

**Alberto Flores-Galindo y Mario Vargas Llosa.  
Entre la utopía indigenista y la utopía modernista. Algunas elucidaciones filosóficas**

**José Carlos Ballón**

*Instituto de Investigaciones del Pensamiento Peruano y Latinoamericano-UNMSM*

Mario Vargas Llosa dedicó todo el capítulo XVIII de su libro *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*<sup>1</sup> a comentar la obra de Alberto Flores-Galindo: *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*.<sup>2</sup> Considero que ambos libros constituyen hitos significativos de un prolongado y candente debate conceptual. Este se viene dando de manera persistente en el Perú letrado, por lo menos desde inicios del siglo XVII con la estabilización del régimen colonial, cuando el jesuita José de Acosta (1540-1600) escribió su monumental *Historia natural y moral de las Indias*<sup>3</sup>, inmediatamente seguida por los clásicos textos de Guamán Poma (1545?-1620?)<sup>4</sup> y el Inca Garcilaso (1539-1616)<sup>5</sup>.

Acosta, Guamán, Garcilaso y otros, elaboraron relatos clásicos sobre el “orden natural y moral” de las Indias, como un “mundo” discursivamente autónomo que dotaba de identidad natural y consistencia moral a las poblaciones andinas como un todo. Estos textos se elaboraron como una respuesta a la descalificación “modernista” de las culturas autóctonas americanas por parte de algunos cronistas toledanos que justificaban el dominio colonial y la emergente hegemonía cultural moderno europea. Dicho debate inauguró un conjunto de tópicos clásicos en nuestra *tradición discursiva nacional*, usados de manera recurrente en los sucesivos debates acontecidos hasta el presente para producir una lectura holística del Perú.

Cuatro siglos después, resulta sin embargo evidente la incapacidad de lograr *consensos nacionales* en torno a alguno de los discursos producidos por este debate histórico. Por “consenso” no me refiero a un acto intencional de aceptación (social o psicológica) de un discurso por los miembros de nuestra comunidad, sino al hecho estrictamente discursivo de que alguno de estos relatos haya logrado alcanzar las características de un “metarrelato” capaz de incluir a los diversos discursos en disputa como posibles variantes particulares de un mismo código de entendimiento intersubjetivo.

---

<sup>1</sup> Vargas Llosa, M. *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México, FCE, 1996, Cap. XVIII, pp. 289-295.

<sup>2</sup> Flores-Galindo, A. *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1987, 370 pp.

<sup>3</sup> En *Obras del Padre José de Acosta*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, T. LXXIII, 1954, pp. 3-247

<sup>4</sup> Felipe Guamán Poma de Ayala; *Nueva corónica y buen gobierno*. 3 vols., Lima, FCE, 1993.

<sup>5</sup> Inca Garcilaso de la Vega. *Comentarios Reales de los Incas*. 2 vols., Lima, FCE, 1991 [1609].

Los resultados han sido contrarios a las expectativas originarias. A lo largo de cuatro siglos dichos discursos han devenido en instrumentos simbólicos para fabricar o profundizar todo tipo de desgarramientos sociales reales o imaginarios de carácter excluyente. No obstante, también resulta evidente la vitalidad con la que se renuevan periódicamente. Este devenir, nos sugiere que se trata de relatos que en alguna medida han logrado socializar sus tópicos, a pesar del débil valor persuasivo de su argumentación para lograr el consenso de nuestra comunidad.

Esta paradoja nos lleva a sugerir la hipótesis de la existencia de una «matriz de lectura compartida» por los miembros de nuestra comunidad multicultural. Voy a usar esta noción para caracterizar una estructura simbólica diferente a la de un «código», de manera análoga a como Alfredo Torero caracteriza la estructura sociolingüística andina quechua-hablante, no como «una lengua» sino como una «alianza de lenguas»<sup>6</sup>. Las distintas lenguas o discursos no compartirían una estructura común, sino intersecciones que denominaremos «aires de familia». Tal «matriz compartida» permitiría a los contrincantes aceptar con naturalidad la «realidad» de las ficciones discursivas de sus adversarios hasta el punto de considerarlas «descripciones de la realidad extra lingüística», aún así se sientan ninguneados o discriminados por dichos relatos y se declaren totalmente opuestos a ellos. En clave dialéctica, podríamos decir que permite «la unidad de los contrarios», por lo menos en el sentido de que tirios y troyanos entienden y toman muy en serio lo que quiere decir el adversario. A este contexto me refiero cuando digo que todos estos discursos indigenistas, hispanistas o secretistas, *comparten una misma tradición discursiva*.

En el contexto de un período de creciente desencanto (1986-1996), Mario Vargas Llosa y Tito Flores-Galindo culminaron nuestra historia intelectual del siglo XX con dos paradigmáticas investigaciones, una de las cuales pretende descalificar y la otra reconstruir, la validez de la tradición indigenista.

