesta precisamente por mantener la potencia del acontecimiento sin sobreinterpretarla o, por lo menos, se

³⁵ Esta tendencia está siendo visiblemente cuestionada en las últimas investigaciones de crítica discursiva, además de otras.

mantiene lo más distante posible de la sobreinterpretación de la verdad del acontecimiento, alejándose así de las tentaciones del Mal del desastre.

Pero ¿qué más podríamos decir del “acontecimiento”? Partimos desde luego de la idea fundamental que sobre este concepto o categoría filosófica propone el filósofo francés Alain Badiou, autor de El ser y el acontecimiento. En términos generales, para él hay acontecimiento cuando la singularidad de una situación dada, sea dentro de la ciencia, del arte, del amor y de la política, se pone en movimiento y hace explotar dicha situación para crear la universalidad de una nueva situación. En cuanto al acontecimiento, Badiou plantea lo siguiente:

Se podría decir que, puesto que una situación está compuesta por los saberes que por ella circulan, el acontecimiento nombra el vacío en tanto que nombre lo no sabido de la situación (...) Por último, diremos que el carácter ontológico fundamental de un acontecimiento es el de inscribir, nombrar, el vacío situado que es la razón por la cual aquél se constituye como acontecimiento (Badiou 2004: 101-102).

Con respecto a su actitud hacia el acontecimiento, Badiou afirma una ética singular. Por eso, es pertinente tener en cuenta las siguientes aseveraciones de Ernesto Laclau con respecto a ello:

Contra la tendencia hoy imperante, que presenta la ética como una intervención puramente defensiva –esto es, como reacción a la violación de los derechos humanos-, la ética de Badiou echa raíces en un discurso esencialmente afirmativo. En segundo lugar, la universalidad del discurso ético no depende, para Badiou, de la presunta universalidad de su lugar de enunciación: por el contrario, la ética se vincula de modo constitutivo a la fidelidad a un acontecimiento que siempre es concreto y está situado. Por último, Badiou evita con cuidado la tentación de extraer de lo ético como tal un conjunto de normas morales –estas pertenecen, para él, a lo calculable en una situación que es estrictamente heterogénea de lo ético (Laclau 2008: 101-102).

La propuesta filosófica de Badiou, es pues de suma importancia para nuestros intereses. Las siguientes consideraciones de Giorgio Agamben nos indican con mayor perspicacia lo que estamos diciendo:

El pensamiento de Badiou es, en esta perspectiva, un pensamiento riguroso de la excepción. Su categoría central, la de acontecimiento, corresponde en rigor a la estructura de la excepción. El autor define el acontecimiento como el elemento de una situación, cuya pertenencia a ésta es desde el punto de vista de la situación misma algo indecible (Agamben 1998: 39).

Esta idea de acontecimiento puede quedar aún más claro en la siguiente apreciación de Žižek:

Cuando Badiou enfatiza la indecidibilidad de lo Real de un Acontecimiento, su posición es aquí radicalmente distinta de la habitual entre los deconstruccionistas. Para Badiou, la indecidibilidad significa que no existen criterios neutrales “objetivos” para un acontecimiento: un Acontecimiento aparece como tal sólo para aquellos que se reconocen en su llamado o, como lo expresa Badiou, un Acontecimiento está autorrelacionado; se incluye a sí mismo –su propia nominación-. Aunque esto signifique que hay que decidir acerca de un acontecimiento, esa decisión, en definitiva sin fundamentos, no es “indecidible” en el sentido habitual, más bien resulta extrañamente similar al proceso dialéctico hegeliano en el cual, como lo deja ya claro Hegel en la Introducción a su Fenomenología del espíritu, una “figura de conciencia” no se mide con ningún criterio externo de verdad, sino de un modo absolutamente inmanente, a través de la brecha entre sí mismo y su propia ejemplificación/escenificación. Por lo tanto, un Acontecimiento es “no-todo” en el preciso sentido lacaniano del término: nunca queda plenamente verificado precisamente porque es infinito/limitado, o sea, porque no existe un límite externo a él. Y la conclusión que debe sacarse de aquí es que, por esa misma razón, la “totalidad” hegeliana es también “no toda”. En otros términos (los de Badiou), un Acontecimiento no es nada sino su propia inscripción en el orden del ser, un corte/ruptura en el orden del ser por el cual el ser nunca podrá formar un Todo coherente (Žižek 2006: 200-201).

Esta especificación indica que en la categorización de Badiou, la filosofía, el sujeto y el acontecimiento se concretan sólo en la medida que la singularidad se pone en proceso, así como que sólo el sujeto de acontecimiento puede articular realmente la verdad de las vicisitudes de la historia. Según esto, y si asumimos que la subversión de la década del 80 inauguró un proceso de acontecimiento, el discurso de Gutiérrez se sitúa dentro de un punto de enunciación emancipatorio, acorde con una postura del deber-ser-colectivo, no porque haya sido un senderista sino porque vio la irrupción de lo singular en este proyecto político y, luego, como lo vamos a remarcar más adelante, señaló con claridad cómo este mismo proyecto político se embarcó en el Mal del desastre.

En consecuencia, si vemos el escenario político del mundo contemporáneo como lo ven tanto Badiou como Žižek, el discurso crítico ensayístico de Miguel Gutiérrez es un discurso comprometido con un proyecto emancipatorio, pero, como lo veremos con mayor énfasis en el siguiente subcapítulo, no por eso es totalitario o

senderista. Esta idea es la que vamos a tratar de profundizar en las páginas que vienen y, sobre todo, en cómo su simpatía con los procesos acontecimentales hace que Gutiérrez articule una perspectiva diferente cuando enjuicia el tema de la violencia política de la década del 80. Lo que, además, en vez de un lastre se convierte en una manera equilibrada de enjuiciar los asuntos políticos desde la perspectiva del ensayo crítico y desde un espacio de enunciación que excede a la contabilidad del sistema. Sin embargo, vale la pena reiterar que el deslinde que hacemos con relación a que si el discurso de Gutiérrez es totalitario o no, lo hacemos porque este deslinde es esencial ya que de ello dependerá si los criterios que maneja Gutiérrez frente al tema de la violencia son válidas o no, se distinguen de los presupuestos políticos y, sobre todo, la práctica política de Sendero. De tal suerte que, podríamos aseverar, este escritor, ensayista y crítico interesa a este trabajo en la medida en que su performance en dichas actividades se articulan en una línea que se confunde con la de la subversión senderista.

3.2 Marxismo: ortodoxia y heterodoxia en el discurso crítico de Gutiérrez.

En la década del 80 en algún momento incluso estuvo en juego el status quo del sistema. Fue así porque la violencia subversiva llegó hasta el los núcleos sociales y de poder político ubicados en la ciudad de Lima. Frente a esto, desde luego, la represión por parte del Estado fue profundizándose paulatinamente en dureza y eficacia. De manera que, tanto como para cualquier otro ciudadano peruano, sobre los intelectuales que observaron con simpatía este proyecto pesaba el riesgo de perder incluso la propia vida, sobre todo en aquellos cuya opinión mantuvo una cierta cercanía con los planteamientos básicos de las fuerzas insurgentes. Si tomamos

en cuenta el año de publicación de la primera edición de La generación del 50: un mundo dividido, es este el contexto en el que Miguel Gutiérrez articula el libro aludido.

Nos parece pertinente citar un fragmento del libro en cuestión:

Así, por ejemplo, un conocido escritor y analista político, en una entrevista que en un canal fujimorista le hizo un buen poeta de mi generación, luego de cuestionar con los términos más despectivos el valor literario de mi obra de ficción, pasó a descalificarme en lo moral y político llegando incluso a manifestar su sorpresa por el hecho de que yo no estuviera preso. Pero en este certamen de odios, la apoteosis la alcanzó un viejo crítico literario, quien, en el ardor de una polémica, por lo menos me señaló como corresponsable, por los 60 mil muertos que dejó la guerra interna, y no pudo ocultar su desilusión e ira de filiación “rivagueriana” porque yo no hubiera muerto durante el desarrollo de las contiendas que como se sabe fueron policiales, militares y paramilitares (Gutiérrez 2008: 16).

La cita da cuenta, por supuesto desde la perspectiva del enunciador del texto, que la crítica peruana que identifica la performance estética y política de Gutiérrez como senderista por tanto totalitaria, en consecuencia como un individuo cuyo lugar natural de estadía debería ser la cárcel. La dureza del ataque (“certamen de odios” dice el enunciador), sin embargo, nos debe hacer reparar que no puede ser totalmente gratuito; es decir, el ataque, el certamen de odios, se constituye en un síntoma que de alguna forma nos puede permitir identificar la identidad cultural, ideológica y política tanto del que lanza el ataque como del lo recibe. De hecho, quien lanza el ataque y destina al adversario a la cárcel aunque no pudiera hacerlo, es alguien que asume que el sujeto contrario no sólo es peligroso para él sino, por las circunstancias en que da su veredicto y por las razones que esgrime, para la estabilidad del status quo. Si eso es así, entonces no queda otra cosa sino asumir la idea de que Gutiérrez es un subversivo y un totalitario. También en este punto se puede establecer diferencias sustanciales entre el sujeto no totalitario y el sujeto totalitario. El sujeto normal frente al sujeto anormal. De modo que, sin que nos diéramos el trabajo de identificar el nombre del “poeta y analista político”, sabemos que éste se encuadra

dentro de las premisas del metadiscurso del capitalismo tardío que opera echando mano al fantasma del totalitarismo para arrojar al territorio del Mal puro (simbolizado en este caso por la cárcel).

Esta crítica al discurso crítico y narrativo de Gutiérrez, se observa también en intelectuales académicos cuyos estudios parten desde la crítica literaria. Según esta crítica, Gutiérrez, por ser un marxista ortodoxo (que puede leerse dogmático y totalitario), es un ensayista que “comete errores” conceptuales crasos por usar esquemas rígidos y anacrónicos en la articulación de sus juicios. Tengamos en cuenta, en esta orientación, lo siguiente:

Parece que Miguel Gutiérrez cae en un vacío inmediatismo sociologista y ha olvidado el magisterio de José Carlos Mariátegui, quien valoró la poesía lúdica de Eguren y el antisoneto de Martín Adán. El marxismo de raigambre, en este caso, positivista ha producido un adelgazamiento crítico en el ensayo de Miguel Gutiérrez, quien reactualiza poco creativamente la teoría sartreana de la literatura comprometida, dejando de lado el fluir de los componentes inconscientes en el discurso literario (Fernández. 1996: 38).

Pero como para responder a los reparos de Fernández Cozman³⁶, en un posterior estudio sobre Eielson, que es lo que cuestiona Fernández, Gutiérrez dice lo siguiente:

(...) Recuerdo que este libro (que fue la única fuente para mi estudio) me dejó sensaciones contradictorias, pues por una parte me permitió reencontrarme con la poesía bella e intensa de Eielson, pero, por otra, los conjuntos experimentales con que se cerraba el volumen, como *Canto visible* o *Papel*, me llevaron a preguntarme si nuestro autor había concluido ya su ciclo creativo. En cuanto a su pintura y otras artes practicadas por él creí, como muchos de sus lectores, que estas eran actividades aleatorias, compensatorias, suplementarias de un notable poeta que siendo consciente del declive de sus facultades líricas había optado por el silencio y la destrucción de la palabra. De modo que cuando me planteé la interrogante sobre la dimensión poética de Eielson partí de una visión limitada y demasiado unilateral de su obra (Gutiérrez 2007: 325).

Pueda que la apreciación de Fernández sea pertinente, pero no lo demuestra por qué. Sólo declara que Gutiérrez “adelgaza” las posibilidades de su crítica por usar un “marxismo de raigambre positivista”. De esto nos damos cuenta al revisar con

³⁶ Para ahondar en la crítica de Fernández Cozman a Gutiérrez léase el libro escrito por éste cuyo título es:

detenimiento el libro aludido de Fernández, en el cual hay dos o tres entradas en el mismo sentido y en instantes de su discurso donde nada o poco tiene que ver los juicios críticos de Gutiérrez, puesto que sus observaciones a la crítica “marxista de raigambre positivista” no ahondan nada ni demuestran por qué tendría tal raigambre y cómo estaría trayendo al debate lo propuesto por Sastre con relación al rol social y cultural del intelectual comprometido. Lo cual, más bien, se constituye en un síntoma que puede identificarse con que la crítica de Fernández se articula más bien por motivaciones extratextuales antes que textuales cuando se refiere a los ensayos de Gutiérrez referidos no sólo a Eielson como también a otros poetas y escritores en general. Por otro lado, la cita anterior de Gutiérrez, que es una autocrítica porque puntualiza su error de apreciación frente a la obra poética de Eielson, más bien se sustrae a una práctica dogmática del ejercicio de crítica que no reconoce errores ni deficiencias en su propia práctica. Lo que ocurre en realidad es que las observaciones de Fernández asumen, por lo menos implícitamente, que la opción crítica de Gutiérrez se sitúa dentro del marxismo ortodoxo que para los críticos posmodernos del Perú, en especial, es esquemática, reduccionista y más o menos totalitaria. Pero como podemos advertir en el texto de la cita que extraemos del libro de Gutiérrez, más bien hay una postura autocrítica que excede al esquematismo y dogmatismo de una práctica intelectual del marxismo ortodoxo. Lo anterior, entonces, nos indica que los ensayos de Gutiérrez encajan dentro de una postura marxista más bien heterodoxa. Esta afirmación lo confirmaremos más adelante cuando observemos en detalle algunas ideas expuestas por él en su libro La generación del 50: un mundo dividido.

Por otro lado, desde el espacio de enunciación de la propia subversión senderista tampoco faltaron ya no simples cuestionamientos a un punto de vista sino

ataques contra Gutiérrez por la performance intelectual adoptada. Tómese en cuenta, en este sentido, lo siguiente:

En cuanto a los intelectuales que se hallaban en posiciones ideológicas cercanas a Sendero, el libro no les resultaba del todo satisfactorio, pues aparte de estar en desacuerdo con mis ideas estéticas y con algunos de mis juicios literarios, consideraban que mi lenguaje no era suficientemente clasista (por ejemplo, no aludía a Guzmán como “Presidente Gonzalo”) y que la irreverencia de mi escritura tenía un signo extraño al espíritu proletario (15).

Para corroborar lo que el enunciador del texto de la cita anterior dice, hemos revisado con bastante cuidado casi toda la bibliografía crítica de Gutiérrez con respecto a Sendero y, sobre todo, a su líder. Hasta donde hemos podido investigar, no se visualiza el reconocimiento o una simple alusión explícita en términos de “Presidente Gonzalo”, o de “la cuarta espada del marxismo”, etc. a Abimael Guzmán. Lo que sí habría que dejar dicho es que en La Generación del 50: un mundo dividido, cuando se refiere a este personaje, lo hace introduciendo en el texto la alusión de la biografía y los logros políticos de los clásicos del marxismo como el propio Marx, Lenin y Mao; es decir, implícitamente, lo parangona o trata de hacerlo con dichos personajes. Lo que, desde luego, expresa una tácita admiración y un exceso valorativo a la figura de Guzmán. Sin embargo, como lo veremos después con mayor detalle, es en el mismo texto que deja planteada una duda que expresa una marca muy importante para distinguir el discurso ensayístico de Gutiérrez del discurso puramente senderista. Pero, a pesar que contiene dicha duda sintomática, es este apartado de su libro lo que se ha convertido en una suerte de prueba concluyente, en la razón básica, para que aquel segmento de la crítica literaria y cultural peruana antes aludida considere que su discurso ensayístico conlleva rasgos de totalitarismo dogmático. Esta creencia no tiene en cuenta el punto que precisamente trae Gutiérrez en la cita anterior: el hecho de que su discurso no es asumido por los militantes de Sendero como suyo ni como cercano a su discurso.

Más bien, hay simpatizantes de este grupo que hoy catalogan a Gutiérrez como uno que nunca fue parte de aquel proyecto. Aunque esto último no puede ser probado textualmente, lo que la cita dice es muy importante y nos lleva a afirmar que el discurso crítico de Gutiérrez se distingue del discurso senderista y, por extensión, de un discurso marxista dogmático y totalitario. Porque el dogmatismo de Sendero no acepta ideas que no sintonicen con su ideología y el discurso Amo que el líder, de alguna manera, ha definido; menos si estas ideas diferentes irrumpen desde su propia circunstancia ideológica o doctrinaria. No son pocas las experiencias fatales que sufrieron algunos de sus integrantes, no sólo por dejar de pertenecer a dicha agrupación sino por emitir ideas divergentes.

En el marco de la polémica de escritores andinos y criollos, el crítico José Miguel Oviedo³⁷ dice:

Leyendo sus protestas y lamentos, sentí que el autor vivía mental o emocionalmente en un mundo que ya no existe y de cuya desaparición parece no haberse dado cuenta. ¿Habría que informarle que pasaron los tiempos de Mao, sus guardias rojos y su "revolución cultural", el imperio soviético y el Muro de Berlín? ¿Se habrá resignado a aceptar que la "guerra popular" que asoló nuestro país, y en la que puso tantas esperanzas, nunca fue muy popular y que sólo trajo un baño de sangre? El mundo no es tan cuadriculado e impermeable como los esquemas que él sigue usando, indiferente a todo lo que ha pasado. Los retos de hoy son muy distintos, y los mitos simplistas a los que sigue aferrado son casi tan antiguos como los "virreinales".

Es el lastre de esa herencia ideológica lo que me da la impresión de estar leyendo frases, fórmulas y estrategias pertenecientes a las fútiles guerrillas intelectuales de cuatro décadas atrás, lo que afecta hasta su estilo. Su artículo está escrito con una prosa agarrotada, rígida, grumosa, desabrida y, sobre todo, absolutamente carente de humor, salvo el involuntario. Si se relajase un poco, si aceptase que la realidad no es exactamente como él dice que es, si despejase las telarañas mentales que le impiden comprender y sonriese en vez de sentirse víctima, tal vez sería mejor escritor y todos -hasta los de la Mafia y la Secta- alabarían sus méritos.