Para Vargas Llosa se trata de una ficción renacentista incompatible con el “mundo moderno” (racionalidad científica y mercado “modernos”). Para Flores-Galindo, en cambio, se trata de una ficción milenarista, “amalgamable” con el racionalismo y el socialismo modernos. No me resulta claro por qué al primero, una utopía que según él es de raíz renacentista, le resulta “incompatible” con la modernidad fundada por el mismo Renacimiento. Tampoco me resulta claro en qué sentido para el segundo, «la mística

---

<sup>6</sup> Torero, A. *Idioma de los Andes. Lingüística e historia*. Lima, IFEA-Horizonte, 2002.

milenarista se añade al socialismo moderno», específicamente al «racionalismo» marxista que, al decir de Engels, es una radicalización de los ideales de la Ilustración<sup>7</sup>.

En el presente artículo pretendo enumerar las contribuciones que considero “decisivas” o por lo menos interesantes, de ambos autores al debate para comprender nuestra enigmática historia intelectual. Luego procederé a examinar el “lugar” de nuestra tradición discursiva desde el cual han realizado sus respectivas críticas. Examinaré los alcances y limitaciones de sus enfoques, el estado en que hoy se encuentra el debate y, exploraré las posibilidades de remontarlo.

### **Relatos “naturales y morales”**

¿Qué mecanismo permite que un discurso carente de un fuerte soporte persuasivo para obtener el consenso social de una comunidad, logre no obstante, que sus tópicos principales sean reconocidos por sus opositores, como si poseyera objetividad? Sostendré la tesis de que este “efecto significativo” (Peirce) se obtiene con procedimientos discursivos que consisten en privilegiar (“naturalizar” o “sacralizar”) determinados símbolos usados corrientemente por los miembros de una comunidad multicultural que no necesariamente comparte el mismo código simbólico.

De esta manera, se logra que el receptor o interlocutor del discurso (“tercero interpretante”) asocie determinado signo a una “presencia metafísica” (“verdad”, “existencia”, “realidad”, “bondad”, “maldad”, etcétera). Con ello se logra que una simple operación lingüística se convierta en una “entidad” autónoma que funciona independientemente del receptor del discurso, de manera que su validez no dependa de la aceptación del interlocutor. Es decir, que no le permita decir algo así como: “sí, estoy de acuerdo contigo” o, “no gracias, no fumo”. Se trata de un mecanismo que expropia la condición de “interlocutor válido” al oyente individual.

Para lograr este efecto, usualmente se requieren dos procedimientos discursivos elementales. En primer lugar, desligar los signos privilegiados de todo “emisor individual”, a diferencia de lo que sucede con el resto de los signos usados por los miembros de una comunidad de hablantes. Así se construye una suerte de “texto sagrado”. Me refiero a un discurso impersonal, que se obtiene construyendo un “sujeto discursivo” (ficcional) que aparece como un emisor externo a la comunidad de hablantes que describe su relato, un narrador omnisciente, algo así como la “palabra de Dios”, la “voz del pueblo” o “el libro de la naturaleza”.

---

<sup>7</sup> Cf. Engels, F. *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Moscú, Lenguas extranjeras, 1968, p. 35.

En segundo lugar, se requiere que dichos signos privilegiados no refieran a entidades individuales del mundo público sensible, al que acceden los demás miembros de la comunidad de hablantes, sino a “macro-entidades”. Se les da nombre a “constructos conceptuales”, que no son individuos sino clases o conjuntos de un tipo “especial”, en tanto que no son una simple colección de objetos o individuos, sino entidades colectivas que se comportan como “macro-individuos”, análogos a las especies platónicas. Siguiendo a Nietzsche, vamos a denominar al mundo que habitan estas entidades como el “mundo verdadero” opuesto al mundo inmediato, que se vuelve una “apariencia falsa”. A este “mundo verdadero” solo tiene acceso el narrador privilegiado que, como el “ojo de Dios”, puede mirar el todo y con ello captar el “ser”, la “esencia” o “substancia” del mundo, de manera total y concluyente y no “aparente” o aproximada como les sucede a los demás miembros de la comunidad. Parafraseando a Hegel, se podría decir que tales historias no constituyen una relación de “opiniones” sino una historia de “la verdad”.

Vamos a denominar a estas entidades ficticias como “entidades de segundo orden”, para diferenciarlas de las entidades o cosas individuales (de primer orden) ubicadas en nuestro mundo público cotidiano. Tal es el caso del emblemático párrafo con el que González Prada da carta de ciudadanía republicana al sujeto indigenista en su *Páginas libres*: “No forman el *verdadero Perú* las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el pacífico y los andes; la nación está formada por las *muchedumbres de indios* diseminados en la banda oriental de la cordillera”<sup>8</sup>. De la misma factura es el “indio verdadero” descrito por Arguedas: “Yo comencé a escribir cuando leí las primeras narraciones sobre *los indios*; lo describían de una forma *tan falsa* [...] que dije: ‘no, yo lo tengo que escribir *tal cual es*’ [...]”<sup>9</sup>.