Muy al margen de la carga emotiva y la dureza con que parece haber sido escrito el texto periodístico del cual extraemos la cita anterior, José Miguel Oviedo

³⁷ De mafias, sectas y otras fantasías literarias (José Miguel Oviedo, crítico). 21 jul (Perú.21)

enfatisa un rasgo dogmático, y de hecho totalitario, en la participación de Gutiérrez en la tan sonada polémica entre escritores andinos y criollos. Además, no tan implícitamente, lo acerca (por no decir que lo homologa) a la subversión senderista, al parecer con la intención de fijar entre su identidad y la de Gutiérrez, en tanto sujetos culturales, una línea divisoria que distingue lo normal de lo anormal, lo no dogmático del dogmático, lo democrático del totalitario, por eso dice: “los esquemas que él sigue usando, indiferente a todo lo que ha pasado. Los retos de hoy son muy distintos, y los mitos simplistas a los que sigue aferrado son casi tan antiguos como los ‘virreinales’”. Esto explica, además, la razón para que esa crítica intente arrojar al ostracismo la obra narrativa de Gutiérrez, cuando otros críticos más razonables consideran que se trata de un escritor imprescindible dentro del canon de la narrativa peruana³⁸. Es que Oviedo no invalida una deficiencia de orden estético o un desliz de tipo ideológico y político sino el hecho de apostar por el marxismo; al cual lo asume como una doctrina esquemática, rígida, dogmática y totalitaria. Esto nos lleva a pensar en que la propuesta crítica de Oviedo con respecto a Gutiérrez está velada por la pantalla fantasmática construida por el capitalismo tardío, por el cual todo proyecto emancipatorio no es sino un proyecto totalitario.

Gutiérrez, en respuesta a lo dicho por Oviedo expresa lo siguiente:

Oviedo coincide también con otros integrantes de la cofradía (a la que se ha sumado el payaso entrometido con un ataque histérico que pretende ser lapidario) que a lo largo de estos años en revistas, periódicos y programas de televisión han pretendido descalificarme e intimidarme por mis ideas políticas. Y aunque esto nada tiene que ver con el debate, me enfrentan, cómo no, a dos cucos: Mao y Guzmán. Por cierto esto exigiría un texto aparte. Entre tanto, remito a los lectores interesados a la extensa entrevista que me hizo el profesor de filosofía Dante Dávila para el libro *Del viento, el poder y la memoria* (páginas 309-333) publicado por el Fondo Editorial de la Universidad Católica. Todo está ahí dicho con claridad, con el necesario espíritu autocrítico, pero sin desgarramientos ni ominosos complejos de culpa.

³⁸ En este último sentido, léase los trabajos críticos de Ricardo González Vigil con respecto a la obra narrativa de Gutiérrez.

Si a Oviedo le hubiera interesado como estudioso serio lo que de verdad ocurrió en el encuentro de Madrid, se habría enterado que mi ponencia sobre la narrativa peruana actual (1980-2005) empieza precisamente con la exposición descarnada de los grandes acontecimientos que ocurrieron en el mundo y en el Perú a fines del siglo XX y a los cuales también aludo en mi primer artículo. Claro que ningún escritor sensato, con alguna lucidez y entereza moral puede ignorar esta situación desde la cual desarrollará su obra creativa. Pero Oviedo prefiere ignorar esto para endilgarme con chochera reaccionaria una parrafada sobre Mao, la revolución cultural y la derrota de Sendero. Descubriéndome el universo me dice que el mundo ha cambiado. Y agrega: "Los retos de hoy son muy distintos". Sí, por ejemplo: el imperativo moral de denunciar a Bush y su gobierno fascista por las atrocidades que viene cometiendo en el mundo y dentro de su propio país, como en nombre de la civilización lo vienen haciendo intelectuales probos en la línea ética de Chomsky, compromiso moral que deja indiferente a Oviedo (¡a él, que me exige coherencia!) pese a su larga estadía en Estados Unidos.

La cita trae no sólo uno sino diversos temas de discusión. Estos temas están atravesados de diversos sentidos. Pero en lo que nos interesa, lo primero que habría que tomar en cuenta es que Gutiérrez remarca que la crítica descalifica su performance artística por sus ideas políticas y por la ideología política por él asumida. Un segundo punto es que él no elude a la crítica que cuestiona al poder omnímodo del capitalismo tardío personificado en los Estados Unidos de Norteamérica, ni deja de mostrar simpatía y adhesión por los intelectuales que se oponen y se enfrentan a este poder desde la crítica discursiva como lo hace, por ejemplo Noam Chomsky. Hace hincapié en lo decisivo en que se convierten precisamente los procesos acontecimientosales que se han operado (y se operan) en el mundo actual, no sólo para explicar los fenómenos sociales y políticos sino también para el ejercicio de la crítica y de la creación literaria. De manera que está expuesta una mirada marxista heterodoxa sobre los diversos fenómenos culturales y sociales de nuestra época.

Lo que queda claro es que, aún en el contexto de la polémica aludida, Gutiérrez mantiene una coherencia que lo lleva a enfrentar y cuestionar, si así lo cree conveniente, no sólo ideas de intelectuales contrarias a las suyas, sino sus propias ideas si las considera erradas o poco pertinentes.

Por otra parte, en el libro Del viento, el poder y la memoria Gutiérrez, confiere una entrevista a Dante Dávila tal como lo señala en la cita precedente. En esta entrevista puede leerse lo siguiente:

Paradójicamente en las sociedades liberales, en las sociedades abiertas, el escritor tiene más posibilidades para su creación. Por lo menos no le pueden impedir escribir. Imagínate en cambio en una sociedad donde estuviera controlado el papel o la tinta...Uno de los errores en que incurrieron los jefes de las llamadas sociedades socialistas fue haber reglamentado y controlado la producción de escritores y artistas por temor a que sus obras hicieran peligrar el sistema. Fue un error escandaloso de alcances estratégicos; error, además, rayano en la estupidez por basarse en los prejuicios y en los oscuros temores que en mentes conservadoras suscita la creación artística y literaria. Si un sistema, en lo esencial, es justo y racional, no sólo resistirá sino que saldrá fortalecido incluso ante las críticas más severas e irreverentes (Monteagudo y Vich 2002: pp. 332-333).

La relativa mayor libertad que, según la cita, se da en las sociedades capitalistas para la creación literaria es una aseveración que incluso los políticos de la derecha pueden asumirlo como suya. La dura crítica a la política cultural que se estableció en las sociedades socialistas le ha valido a Gutiérrez críticas muy severas de personas que se encuadran políticamente dentro de la izquierda radical en el Perú. Aunque no en la orientación de estos intelectuales provenientes de la izquierda peruana, podemos hacer las siguientes observaciones a Gutiérrez respecto a la supuesta mayor libertad que tienen los escritores en las sociedades afines a la ideología del capitalismo tardío. En primer lugar, ningún discurso queda fuera del interés del poder, no hay un libre juego y uso libre del lenguaje en ninguna sociedad. Como dice Van Dijk, en última instancia todo discurso es argumentativo y es un ejercicio de poder. Parece que Gutiérrez apunta a los matices en vez de enfrentar a lo esencial en la situación del ejercicio artístico tanto en las sociedades capitalistas como en las de carácter socialista. Un segundo reparo es que hablar de sistemas justos y racionales es una utopía; que en el lenguaje lacaniano significa suponer que se puede tapan el agujero denominado el pequeño *objeto a* en las relaciones sociales que se dan en una sociedad determinada, sea ésta capitalista o socialista. De manera que el poder

limitará alguna supuesta libertad de creación en cuanto ésta haga peligrar al status quo de un sistema. Con todo, lo que debe quedar claro es que la propuesta de Gutiérrez en el tema que toca se distancia considerablemente de los planteamientos de una ortodoxia marxista. Con lo cual se demuestra que el discurso político y estético de este escritor no puede ser catalogado de totalitario ni dogmático ni esquemático.

En el mismo libro y en la misma entrevista, se lee el siguiente extracto:

Fíjate: los líderes pueden claudicar o no estar a la altura de su papel en la historia, los partidos a menudo fracasan, las sociedades socialistas pueden pervertirse, pero eso no son razones para abandonar la causa popular, pues en lo que a mí respecta mi adhesión al socialismo ha sido anterior al conocimiento de cualquier teoría o filosofía política, de modo que desde niño supe de lado de quiénes estaba y eso en mí ya no cambiará... (pp. 330).

Lo que se dice en la cita es para tomarlo en cuenta: manifiesta textualmente que la adhesión a los procesos emancipatorios populares no es una cuestión sólo de creencia doctrinaria, sino que forma parte de una creencia que se instaura a partir del cruce o cortocircuito entre el deseo primario y los deseos conscientes. En otras palabras, la praxis política de Gutiérrez se articula con arreglo a una creencia más profunda que la sola creencia doctrinaria conciente.