El discurso adquiere, entonces, toda la “naturalidad” de un discurso “descriptivo”, muy parecido al lenguaje de primer orden del hablante común y corriente, aunque el emisor no es un individuo normal, ni las entidades que describe son objetos o individuos. No obstante, una lectura sacralizada puede hacerlos más verosímiles que los individuos reales. De tales entidades se podrá construir frases de una verosimilitud conmovedora, como: “el Perú es organismo enfermo”<sup>10</sup>, al igual que podríamos decir “Juan está enfermo” sin que a nadie llame la atención.

El objetivo de privilegiar determinados símbolos hasta convertirlos en una entidad supraindividual, es siempre el de justificar la autoridad de una jerarquía social existente o

---

<sup>8</sup> González Prada, M. “Discurso en el Politeama”, en *Páginas libres*. Lima, Libertadores de América, 1988, III, p. 46

<sup>9</sup> En: *Primer Encuentro de Narradores Peruanos. Arequipa, 1965*. Lima, Casa de la Cultura del Perú, 1969, pp. 40-41.

<sup>10</sup> González Prada, M. “Propaganda y ataque”, en *Op. Cit.*, Tercera Parte, p. 109.

imaginaria. Las nociones de “autoridad” y “jerarquía” son indesligables de estos usos discursivos, ya que intentan lograr lo que vamos a denominar “lealtades forzadas”, término que usaremos para describir las relaciones establecidas por discursos de tipo autoritario que niegan a sus receptores el carácter de interlocutores válidos.

### **Descripción y metáfora: opacidad del límite**

Para Vargas Llosa, uno de los factores fundamentales de la vigencia persuasiva del discurso indigenista reside en el procedimiento discursivo por el cual “el reino de la subjetividad se convirtió en América Latina en el reino de la objetividad. La ficción reemplazó a la ciencia como instrumento de descripción de la vida social”<sup>11</sup>. La causa del éxito del relato ficcional indigenista (ya sea como discurso religioso o literario) en presentarse como una descripción objetiva de la realidad peruana, se debería, según él, a las circunstancias históricas que crearon la ausencia de un espacio público en nuestros países. Como consecuencia del control omnímodo ejercido por los poderes políticos despóticos, muy anteriores a la República (particularmente en los medios de comunicación social y las universidades), se ha frustrado en nuestra sensibilidad cultural el desarrollo moderno de escrituras científicas, estéticas y políticas separadas e independientes entre sí y limitadas con respecto al ámbito de su validez. No hay fronteras en este conglomerado cultural.

Comparto plenamente la observación de Vargas Llosa sobre la no-diferenciación de las esferas del saber que aquí se ha producido. No obstante, temo que su “crítica”—a pesar de su pretensión de modernidad— cae en la misma confusión de esferas que él denuncia, cuando la intenta fundamentar en la suposición de la validez objetiva privilegiada del discurso “sociológico”. Cae en el mismo tipo de crítica, lingüísticamente impertinente, que cometieron contra Arguedas los participantes en la célebre mesa redonda organizada por el Instituto de Estudios Peruanos (IEP) en 1964. Su crítica de la validez descriptiva de un discurso literario a partir de la validez de un discurso sociológico, contradice la propia diferenciación del saber que él mismo supone como premisa moderna de su argumento. Es como si juzgásemos la validez del relato literario de la *Ilíada* de Homero a partir de una narración historiográfica de la guerra de Troya.

En realidad, lo que él llama “confusión” de las esferas del saber (entre la esfera de la subjetividad y la de la objetividad o entre enunciados descriptivos y valorativos), así como su “diferenciación”; constituyen productos culturales que distinguen *no la realidad objetiva*

---

<sup>11</sup> Vargas Llosa, M. *Op., cit.* p. 20.

de la subjetiva, sino solamente la subjetividad cultural moderna de la subjetividad cultural no moderna. Cuando las diferencias son de naturaleza cultural, la perspectiva de análisis es completamente diferente. Las alternativas culturales no son como las teorías, objeto de “contrastación” sino de *opción social*, pues su objetivo no es el de discriminar enunciados verdaderos de los falsos, sino por el contrario, el de reunir individuos y poblaciones diferentes y hasta divergentes en torno de determinadas “formas de vida” o convivencia.

Por ejemplo, desde la perspectiva de la narrativa indigenista arguediana, la “descripción” moderna del mundo, aparece como una estrecha sensibilidad epistemológica cosificadora, poseedora de una estética pobre y de una moralidad utilitaria perversa. Desde una perspectiva moderna, la “descripción” indigenista se presenta como una sensibilidad animista y mágica incontrastable con los “hechos” o “estado de cosas” y una moralidad sacralizada (religiosa) prejuiciosa y hostil a la sensualidad humana.

El problema no reside, por supuesto, en la diversidad de las miradas culturales, sino en la pretensión fundamentalista con la que cualquiera de ellas se ve a sí misma como una “descripción” epistemológicamente “objetiva” y a la otra como una ficción arbitraria o perversa, así como en las consecuencias pragmáticas autoritarias que tal percepción conlleva en una sociedad multicultural como la nuestra.

### **El fundamentalismo**

Una noción fundamentalista, que supone la objetividad supracultural del conocimiento, se encuentra precisamente en las antípodas epistemológicas de la concepción contractualista, igualitaria y libertaria del discurso moderno. Vargas Llosa contradice precisamente la pretensión de modernidad de su propia crítica, al reproducir la misma pretensión epistemológica fundamentalista que él critica a las ficciones literarias indigenistas. Esto se hace evidente, cuando sostiene que la “premisa” del “tránsito entre el mundo primitivo y tribal y el principio de la cultura moderna es, justamente, la aparición de la racionalidad, la actitud ‘científica’ de *subordinar* el conocimiento a la experimentación y al cotejo de las ideas y las hipótesis con la *realidad objetiva*”<sup>12</sup>. Esta es una noción invertida de los límites de validez de una función de verdad.

Al considerar la visión moderna como “objetiva”, Vargas Llosa confunde su respetable “opción” por la cultura moderna —que yo ciertamente comparto— con un ingenuo aire de superioridad epistemológica de la función teórica de verdad científica, que ciertamente no comparto, por ser absolutamente impertinente, ya que su ámbito de

---

<sup>12</sup> Vargas Llosa, M. *Op. cit.* p. 187.

validez es de una extensión mucho menor al de una cultura. Por ejemplo, cuando dice: “Quien cree que las piedras tienen ‘encanto’ y ‘cantan de noche’, o que el zumbido de un trompo puede llevar un ‘mensaje’ allende los ríos y las cordilleras [...] y que los indios colonos pueden ahuyentar a la peste con gritos, cree cosas muy bellas y poéticas pero su visión del mundo es un acto de fe, no un producto del conocimiento racional, el que se funda en la experiencia y subordina sus hipótesis al cotejo con la realidad objetiva”<sup>13</sup>.

¿Quién le ha dicho a Vargas Llosa que, por ejemplo, *El contrato social* de Rousseau o el *Origen de la riqueza de las naciones* de Adam Smith, “se fundan en la experiencia” y que “sus hipótesis” se subordinan “al cotejo con la realidad objetiva”? Ni sus propios autores atribuyeron tal propiedad a sus discursos. Emmanuel Kant, un acérrimo partidario de la Ilustración a fines del siglo XVIII —que consideraba a Rousseau “el Newton de las ciencias morales”— explícitamente sostenía (siguiendo en esto a Hume<sup>14</sup> y a toda la tradición liberal posterior hasta el contemporáneo John Rawls<sup>15</sup>) que el contrato social, el estado de naturaleza o el Estado de Derecho, “no son hechos históricos” sino “principios normativos” (subjetivos para Hume y su discípulo Adam Smith, o de razón práctica pura *a priori* para Kant), independientes de toda posibilidad de cotejarlos con la experiencia natural o histórica.

Dicho sea de paso, con esto no pretendo defender la tesis opuesta al fundamentalismo cultural, la del llamado “relativismo cultural”, que supone la inconmensurabilidad de los paradigmas culturales. Solo quiero sugerir que es teóricamente simplista y epistemológicamente impertinente, extender los criterios de validación que aplicamos a las teorías científicas, a los paradigmas culturales. Los actos de contrastación intercultural son diferente, tanto por la extensión (las culturas son conglomerados simbólicos abiertos, mientras que las teorías son códigos cerrados), como por las funciones divergentes que median entre ambas expresiones simbólicas (las teorías tienen una función discriminatoria de validación, mientras que las culturas tienen una función aglutinante).

La total incompreensión del asunto se evidencia cuando Vargas Llosa apela a las tesis falsacionistas de Karl Popper: “Las creencias de Ernesto [el narrador ficticio de la novela de Arguedas] no pueden ser contradichas, ‘falseadas’ según el requisito esencial

---

<sup>13</sup> Ibid., p. 186.

<sup>14</sup> Hume, D. *An enquiry concerning the Principles of Morals*. Secc. III.

<sup>15</sup> Rawls, J. *Teoría de la justicia*. México, 1979, FCE.

establecido por Karl Popper para el conocimiento científico, porque ellas no pretenden ser un *verificable reflejo del mundo exterior*<sup>16</sup>.