Para evitar en lo posible los excesos de subjetivación al enfrentar el proyecto crítico de Gutiérrez relacionados con el tema que interesa al presente trabajo, proponemos tener en cuenta en sus sentidos básicos en lo que afirman la filósofa Cecilia Monteagudo y el crítico literario Víctor Vich:

El proyecto novelístico de Miguel Gutiérrez no puede entenderse fuera del marco de un cuestionamiento a la sociedad moderna contemporánea y a la violenta instrumentalización del hombre que ella misma ha producido. Todo ello, sin duda, también vinculado con la realidad peruana y sus más complejas herencias coloniales. Se trata por tanto, de un novelista incitante y provocador que, a partir de un permanente esfuerzo por lograr una comprensión histórica de la vida, desestabiliza constantemente muchas de las posiciones más sedimentadas en nuestros imaginarios colectivos.

Sin embargo, Miguel Gutiérrez no es un escritor que rechace la modernidad en su conjunto ni tampoco uno que interprete sus fracasos como el fin de la vocación utópica que la caracteriza, vale decir, de sus ideales de libertad, igualdad y

fraternidad. Por el contrario, hijo rebelde de la Ilustración, sigue apostando porque dichos ideales pueden reescribir nuevamente nuestra vida colectiva. Así, son estas complejas imágenes y con la conciencia de las paradojas de la modernidad, Miguel Gutiérrez parece ser un intelectual que se mueve entre el “malestar de la cultura” y la apuesta por una imaginación abierta y creadora de nuevas posibilidades, y un novelista que transita sin miedo entre las visiones más aterradoras y aquellas también más emocionante (14-15).

La última parte de la cita corrobora, de alguna manera, los supuestos que hemos venido esgrimiendo en cuanto a la identificación del discurso crítico de Gutiérrez y de su performance como un sujeto cultural. Se trata de un intelectual distante no sólo de las propuestas de Sendero sino también ajeno a los proyectos totalitarios, los cuales, en todo caso, no necesariamente provienen de los proyectos emancipatorios sino también desde el campo político del capitalismo tardío.

3.3 La irrupción del inconsciente en el discurso crítico estético y político.

Para quienes han leído algunas de las obras novelísticas de Gutiérrez es indudable que su producción textual en este rubro no disimula la relación que hay entre el discurso estético y el discurso político que de hecho, implícita más que explícitamente, subyace en una obra artística. Tanto La violencia del tiempo (su novela más valorada por la crítica y la más voluminosa) como Poderes secretos (su novela más breve) representan de manera concentrada y puntual esta relación.

Aunque no es éste el lugar adecuado para discutir las características de la narrativa de este autor, sin embargo, podríamos decir que en el núcleo de los múltiples temas que abordan sus obras narrativas, se encuentra la relación entre estética y política como un motor que hace entrar en escena la multitud de temas subyacentes de los mundos posibles novelísticos. Pero donde se nota más aún esta relación entre lo estético y lo político es en su propia poética sobre el quehacer narrativo (novelístico básicamente), así como en sus ensayos críticos sobre diversos

temas. Sin embargo, esta opción no asume que los conceptos estéticos deben estar totalmente al servicio o subsecuentes a los conceptos políticos.

En otras palabras, para su concepto de arte, tanto lo político como lo estético son niveles dialécticamente necesarios para que una determinada obra se muestre pertinente y funcional. Lo cual nos pone en claro que su propuesta no es sólo la búsqueda de una creación artística circunstancial y de utilidad coyuntural sino que, más o menos en la misma dirección de Vallejo, considera útil para el proyecto emancipatorio tanto como el arte circunstancial (de proclama, “ruedecilla o tornillo”) el arte trascendente; es decir, el arte socialista cuyo valor estético y cultural va más allá de su circunstancia y de su utilidad práctica. En este sentido, es importante su tesis sobre la novela del realismo socialista, que nos permite comprender que en su actitud crítica cuestiona el discurso amo de la ideología marxista con respecto al arte socialista.

Para sustentar las hipótesis antes señaladas es pertinente puntualizar el concepto que tiene Gutiérrez con relación a la estética del realismo socialista. Aun cuando críticos marxistas como Benjamín, Brecht, Eagleton, Williams y otros ya lo hayan planteado, sin embargo, para los críticos que se sitúan dentro de la ortodoxia marxista, tocar este tema es un tabú. Hasta donde hemos podido investigar, es raro observar en la crítica de corte marxista o “marxista” peruana por lo menos una somera revisión y valoración de lo que significó el realismo socialista en el marco de la construcción del socialismo tanto en la ex URSS o en la China de Mao. En cambio, en el discurso crítico-ensayístico de Gutiérrez, el tema es considerado como un punto relevante. Dice él al respecto:

A lo largo de numerosos años he pensado mucho en este problema y pese a Mariátegui y Mao (cuyos respectivos pensamientos admiro en el estricto plano de la racionalidad), llegué a la conclusión de que el problema esencial del realismo socialista es que no era realismo sino idealismo, en la medida en que presenta a los

sujetos, los acontecimientos y las cosas no como son sino como debieran ser. Se trata, pues, de una estética del “deber ser” y supeditada a criterios morales y de utilidad revolucionaria de la obra artística (...) De acuerdo a este criterio, la experimentación en los planos de la composición, de las técnicas y del lenguaje resultarán superfluos y contraproducentes en la medida en que oscurecen el mensaje que debe ser claro y unívoco (...) El resultado fueron obras artísticamente convencionales que, en pugna con el espíritu de la novela, fluctuaban entre la epopeya y el idilio. Si a pesar de todo se escribieron unas pocas obras maestras, como Caballería roja, de Babel, o El don apacible de Sholojov, fue porque sus autores, fieles al realismo, escribieron como novelistas (Gutiérrez 1996: 14-15).

Aquí pone en tela de juicio la producción novelística en el contexto de la construcción socialista en los países donde se dio esta tentativa. Más allá del sólo estudio de la novela socialista, la propuesta de Gutiérrez toca un punto crítico en la construcción misma de la cultura socialista. Puntualiza que la literatura, la novela como parte de ella, y por extensión podemos decir de otras formas culturales, llegó a ser considerada como un discurso dominado por el espíritu partidario, de utilidad circunstancial, por esquemas que no incorporaron la representación de la vida en su más variada expresión y vitalidad. Aquí se toca un tema álgido que, en el lenguaje utilizado por Badiou, tiene que ver con la articulación de uno de los males en el proceso del acontecimiento; es decir, la potencialización de la verdad en la presencia del Mal del desastre.

Toda absolutización de la potencia de una verdad organiza un Mal. No solamente este Mal es destrucción en la situación (porque el deseo de aniquilar la opinión en el fondo es idéntico al deseo de aniquilar, en el animal humano, su animalidad misma, o sea su ser), sino que, finalmente, también es interrupción del proceso de verdad en cuyo nombre se efectúa, toda vez que no preserva en la composición de su sujeto, la duplicidad de los intereses (interés-desinteresado e interés a secas) (...) Por esta razón, llamamos a tal figura del Mal un desastre, desastre de la verdad, inducido por la absolutización de su potencia (Badiou 2004: 121).

Lo que aquí enfatiza Badiou es cómo una verdad que surge de la singularidad, donde se puso en marcha un acontecimiento, se desnaturaliza porque el sujeto acontecimienta absoluta su potencia. Es decir, aclara cómo el sujeto de verdad (sujeto fiel) limita la posibilidad de existencia de opiniones críticas dentro del proceso acontecimienta. En la narrativa del Realismo socialista parece ser que esto

es lo que ocurrió, como lo expone Miguel Gutiérrez. En términos de Badiou, la nueva situación que surge en la medida que el acontecimiento procede no deja de tener partes además de la singularidad que va definiendo la universalidad de esta nueva situación. Esto es precisamente lo que el sujeto de verdad acontecimental no puede dejar de tomar en cuenta; lo contrario es articula como una actitud que conlleva al Mal del desastre. En la “universalidad” que nos representa el Realismo socialista se tapa la presencia traumática de los remanentes sociales o culturales de la situación anterior y se establece un discurso monológico donde prevalece la Ley del discurso Amo socialista.

En los presupuestos de Badiou esto no es sino, como ya se ha indicado, absolutizar la potencia de una verdad. Explicación que aparece con nitidez cuando él interpreta los escritos de San Pablo, donde se propone combinar las particularidades con la invariabilidad de los principios:

Cualesquiera que sean sus opiniones y sus costumbres, el pensamiento de la gente está en condiciones, sin tener que renunciar a las diferencias que les hacen reconocerse en el mundo, de atravesarlas y de trascenderlas, si se las capta en el trabajo postacontecimiento de una verdad (...) Pero para captarlos aún es necesario que la universalidad no se presente con los rasgos de una particularidad. Sólo se puede trascender las diferencias si la benevolencia como relación a las costumbres y las opiniones se presenta como una diferencia tolerante con las diferencias, la cual no tiene como prueba material sino poder, y saber, como lo cuenta Pablo, practicarlas uno mismo (Badiou 1999: 108-109).