Por otro lado, Vargas Llosa parece ignorar que la tesis “falsacionista” de Popper está precisamente dirigida contra la tesis fundamentalista de la “verificación” sostenida por los filósofos neopositivistas del *Círculo de Viena* en los años 30 del siglo pasado<sup>17</sup>. Según Popper, desde un punto de vista lógico las “teorías científicas” nunca se pueden verificar, pues basta un solo hecho que la contradiga para refutarlas totalmente. La certeza de sus enunciados no viene de sus procedimientos inductivos. La observación y el experimento sólo nos conducen a construir (*frame*) hipótesis, pues las teorías no son deducibles de proposiciones singulares. De manera inversa, tampoco tiene sustento lógico la tesis de que las teorías se “verifican” porque algunas de sus consecuencias particulares coinciden con los hechos. De ser así la Astrología sería hace mucho tiempo una ciencia. Sabemos por lógica elemental (*modus ponendo ponens*) que si de *p* se deriva *q*, la validez de *p* determina la verdad de *q*, *pero no a la inversa*: de la validez de *q* la verdad de *p*.

De acuerdo a ello, las teorías sólo son “conjeturas” (sic) y por eso su contrastación es con otras conjeturas, no con hechos que la “verifiquen”. Lo que decide nuestra opción por una conjetura y no por otra, es la mayor resistencia que cualquiera de ellas tenga a la “refutación” y no su verificación. El fundamento lógico de este argumento, lo da el principio elemental que se conoce como *modus tollendo tollens* (si de *p* se deriva *q*, la falsedad de *q* ocasiona la falsedad de *p*). El conocimiento avanza así de conjetura en conjetura<sup>18</sup>. No hay un espacio discursivo privilegiado. Dicho en pocas palabras, el fundamentalismo es inconsistente con el racionalismo moderno. Pero Vargas Llosa ha leído exactamente al revés la tesis antifundamentalista de Popper. Esto es así por que el propio Vargas Llosa tiene una lectura fundamentalista del discurso moderno. Aquí parece encontrarse un primer conector discursivo interesante, en el que parece descansar el efecto persuasivo en nuestra tradición discursiva nacional.

En efecto, la fuerza persuasiva del discurso fundamentalista, no reside en su demostración como acto consensual con el receptor, en el sentido que emisor y receptor se someten al mismo espacio lógico. *La verosimilitud del discurso fundamentalista emerge de una estrategia retórica de intimidación del receptor, descalificándolo como interlocutor válido, al colocarlo en inferioridad de condiciones.*

---

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Cf. Popper, K. *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Tecnos, 1962.

<sup>18</sup> Cf. Popper, K. *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Buenos Aires, Paidós, 1983, cap. 10, 2: “La teoría de la verdad objetiva: la correspondencia con los hechos”, pp. 272-279.



### **El narrador omnisciente o el “ojo de dios”**

No muy distinta es la estrategia retórica fundamentalista en la narrativa indigenista. Vargas Llosa ha observado con agudeza la “ubicación externa” del narrador indigenista. Siempre se trata de un observador exterior al mundo natural y social que describe. Puede ser un “serranito” en el mundo costeño, o un “huérfano” en el mundo familiar, o un “provinciano” en el mundo capitalino, o un “migrante” en la ciudad lejana, o un “pobre” ubicado al margen de la babilónica riqueza cosmopolita.

Esta ubicación simbólica del narrador ficticio tiene un doble efecto. Por un lado, la ubicación trascendental del narrador, un lugar privilegiado que le permite con toda naturalidad “observar el todo” (una mirada inaccesible al miembro individual de una comunidad de hablantes) y también ser “la voz de todos”, esto es, asumir su “representación”. Por ejemplo, la mirada indignada del narrador indigenista frente a los abusos del poder, contrasta con la sumisión y mansedumbre apoteósica con la que suele retratar la condición de inferioridad de los demás miembros de la comunidad indígena que describe. Esta ubicación del narrador le proporciona un lugar simbólico privilegiado a la mirada y al discurso, así como una “superioridad moral” que le permite asumir la “representación de todos”. Esta estrategia narrativa es otra clave para entender su “efecto intimidatorio”.

En un contexto culturalmente católico, donde los pobres son los merecedores del reino de los cielos, tener tal “representación”, le da a su voz un tono retórico sagrado, como la “ira de Dios”, a la que se ve conminado el interlocutor individual que intente objetar tal discurso. Tenemos entonces una “lealtad forzada”, o mejor dicho, un asunto de poder. Esta característica del poder simbólico en el mundo andino, ya fue percibida a inicios del siglo XVII por el jesuita Diego González Holguín, quien notaba que el poder local del curaca se sostenía en el hecho simbólico de que nunca hablaba como individuo sino como “la voz de todos”<sup>19</sup>.

Precisamente esta estrategia basada en un narrador externo, origina una aporía inmanente en la literatura indigenista con su pretensión de “representación” —ya notada por Mariátegui—, pues aparece como una narración “testimonial”, pero que no es emitida por los propios indios que describe. La construcción del narrador externo por la literatura indigenista, desde el padre Acosta, Guamán Poma, Garcilaso, González Prada, Clorinda

---

<sup>19</sup> “Curaca. El señor mayor, o superior [...] *hatunrimak* curaca. El que tiene la voz por todos”. González Holguín, Diego; *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qqichua o del Inca* [1608]. Lima, UNMSM, 1989 (Edición facsimilar de la versión de 1952), p. 55.

Matto, López Albújar, Valcárcel o Uriel García, hasta Arguedas, busca en realidad una autoridad moral que no suele tener el emisor individual del texto, quien suele ser un cura, un aristócrata indígena, un mestizo, miembro de familias principales provincianas, un abogado o magistrado provinciano, un militar retirado, en suma, un “misti”, generalmente vinculado a la clásica tríada opresora del *poder local* sobre los indígenas.

### **Ética y estética sagrada**

Eliminado el emisor individual, el narrador omnisciente del discurso indigenista se ve así mismo obligado a despojarse de toda sensualidad individual. Aparece una estética y una ética discursiva que recurrentemente expresa su horror a la sensualidad individual. El sexo y el dinero por ejemplo, son asociados a la violencia, a la corrupción y otras manifestaciones repelentes.

Hay que reconocer que Vargas Llosa detecta con gran agudeza que en la literatura indigenista es un tópico recurrente que los “buenos” son castos y los “malos” lujuriosos. De igual agudeza es su observación acerca de las “raíces cristianas” de tal hostilidad narrativa al dinero: “...porque la raíz de todos los males es el amor al dinero” (1, Tim. 6, 10). De ahí que la crítica indigenista del capitalismo tiene poco que ver con el cuestionamiento materialista del socialismo moderno a su modo de producción y distribución de la riqueza.

La crítica indigenista, es mas bien un rechazo ético y estético espiritualista a la riqueza material misma creada por el capitalismo. El capitalismo es visto como una “siniestra conspiración de los explotadores del indio para privarlo de su alma”<sup>20</sup> con el objetivo de “corromper al indio con el veneno del lucro, arrancarle su idioma, sus cantos y sus bailes, *su modo de ser*”<sup>21</sup>. **Es una construcción narrativa familiar a la “leyenda negra” elaborada por el clero sobre la colonización de América por el imperio español, construida durante la disputa del papado con la corona española.**

Desde la *Historia natural y moral de las Indias* del padre Acosta, hasta *El zorro de arriba y el zorro de abajo* de Arguedas, el dinero y el sexo están asociados por “naturaleza” a personajes externos y hostiles al “mundo andino” en términos étnicos y geográficos. Los “serranos” suelen ser “buenos” por naturaleza. La corrupción y la maldad vienen de los “gringos”, de los “costeños”, de los “criollos”, “mestizos” y de todo tipo de “injertos”.

---

<sup>20</sup> Vargas Llosa, M. *Op. cit.*, p. 223.

<sup>21</sup> Arguedas, J. M. *El sexto*, Barcelona, Laia, 1974, p. 117.

La narrativa indigenista no construye personajes “individuales” de gran densidad psicológica, en el sentido del relato descriptivo moderno. Pero tampoco usa categorías sociales descriptivas en el sentido de la sociología sistémica, estructural o marxista modernas, que sirven para agrupar “conjuntos cuantitativos de individuos” agrupados por funciones materiales contingentes, derivadas de su papel en la producción o el consumo. Como agudamente observa Vargas Llosa, se trata de “...una colectividad formada por colectividades antes que por individuos, una sociedad cuyas partes son a su vez, sociedades (indios, mistis, músicos, sirvientes, etcétera)...”<sup>22</sup>. Son como la voz de un coro del teatro clásico<sup>23</sup>, no reductible a sus componentes individuales.

Esta característica fue claramente expresada por el indigenista cuzqueño Uriel García, para quien “el indio no es un grupo étnico sino una entidad moral”<sup>24</sup>. Por ello, cuando Arguedas declara en una entrevista a Tomás Escajadillo: “yo he sentido, desde pequeño, cierta aversión a la sensualidad”<sup>25</sup>, no habría que interpretar esta declaración en primera persona como si estuviera hablando de su biografía individual, explicación que no da cuenta de un discurso altamente socializado.