Si reparamos en los sentidos esenciales del texto de la cita anterior y comparamos con el siguiente extracto de un libro de Gutiérrez, desde luego en el terreno del análisis textual de las obras literarias escritas en el contexto de la revolución socialista, hay una correspondencia de conceptos porque Gutiérrez identifica el esquematismo particularista en los personajes de las obras del Realismo socialista:

Los personajes (se refiere a la narrativa del realismo socialista), para empezar, no serán individuos sino segregaciones de esencias arquetípicas cuyo fundamento reside en la dimensión ideológica-política de la existencia humana. En

consecuencia, a los arquetipos le serán ajenos las complejidades y tormentos de los mundos subjetivos, su sexualidad deberá ser simple y pudorosa, desconociendo la oscuridad de las pulsiones y los requerimientos del eros; del mismo modo carecerán de vida cotidiana o su cotidianidad quedará restringida a sus relaciones con la comunidad y sobre todo con el Partido, de cuyo acatamiento y cumplimiento de sus directivas dependerá su pertenencia al campo del Bien y del Mal y su jerarquía dentro de ellos (...) El criterio de utilidad, de servicio a la revolución o a la construcción del socialismo, determinará los aspectos formales de la obra (Gutiérrez 1996: 14).

Aunque no sea en el terreno de la especulación filosófica (y no muestre la profundidad conceptual de los escritos del notable filósofo francés), el extracto precedente expone a un enunciador que se distancia de las premisas del marxismo ortodoxo de manera clara. Lo hace al argüir que la ortodoxia marxista, en el terreno de la novela anula la representación del inconsciente y privilegia sólo lo consciente cuando en verdad el sujeto por ser tal es una entidad escindida, fragmentada o barrado conforme propone Jacques Lacan. En otros trabajos posteriores sobre la poética de la novela en general enfatizará este aspecto. En estos trabajos remarcará que el arte de la novela, en cualquier contexto, no puede dejar de estar definida, entre otras características, por su sentido crítico de la cultura y de la sociedad en las cuales existe, sea ésta capitalista o socialista por ejemplo.

Lo anteriormente manifestado puede también visualizarse en los textos críticos de Gutiérrez referidos a la narrativa de temática de violencia. Un caso que nos parece pertinente es el análisis que hace, entre muchas otras, de las novelas Lituma en los Andes y Rosa Cuchillo de Oscar Colchado. Antes, creemos pertinente puntualizar que más que una moda, la narrativa de violencia o con referente de la violencia, es un cuerpo discursivo múltiple que pone en tensión no sólo puntos de vista estéticos sino, fundamentalmente, aspectos políticos e ideológicos que las obras representan. Esta narrativa no es necesariamente un producto creado por el mercado editorial, como lo

afirma con cierto apresuramiento el crítico Miguel Angel Huamán³⁹. Si bien es cierto que esto puede ser verdad en cuanto se refiere a las novelas de autores de la narrativa hegemónica como Vargas Llosa, Cueto y Roncagliolo⁴⁰ (cuyos libros con esta temática han sido incluso traducidos y editados en cantidades considerables) hay sin embargo otras obras, que provienen de la cultura emergente y hasta residual, que tocan el tema de la violencia habida en la sociedad peruana de la década del 80 desde una perspectiva diferente; la misma que nos hace ver que las motivaciones de sus autores responden a diversas razones y no necesariamente a las exigencias del mercado editorial.

Algunos críticos consideran que en sus trabajos ensayísticos, Miguel Gutiérrez se muestra obcecadamente populista; que asume los conceptos políticos o artísticos de los sectores supuestamente populares con complacencia y sin reflexión sólo porque provienen de lo que él considera el campo popular. Siendo acaso ciertas estas aseveraciones en alguna medida, sin embargo en lo central no sería así. Esto podemos ejemplificar si leemos el texto “Narrativa de la guerra II”, especialmente el punto donde toca la novela Rosa Cuchillo de Oscar Colchado. Gutiérrez dice:

Entre las varias observaciones que se le pueden hacer al libro de Oscar Colchado hay dos que son centrales y están estructuralmente relacionadas. La primera tiene que ver con la cosmogonía andina que RC revelaría y la segunda se refiere a la voz y visión narrativa. Un análisis textual mostraría que la cosmovisión no es exclusivamente indígena, sino que es el resultado del sincretismo, la simbiosis y la aculturación con el pensamiento y la fe del mundo cristiano occidental. Como ha demostrado la moderna historiografía, creencias que se consideraban originales y tenían carácter panandino –por ejemplo, la noción de Viracocha como el dios creador andino-, fue obra de doctrineros y de órdenes religiosas como los jesuitas. La estructura trinitaria del trasmundo andino, proviene del Cristianismo y de Dante y el Janan Pacha, el cielo andino, se parece al Olimpo homérico en que los dioses intervienen en los asuntos y las pasiones humanas (Gutiérrez 2007: 397-398).

Y al comparar la novela de Colchado con *Lituma en los Andes* de Vargas

Llosa, sostiene:

³⁹ Ver Ajos y Zafiros N° 8/9, pp.31.

⁴⁰ Tomamos el concepto de narrativa hegemónica en la forma como lo usa Raymond Williams cuando se refiere a la heterogeneidad cultural en toda sociedad y cultura.

De modo que, si volviendo a la propuesta inicial de este apartado, un lector extranjero leyera LA y RC se encontrará con dos tesis distintas sobre las raíces de la guerra interna que supone la existencia de dos universos, opuestos y antagónicos (no por cuestiones de clase sino de razas), de carácter fundamentalista. Las dos tesis difieren de la concepción arguediana que en relación al problema agrario proponía la fusión del latifundio con las comunidades indígenas, mientras el Perú, signado por la heterogeneidad social y cultural, estaba conformado por distintas patrias, a las cuales había que vivirlas intensamente. Tanto la tesis de Vargas Llosa y como la de Oscar Colchado presupone la desaparición del mundo contrario; el autor de LA mediante el desarrollo capitalista de las poblaciones indígenas y RC mediante una restauración del mundo antiguo, no una evolución sino el desencadenamiento de un nuevo “pachacuti” (...), lo cual implica, sí una utopía arcaica y el desencadenamiento de la más irracional de las guerras como son las guerras raciales (398-399).

Los extractos precedentes nos permiten sostener que el discurso crítico de Gutiérrez no es populista ni irreflexivo frente a problemas fundamentales como cree él observar en los planteamientos implícitos de novelas como la de Oscar Colchado. En dirección más o menos contraria de aquella crítica supuestamente simpatizante con la cultura andina, sea de la propia crítica andina como de la vertiente digamos “occidentalizada”, Gutiérrez identifica muchos problemas políticos, ideológicos hasta ontológicos en los planteamientos subyacentes en las obras representativas de la narrativa andina. Observa que ve en los fenómenos virtudes y defectos, aciertos y desaciertos, parte de la premisa dialéctica de que “uno se divide en dos” para reflexionar acerca del mundo objetivo o el mundo de los fenómenos culturales como lo es la narrativa de referencia andina de Colchado.

Entonces, podemos afirmar que la propuesta de Gutiérrez no es populista ni es rígidamente esquemática. Estas características que definen su discurso no se deben a que este, de alguna manera, se articule dentro de los presupuestos conceptuales del marxismo, sino fundamentalmente porque guarda una identificación con la singularidad secular de la situación de la sociedad peruana. De manera que no sólo es la intencionalidad del crítico (significados intencionales), sino también el contexto (significados contextuales) donde se sitúa el espacio de enunciación, los que hacen

posible que Gutiérrez estructure sus juicios valorativos desde una posición bastante peculiar.

Situarse en la singularidad, en consecuencia, le da a Gutiérrez la posibilidad de estar cerca de los procesos acontecimentales que ocurrieron, ocurren u ocurrirán en la sociedad peruana. Y si asumimos la consideración de Badiou por la cual la verdad, que es una multiplicidad genérica (múltiple puro), adviene a la nominación (a la condición de multiplicidad representada o concretizada) sólo con el proceso acontecimental, no sería descabellado considerar que la propuesta crítica de Gutiérrez está más cerca de la verdad acontecimental⁴¹ de la década del 80 que los críticos situados dentro de los diversos espacios particulares y no singulares. Esta aproximación a la verdad en evento socio-político aludido no depende, entonces, de la lucidez del crítico, tampoco de la aplicación de teorías sesudas sino de dónde se ubica el espacio de enunciación de quien articula un discurso sobre este tema.

Por la razón antes señalada, se puede argüir que la performance crítica de Gutiérrez frente a diversos fenómenos artísticos, políticos y sociales, quedaría explicada dentro de la consideración siguiente de Zizek: “Contra esta celebración kantiana del efecto sublime sobre los observadores pasivos, Badiou insiste en la inmanencia del acontecimiento-verdad: el acontecimiento-verdad es la verdad en sí para sus agentes, y no para los observadores externos” (Zizek 1999 a: 151).