El narrador ficticio y los personajes que “describe”, no son individuos, a pesar de tener nombres propios; son construcciones discursivas genéricas. En consecuencia, los personajes y el narrador desarrollan cierta aura sagrada de una moralidad hostil hacia los afanes sexuales y monetarios de los individuos: “En eso de juntarse con la mujer, el hombre no es hijo de Dios”<sup>26</sup>. En efecto, sus personajes están más cerca de los héroes homéricos (mitad Dios, mitad hombre) que de los individuos originados por el mundo moderno.

Los personajes expresan y remiten siempre a sujetos categoriales, que carecen de densidad psicológica individual. Por ejemplo, Arguedas “describe” el rechazo amoroso del que fue objeto por Pompeya —una supuesta joven iqueña de quien se enamoró perdidamente— atribuyéndole una frase paradigmática: “No quiero tener amores con serranos”. El narrador, no puede describir un rechazo amoroso en función de una frustración individual, sino como un rechazo categórico “a todos los serranos”. Esto por supuesto, no tiene nada que ver con su biografía personal, en la que registra relaciones

---

<sup>22</sup> Vargas Llosa, M. *Op. cit.* p. 97.

<sup>23</sup> Con esta distinción quiero sugerir, que la *persuasividad* de discursos del tipo indigenista no depende de la acumulación de evidencias estadísticas sino de las de tipo ético y estético. Un ejemplo de ello lo muestra Basadre, quien en *Perú: problema y posibilidad* (Lima, 1994, 4ª ed.) luego exponer la irrelevancia del argumento estadístico en pro de las tesis «Incaistas» de la identidad nacional no obstante reconocía que el «problema del indio» era el «fenómeno más importante en la cultura peruana del siglo XX».

<sup>24</sup> García, U. J. *El nuevo indio*. Cusco, 1930. Cit. por Vargas Llosa en *ibid.* p. 74.

<sup>25</sup> Escajadillo, T. “Entrevista a José María Arguedas”. *Cultura y Pueblo*, Lima, 1965, N° 7-8, p. 22.

<sup>26</sup> Declaración de “don Antonio”, personaje reflexivo del cuento “El horno viejo”, aparecido en *Amor mundo y todos los cuentos*, Lima, Moncloa Editores, 1967.

amorosas muy intensas con mujeres costeñas y extranjeras. De ahí el carácter falaz que tienen las minuciosas exploraciones de Vargas Llosa sobre los aspectos traumáticos de la biografía de Arguedas para explicar su discurso.

El problema consiste en establecer, cuáles son los conectores del discurso mismo que han permitido a la narrativa indigenista construir y socializar con una sorprendente “naturalidad” estética y ética, identidades ficticias colectivas, a pesar de contradecir el sentido común individualista de la narrativa moderna. Averiguar cómo estas entidades ficticias logran persuadirnos de que son entidades sociológicas “reales” y verídicas, es un problema esencialmente discursivo.

Por supuesto, el problema no tiene una respuesta simple, tal como decir que se trata de una “utopía arcaica”, pues sus “héroes” tendrían tan escasas posibilidades de socializarse hoy como sujetos verosímiles, como por ejemplo los héroes homéricos, cuya popularidad apenas sobrepasa un reducido mundo de eruditos. En realidad asistimos a una compleja combinación y selección de elementos modernos con elementos arcaicos, que nos remiten a toda una experiencia de convivencia intercultural de construcción de sensibilidades éticas, estéticas y de categorías conceptuales que, desde el periodo colonial, han forjado formas de vida todavía vigentes en nuestro imaginario colectivo.

### **Parentesco, pureza platónica, trasgresión y poder**

En nuestra comunidad se han entrelazado en proporciones todavía enigmáticas, formas simbólicas en la que conviven viejas relaciones de parentesco con modernas relaciones clasistas; formas jerárquicas de sociedades de castas con formas capitalistas de explotación económica; antiguas formas de representación patrimonial del poder político con formas de despotismo ilustrado moderno; viejas formas de dependencia servil y hostilidad plebeya hacia los poderes señoriales con nuevas formas de dependencia asalariada y hostilidad laboral al capitalismo; representaciones naturales organicistas con modernos naturalismos mecanicistas; ritualismos religiosos organizados en torno a panteones locales con ritos judeocristianos organizados en torno a un panteón universalista. De ahí la dificultad de interpretar los sentidos múltiples que encierran sus conflictos y desgarramientos.

La representación discursiva en formas de convivencia cultural heterogéneas plantea una gran complejidad de conectores culturales que no puede entenderse con la simple frase de “sincretismo” o “mestizaje”, que supondría la existencia de un código simbólico ya establecido y haría inexplicable la violenta dificultad comunicativa que sigue

frustrando de manera reiterada el entendimiento consensual de nuestra comunidad. Tampoco puede entenderse con la mera declaración de heterogeneidad de expresiones culturales divergentes<sup>27</sup>, pues ello hace inexplicable cuatro siglos de convivencia continua, que de alguna manera sugiere un cierto grado de entendimiento codificado entre sus miembros. El problema es entonces averiguar cuáles son los conectores sobre los que se construye la verosimilitud de nuestras comunicaciones discursivas, en un contexto que carece de una código unificado de comunicación.