Este punto debe tomarse en cuenta; es decir, el hecho de que Gutiérrez construye su discurso desde un espacio de enunciación situado en el lugar no asegurado por la metaestructura estatal de la sociedad peruana. Esta afirmación que pareciera no tener implicancias decisivas en la articulación de un discurso en realidad

⁴¹ Desde luego, la duda aparecería en la medida en que se demuestre que la violencia acaecida en los 80 no fue un acontecimiento. Es decir, dependería de la respuesta a la interrogante: ¿la violencia ocurrida en el Perú de la década del 80 fue o no un acontecimiento

es de importancia capital. Por lo menos para determinar cuál es la ubicación del crítico con respecto a los procesos emancipatorios y a fidelidad al acontecimiento de la cual surge la verdad (puesto que no sólo basta el hecho de que se asuma, como en el caso de Gutiérrez, el marxismo heterodoxo para articular un discurso). Lo que es determinante es que , en el caso de Gutiérrez, éste construye su discurso político y estético desde un espacio de enunciación situado en los márgenes de la cultura peruana oficial (en o desde el espacio de los presentados y no representados).

Desde esta perspectiva es de donde parte Gutiérrez al enjuiciamiento de la violencia política de la década del 80 ocurrida en el Perú. Lo anterior, por supuesto que no invalida los efectos discursivos que devienen de la aplicación de una intencionalidad, de una visión del mundo, de una filosofía, de “un pensamiento situado”, en el que, utilizando los conceptos filosóficos de Badiou, podemos identificar una visión del mundo dinámica, una propuesta enmarcada dentro de lo que el filósofo francés dice:

Podemos resumir las tareas de la filosofía en relación con las situaciones (...) En primer lugar, iluminar las elecciones fundamentales del pensamiento. Y esa elección se da siempre, “en última instancia” (como habría dicho Althusser), entre aquello que es interesado y aquello desinteresado (...) En segundo lugar, iluminar la distancia entre el pensamiento y el poder, la distancia entre el Estado y las verdades. Medir esa distancia. Saber si podemos franquearla o no (...) En tercer lugar, iluminar el valor de la excepción. El valor del acontecimiento. El valor de la ruptura. Y esto, contra la continuidad de la vida, contra el conservadurismo social (...) Tales son las tres grandes tareas de la filosofía: debe tratar sobre la elección de la distancia y de la excepción. Al menos a partir del momento en que la filosofía es algo que tiene importancia en la vida, donde resulta ser algo más que una disciplina académica (Badiou 2005: 15).

Estos roles de la filosofía en el presente considerados por Badiou, pueden de alguna manera, visualizarse como que de alguna manera están presentes en el discurso de Gutiérrez, particularmente cuando se refiere al tema de la violencia política de la década de los 80.

Para fundamentar todo lo dicho anteriormente, vamos a realizar un análisis de dos textos de Gutiérrez cuyo referente de estudio es el líder de la subversión senderista. Vale la pena remarcar que Gutiérrez hizo aproximaciones críticas sobre este mismo personaje en dos oportunidades: uno cuando la subversión senderista estuvo en su mayor desarrollo (lo que le causó una serie de cuestionamientos de toda índole y desde diversas direcciones políticas y culturales) y otro cuando este personaje fue encarcelado y su proyecto cayó en desgracia. Para demostrar nuestras hipótesis y para evitar una posible subjetivación desequilibrada partiremos de los mismos textos.

El primer texto que es materia de análisis está en La generación del 50: un mundo dividido (páginas 334 al 348), dentro del subtítulo “La militancia partidaria”. Es un estudio que se refiere a la personalidad del líder senderista con una apreciable dosis de simpatía; aunque hay marcas de un distanciamiento de parte del enunciador, lo que prevalece es una secuencia de sentidos en los cuales está presente esa simpatía. Aun cuando es también visible aquí el “descriptivismo” discursivo que crea una aparente neutralidad, en una buena proporción es verdad la siguiente aseveración de Santiago López Maguiña:

El texto narra principalmente el encuentro de un escritor, de un literato peruano con Abimael Guzmán (...) El escritor que se encuentra con Abimael es, entonces, un personaje dotado de méritos y dignidades en el orden del saber indiscutido, que adolece, sin embargo, de la vileza de la infatuación: Es un actor digno, pero vil, condición esta última que se hace visible en la relación que establece con el líder del PCP⁴².

En realidad, el texto de López Maguiña de donde se extrae la cita anterior, si se establece un resumen del mismo, sostiene que en La generación del 50: un mundo dividido Gutiérrez, al realizar el estudio crítico sobre Abimael Guzmán, se siente

⁴² Santiago López M. “Poder y compromiso en el discurso de Sendero Luminoso”, Ajos y zafiros 8/9, pp. 25.

fascinado por éste. Pero cuando un sujeto que supuestamente siente fascinación por otro, luego se desdice y cuestiona sus propios puntos de vista establecidos al respecto como lo hizo 20 años después Miguel Gutiérrez, justamente en el prólogo a la segunda edición del mismo libro, se debe tomar en cuenta por qué ocurre esto. Que López Maguiña no haya revisado el prólogo a la segunda edición de La generación del 50: un mundo dividido, es otra cosa. Pero, al margen de las ideas de López Maguiña suscitadas por la primera edición del mismo texto que nos sirve de objeto de estudio, lo que queremos hacer notar aquí es el hecho de que este libro expone casi taxativamente una relación cercana con las propuestas del líder senderista, por lo menos en cuanto a la inquietud fundamental que entonces era la más visible entre la izquierda peruana: cómo resolver la problemática de injusticia y desigualdad social seculares que aún caracterizan a la sociedad peruana. El texto nos muestra a un enunciador que, en efecto, “reconoce” cualidades sobresalientes al líder senderista y que es más o menos el lúcido jefe mesiánico a quien esperaba la inquietud fundamental de la izquierda peruana. Esta confluencia de pareceres, sin embargo deja clara la siguiente irrupción sintomática que se asevera en el mismo texto de la primera edición:

¿Es correcta la línea, la estrategia, tácticas y formas de combate llevadas a cabo por el PCP-SL? Esto sólo lo decidirá la propia práctica y la historia con el triunfo definitivo o la derrota final (el subrayado es nuestro). Lo cierto es que, al margen de nuestras voluntades, las acciones de esta organización partidaria siguen en aumento y en siete años Sendero Luminoso no ha sido derrotado (...) Por todo eso, creo que el PCP-SL está llevando a la práctica el postulado mariateguista tantas veces bastardeado por diversos oportunismos: la revolución peruana no será calco ni copia, sino creación heroica (Gutiérrez 1998: 344).

La pregunta y la consiguiente respuesta inmediata que toca este extracto es para nosotros de importancia crucial, pues contiene lo que ni López Maguiña ni otros de los críticos de Gutiérrez, en cuanto crítico del discurso político subversivo, han podido ver o no han querido ver: es decir, una duda fundamental. Gutiérrez no

afirma con la certeza de un dogma que el proyecto de Sendero fue “correcta” desde todo punto de vista y que aun desde la perspectiva de nuestros días seguiría siendo correcta; no formula una afirmación contundente en ese sentido sino, más bien, una duda crucial. Una duda que se convierte en un exceso, en un vacío, en la irrupción del inconsciente político al hacer mención de lo tornadizo que puede resultar la insinuación de lo real en el acontecimiento que partió de la singularidad en el proyecto de Sendero y que luego cayó en el mal que Badiou identifica como el Mal del desastre. Lo importante en el discurso de Gutiérrez, presente en el texto en alusión, es que no hay una confluencia sin reparos con la propuesta senderista.

¿Y por qué tendría una importancia sustantiva esta duda a la que hemos denominado “una duda fundamental”? Porque en el segundo texto que queremos analizar, se constituye precisamente en el punto que le permite a Gutiérrez deconstruir el discurso senderista y sobre todo identificar lo que fue en realidad el líder de SL, desde una perspectiva distinta con respecto a los críticos tanto de SL como de Guzmán.

El segundo texto que queremos interpretar y dar un juicio de valor es, precisamente, el prólogo que escribe Gutiérrez para la segunda edición de La generación del 50: un mundo dividido, editada en el 2008. Un fragmento de este texto dice:

Si como afirma Mao la práctica es el único criterio de la verdad, entonces la contundente derrota revela que la línea ideológico-política, la estrategia y las tácticas que él impulsó y desarrolló –basadas en su personal interpretación del maoísmo– fueron erróneas o incorrectas. A partir de aquí habría que preguntarse si la fuente principal de este error fue una concepción del Partido que se identificaba con la propia persona de Guzmán, lo cual, tras de su caída, debió dejar en orfandad a la organización partidaria. Todas las grandes revoluciones del siglo XX –la de octubre de 1917, la revolución china, la revolución cubana– contaron con el apoyo en diverso grado o la simpatía de los intelectuales no triunfaría la revolución. En cambio, pasando por alto las reiteradas propuestas de Mariátegui y Mao, SL, con la guía de Guzmán, desarrolló una línea autoritaria, hostil (casi de desprecio) a los intelectuales, línea política que se resumía en una cita de Engels, sacada por lo demás fuera de contexto, según la cual “los intelectuales conformaban un montón colosal de basura”. Esto espantó a los intelectuales y canceló la posibilidad del

surgimiento de un movimiento renovador y democrático en la cultura y en el arte (...). El otro error grave, en verdad lamentable creo yo, es el que sin tener en cuenta la historia de las revoluciones mundiales y la figura de Mariátegui, SL proclamara la existencia del “Pensamiento Gonzalo” prácticamente apenas iniciada la guerra, sin que hubiera culminado con el triunfo, según su propio programa, ninguna de las etapas de la revolución. En la Unión Soviética, el leninismo como una nueva etapa del marxismo (“como el marxismo en la etapa del imperialismo y las revoluciones proletarias”) fue anunciado y fundamentado unos años después de la muerte de lenin, ya en plena construcción del socialismo (Gutiérrez 2008: 21).

En la cita, Gutiérrez contabiliza que Guzmán cometió un error grave en la articulación tanto en la línea ideológica-política como también en la estrategia y las tácticas que impulsó en SL. Del mismo modo, contabiliza también como errores decisivos en Guzmán su autoritarismo que no le permitió desarrollar una alianza adecuada con la intelectualidad y el culto a su figura como líder. Los errores de Guzmán, entonces, se articularon en una práctica propia de un sujeto que transita de la fidelidad al lugar del sujeto reactivo, por tanto se convierte en un sujeto que precipita la presencia del Mal del desastre en el proceso acontecimental.

Los errores que contabiliza Gutiérrez en el proceder político de Guzmán (a más de los que se muestran en el extracto citado, se alude otros tantos expuestos en el mismo Prólogo para la segunda edición de La generación del 50: un mundo dividido, así como en la entrevista a Dante Dávila publicada en el libro Del viento, el poder y la memoria), identifican, entonces, el tipo de infidelidad no sólo con el marxismo sino su carencia para comprender una situación acontecimental y proceder con pertinencia en dicho acontecimiento. Así, la duda de hace veinte años atrás se aclara y se constituye en la explicación del síntoma que entonces sólo era eso: un síntoma que define la distancia entre una mirada senderista y la de Gutiérrez; así como marca una distancia entre una mirada marxista heterodoxa de otra atravesada de ortodoxia.

La diferencia del discurso crítico que Gutiérrez articula con el de otros críticos tanto de Sendero como también de Guzmán es sustancial, porque muchos de ellos lo hacen desde un espacio de enunciación situado dentro de la influencia cultural del

capitalismo tardío, enmarcados en el metarrelato constituido por la hegemonía del capitalismo mundial con respecto a los movimientos emancipatorios del mundo, sin distinguir matices ni diferencias entre estos movimientos. El discurso de Gutiérrez, en cambio, parte de un espacio de enunciación, como ya dijimos antes, que excede la contabilidad del sistema, desde los márgenes de la política y cultura peruanas y, por tanto, su propuesta no busca consustanciarse con alguna institución sino con la idea de articular un discurso que se mantenga fiel al acontecimiento, que como lo dice Badiou no es otro sino un proceso emancipatorio.

Por todo lo dicho antes, podríamos aseverar que Gutiérrez no necesita, como se puede observar en los sentidos que devienen de sus textos, lanzar al territorio del Demonio a Guzmán y a Sendero Luminoso, ni distanciarse de ellos atribuyéndose la contextura moral de un sujeto paradigmático, de un sujeto “normal” frente al otro “anormal” patológico que vendrían a ser Guzmán y su agrupación. Al puntualizar los errores diversos de éste lo que Gutiérrez plantea es identificar los puntos visibles de cómo el líder senderista cayó en el Mal del desastre. Cómo paulatinamente fue desarrollando un proyecto reñido con la fidelidad a un acontecimiento y tras situarse en el mal del desastre devino en un sujeto reactivo.

Esta actitud particular le permite a Gutiérrez situarse siempre del lado de los procesos emancipatorios; por otra parte, a diferencia de muchos intelectuales cuyo pasado está marcado por un “izquierdismo” hasta radical, no necesita cancelar el deber-ser-colectivo para distanciarse de Sendero. Esta actitud se puede extender hacia otras consideraciones que sobre diversos temas discute Gutiérrez en sus ensayos. Razón por la cual podríamos suscribir las afirmaciones de Monteagudo y Vich del siguiente extracto porque nos parecen pertinentes y corroboran lo que hasta aquí hemos dicho:

De otro lado, en el contexto de la discusión filosófica, iniciamos un nuevo siglo persuadidos de que el proyecto de una razón autosuficiente y universalizante parece haber agotado sus posibilidades discursivas y, sin embargo, el debate actual también nos muestra, más allá de la crítica posmoderna, los diversos esfuerzos para salvar la pluralidad e historicidad de nuestra experiencia contemporánea, sin abdicar de la idea de un entendimiento común y de un horizonte dialógico para las relaciones interculturales.

Frente a este escenario contemporáneo, la novelística de Miguel Gutiérrez se presenta cada vez más representativa de una voluntad que aspira todavía a ubicarse en el tiempo, no sólo para continuar visualizando algunos poderes que pretenden ser secretos, sino también para provocarnos a un ejercicio de imaginación capaz de descubrir las posibilidades que aún tenemos pendientes. Con el paso de los años, Miguel Gutiérrez se ha vuelto un narrador que ha sabido asumir diversos retos y que, a la vez, ha sido formado por todos ellos. Su polémica visión del país, la evolución de una ideología que ha podido afirmar y replantear en el curso de su vida, su alejamiento de cualquier circuito de poder y, finalmente, su compromiso con la novela (a la que siempre entiende como parte de un proyecto mayor que es el de la modernidad) lo han ido convirtiendo en uno de los personajes más singulares de la cultura peruana última (Monteagudo y Vich 2002: pp.13-14).



CONCLUSIONES

1. En el universo de la crítica literaria y discursiva que actualmente se practica en el Perú, la violencia política es un tema recurrente. Muchos son los autores que lo discuten asumiendo diversas posturas ideológicas y políticas. La complejidad y lo delicado de este tema hacen que las propuestas lleguen, muchas veces, a conclusiones divergentes, incluso a notables desencuentros políticos. Esta diferencia, como ya se ha demostrado en la tesis, depende mucho del espacio de enunciación de donde parten cada una de las actividades de investigación con relación al tópico en debate.

2. Tanto Arqueología de una mirada criolla de López Maguiña como El caníbal es el otro de Víctor Vich son importantes porque aclaran cómo el letrado criollo establece un proyecto de Estado-nación peruana atado a la modernidad y al proyecto neoliberal del capitalismo tardío. Para hacer posible este proyecto, intelectuales criollos como Mario Vargas Llosa, instrumentalizan en sus textos tanto el fantasma de la nación cercada con respecto a la cultura andina y el fantasma del totalitarismo para oponerse a los proyectos emancipatorios. Ejemplos concluyentes son el Informe del caso Uchuraccay y la novela Lituma en los Andes.

3. Sin embargo, tanto Arqueología de una mirada criolla como El caníbal es el otro, no escapan al acoso de las dos fantasías antes señaladas a pesar de una persistente búsqueda de sus autores no sólo por mostrar los rasgos distintivos del letrado criollo actual, sino por distanciarse de él. Si bien es cierto que hay un deslinde claro con respecto al proyecto de estado-nación criollo, los dos autores no marcan una distancia concreta cuando se trata de representar al sujeto subversivo y a la creencia que todo proyecto emancipatorio lleva necesariamente al totalitarismo.

4. En el análisis de Arqueología de la mirada criolla se demuestra que la neutralidad y objetividad del discurso es en realidad un síntoma de que el autor se encuentra entrampado en el fantasma criollo, a pesar de que el autor pugna por marcar una distancia frente al discurso criollo moderno como el de Mario Vargas Llosa expuesto en el Informe del caso Uchuraccay. Aquí se demuestra también que los discursos descriptivos, a fin de cuentas, no es sino una forma del discurso argumentativo. Ejemplos de lo antes dicho es que López Maguiña sostiene su discurso apelando al fantasma de la nación cercada; por el que, por ejemplo, las desigualdades sociales en el Perú y, sobre todo, la persistencia de la pobreza de las poblaciones periféricas se deben a un olvido secular del Estado, cuando en el fondo ninguna de las partes de la sociedad peruana dejan de entrar en la contabilidad del sistema. No hay tal olvido sino la inclusión de los segmentos periféricos en condición de trabajadores pero no de ciudadanos.

5. En la interpretación de El caníbal es el otro se establece que la patologización del sujeto subversivo implica actuar discursivamente influenciado por el metadiscurso del capitalismo tardío. Para éste, todo proyecto emancipatorio lleva al totalitarismo y, dentro de esta consideración, asume que todo aquel que se opone al proyecto neoliberal no es sino un totalitario o un terrorista. Por esto es que se asume que el sujeto subversivo está atravesado de una patología que lo condena al mal puro.

6. Tanto López Maguiña como Vich caen en las fantasías del criollismo no por falta de lucidez ni capacidad intelectual, sino porque sus proyectos críticos se sostienen en planteamientos que niegan o no observan adecuadamente la irrupción del acontecimiento.

7. En el estudio de los textos de Miguel Gutiérrez se establece que su discurso no es totalitario. Partiendo de esta conclusión, se observa que la propuesta de este autor, frente al tema de la violencia política, no sólo no cancela los proyectos emancipatorios sino que, también, marca un visible distanciamiento con respecto al discurso senderista, así como frente a los fantasmas de la nación cercada y del totalitarismo. Más aún, está comprometido con los procesos acontecimentales.



BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. La comunidad que viene. Trad. José Luis Villacañas. Valencia: Pretextos, 1996a.
- _____. Medios sin fin. Notas sobre la política. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pretextos, 1996b.
- _____. Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 1998.
- _____. Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz. Trad. Claudio la Rocca. Valencia: Pretextos, 2000.
- _____. El tiempo que resta. Trad. Antonio Piñero. Madrid: Trotta, 2006.
- Arendt, Hannah. La condición humana. Trad. Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós, 1996.
- Asensi, Manuel. Teoría literaria y deconstrucción. Madrid: Arco Libros, 1990.
- Badiou, Alain. San Pablo. La fundación del universalismo. Trad. Danielle Reggiori. Barcelona: Anthropos, 1999.
- _____. El ser y el acontecimiento. Trad. Raúl Cerdeiras, Alejandro Cerletti y Nilda Prados. Buenos Aires: Manantial, 2003.
- _____. Lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento, 2. Trad. María del Carmen Rodríguez. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- _____. La ética. Trad. Raúl J. Cerdeiras. Mexico: Herder, 2004.
- _____. Filosofía del presente. Trad. Alejandrina Falcón. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2005.
- Bourdieu, Pierre. Razones prácticas. Trad. Thomas Kauf. Madrid: Anagrama, 1994.
- Butler, Judith. Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj. Trad. Cristina Sardoy y Graciela Homs. Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos de la izquierda. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Cotler, Julio. Clases, estado y nación en el Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1992.
- Degregori, Carlos Iván. La década de la antipolítica. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2000.

Derrida, Jacques. De la gramatología. Trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti. México: Siglo XXI, 1971.

_____. La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl. Trad. Patricio Peñalver. Valencia: Pre-textos, 1995.

Ducrot, Oswald. El decir y lo dicho. Trad. Irene Agoff. Barcelona: Paidós, 1986.

Eagleton, Terry. Una introducción a la teoría literaria. Trad. José Esteban Calderón. México: FCE, 1989.

_____. La idea de la cultura. Trad. Ramón José del Castillo. Barcelona: Paidós, 2001.

_____. La función de la crítica. Trad. Fernando Inglés Bonilla. Barcelona: Paidós, 1999.

_____. Las ilusiones del posmodernismo. Trad. Marcos Mayer. Paidós: Barcelona, 1997.

Evans, Dylan. Diccionario introductorio del psicoanálisis lacaniano. Trad. Jorge Piattigorsky. Barcelona: Paidós, 1997.

Fernández Cozman, Camilo. Las huellas del aura. La poética de J.E. Eielson. Lima: Latinoamericana Editores, 1996.

Feyerabend, Paul. Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento. Trad. Diego Ribes. Madrid: Tecnos, 1986.

Foucault, Michel. Arqueología del saber. Trad. Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI editores, 1970.

_____. Historia de la locura I y II. Trad. Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

_____. Vigilar y castigar. Trad. Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI, 1976.

_____. La microfísica del poder. Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. Madrid: Las ediciones de la Piqueta, 1980

Godzich, Wlad. Teoría literaria y crítica de la cultura. Trad. José-Vicent Gavaldà. Madrid: Cátedra, 1998.

Gutiérrez, Miguel. El pacto con el diablo. Lima: Editorial San Marcos, 2006.

_____. La generación del 50: un mundo dividido. Lima: Séptimo ensayo, 1988.

_____. La generación del 50: un mundo dividido. Lima: Arteidea Editores EIRL, 2008.

_____. La invención novelesca. Lima: Fondo Editorial Universidad de Ciencias y Humanidades, 2008.

_____. Celebración de la novela. Lima: PEISA, 1996.

Habermas, Jürgen. La ética del discurso y la cuestión de la verdad. Trad. Ramón Vila Vernis. Barcelona: Paidós, 2003.

_____. Teoría de la acción comunicativa (2 vols.). Trad. Manuel Jiménez. Madrid: Taurus, 1987.

_____. Conocimientos e interés. Trad. José Vidal. Madrid: Taurus, 1982.

Haman, Marita, López Maguiña, S. Portocarrero, G. y Vich, V. (editores). Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana. Lima: Red el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú. Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto de Estudios Peruanos, 2003.

Jameson, Fredric. Documentos de cultura, documentos de barbarie. Trad. Tomás Segovia. Madrid: Visor Distribuciones, 1989.

Lacan, Jacques. Escritos 1. Trad. Tomás Segovia. México: Siglo XXI, 1981.

_____. El Seminario 17. El reverso del Psicoanálisis. Texto establecido por Jacques-Alaín Miller. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós, 1996.

_____. El Seminario 11. Los Cuatro Conceptos del Psicoanálisis. Texto establecido por Jacques-Alaín Miller. Trad. Trad. Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós, 1984.

Laclau, Ernesto. Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política. Trad. Miguel Cañadas, Ernesto Laclau, Leonel Livchitz. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

_____. La razón populista. Trad. Soledad Laclau. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

López Maguiña, S., Portocarrero, Gonzalo, Silva Santiesteban, R., Vich, Víctor. Estudios culturales: discursos, poderes y pulsiones. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico e Instituto de Estudios Peruanos, 2001.

Lyotard, Jean-Francois. La condición postmoderna. Trad. Mariano Antolín Rato. Madrid: Cátedra, 1987.

Manrique, Nelson. El tiempo del miedo. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República, 2002.

Monteagudo, Cecilia y Vich, Víctor. Del viento, el poder y la memoria. Materiales para una lectura crítica de Miguel Gutiérrez. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú: Fondo Editorial, 2002.

Portocarrero, Gonzalo. Los nuevos limeños. Lima: Sur, 1993.

Ricoeur, Paul. La memoria, la historia, el olvido. Trad. de Agustín Neira. Madrid: Trotta, 2003.

_____. Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido. Trad. Graciela Monges Nicolau. México: Siglo XXI, 2001.

Rorty, Richard. Verdad y progreso. Trad. Angel Manuel Faerna García Bermejo. Barcelona: Paidós, 2000.

Said, Edward. El mundo, el texto y el crítico. Trad. Ricardo García Pérez. Buenos Aires: Debate, 2004.

_____. El orientalismo. Trad. María Luisa Fuentes. Madrid: Libertarias, 1990.

_____. Cultura e imperialismo. Trad. Nora Catelli. Barcelona: Anagrama, 1993.

Spivak, Gayatri Ch. ¿Puede hablar el sujeto subalterno? Trad: José Amícola. USA: Columbia University, 1998.

Steiner, George. Lenguaje y silencio. Trad. Miguel Ultorio. Barcelona: Gedisa, 2003.

_____. Nostalgia del absoluto. Trad. María Tabuyo y Agustín López. Madrid: Siruela, 2001

Tafur, Juan Carlos, comp. La ciencia y el saber psicoanalítico. Lima: Instituto Cultura Abierta, 1990.

Ubilluz, Juan Carlos. Nuevos súbditos. Lima: Instituto Estudios Peruanos, 2006.

Ubilluz Juan Carlos, Hibbett, Alexandra y Vich, Víctor. Contra el sueño de los justos: la literatura peruana ante la violencia política. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2009.

Van Dijk, Teun A. Ideología. Trad. Lucrecia Berrote de Blanco. Sevilla: Gedisa, 2006.

Vargas Llosa, Mario. Contra viento y marea 3. Lima: PEISA, 1990

_____. Lituma en los Andes. Barcelona: Planeta, 2000.

Vich, Víctor. El caníbal es el otro. Lima: Instituto de estudios Peruanos, 2002.

_____. El discurso de la calle. Los cómicos ambulantes y las tensiones de la modernidad en el Perú. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico e Instituto de Estudios Peruanos, 2001.

Zizek, Slavoj. El sublime objeto de la ideología Trad. Isabel Vericat Núñez. México: Siglo XXI, 1992.

_____. El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política. Trad. Jorge Piatgorsky. Buenos Aires: Paidós, 1999 (a)

_____. Visión de paralaje. Trad. Marcos Mayer. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

_____. Ideología (un mapa de la cuestión). Trad. Cecilia Beltrame, Mariana Podetti y otros. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

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

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

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

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

_____. El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo. Trad. Alcira Bixio. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós, 2005.

_____. (Comp.). Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock. Trad. Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: manantial, 1994 (b).

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

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