Una pista interesante que muestra el discurso indigenista desde sus orígenes coloniales, es el recurrente tópico que asocia sexo y dinero a violencia y corrupción, así como ambos a la modernidad. Pareciera tratarse de un tópico clásico, articulado en torno a dos conectores que son tabúes hegemónicos de las sociedades no modernas en las que priman las relaciones de parentesco y las diferenciaciones jerárquicas de una sociedad de castas.

Por ejemplo, en la narrativa de Arguedas, la asociación sexo-violencia se encuentra en la memoria infantil del narrador, aunada al hecho traumático de la brutal violación que realiza su perverso hermanastro -en pleno estado ético- de una de sus amantes, quien es nada menos que su tía y esposa de su cuñado. Esta experiencia traumática no se produce entre un gamonal y una campesina pobre o sierva (abuso que no es ciertamente escandaloso en sociedades de régimen servil, en las que no funcionan los modernos tópicos igualitaristas). Ella resulta traumática para el narrador, porque dicha violencia trasgredió el sistema de parentesco. Es este mismo sistema el que es violado por las circunstancias que terminan consagrando a su hermanastro —hijo de sangre de su madrastra— en el poder local, para convertirlo abruptamente a él en “entonado”, degradándolo en la jerarquía simbólica a la condición de sirviente<sup>28</sup>.

En los conflictos que se originan dentro de un contexto discursivo que ha sacralizado las relaciones de parentesco como “naturales” e inmodificables, toda trasgresión adquiere el carácter de una “maldición autodestructiva”<sup>29</sup> al estilo de la tragedia edípica de Sófocles —que trasgredió uno de los tabúes básicos de las relaciones de parentesco— y no el de una “lucha de intereses materiales” que fluye de la narrativa clasista moderna.

---

<sup>27</sup> “...no solo la realidad, lenguaje y cultura de distintos estratos de una misma sociedad, sino dos universos diferenciados y contradictorios: el indígena y el occidentalizado [...] disloque de dos cosmovisiones con racionalidades no compatibles [...] entre uno y otro universo la relación es de violencia...”. Cf. Cornejo Polar, A. *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*. Caracas, UCV, 1982, p. 29.

<sup>28</sup> Cit. por Vargas Llosa, en *Op. cit.* p. 88.

<sup>29</sup> Ibid.

Es la misma trasgresión que lleva a Guamán Poma a manifestar un desprecio racista y aristocrático contra los “mesticillos”, por “desleales con sus tíos” y, a reclamar su “expulsión a Chile”<sup>30</sup>. Es el mismo tipo de trasgresión que conduce al indigenista José Ángel Escalante (1883-1965), diputado leguista por Acomayo, a atacar la asociación que hace Mariátegui entre indigenismo y socialismo moderno (transformando discursivamente el “problema del indio” en un problema puramente social de la “propiedad de la tierra”), que en su perspectiva, plebeyiza o bastardiza la pureza simbólica de las jerarquías y distinciones de las relaciones de parentesco: “todos los hibridismos y todos los mestizajes –dice– han maculado la contextura racial del Perú”. Contra dicha pretensión, Escalante constata: “al mestizo, al cuarterón, al chino-cholo, al mulato, a todas las variedades de injertos... las demás razas claudicantes y degeneradas encontraron ambiente hospitalario tan solo en la costa, nunca en la serranía hermética, impropicia a *toda bastardía* y a toda contaminación”<sup>31</sup>.

El mismo tipo de transgresión es condenado desde una perspectiva hispanista por el mariscal J. M. de la Riva-Agüero, primer Presidente del Perú republicano, cuando en sus 28 causas de la independencia en 1809, acusaba nada menos que a los militares españoles porque “van multiplicando la especie americana más temible, la de los mestizos”<sup>32</sup>.

La búsqueda de la “pureza moral” y “étnica” asociada al papel corrupto y violento del sexo y el dinero —principales generalizadores simbólicos del proceso de individuación moderno— es en realidad una amenaza a los tabúes impuestos por una forma de vida social cuya jerarquía se encuentra articulada en función de relaciones de consanguinidad. Como bien señala Marx, el prestigio del dinero como “símbolo de valor”, es uno de los principales “disolventes” del régimen aristocrático y punto de partida del plebeyo mundo moderno, para que las diferencias y jerarquías pasen a ser exclusivamente cuantificadas por el dinero<sup>33</sup>. Una sociedad, en la que según Guamán Poma: *cualquier mitayo es cacique*.

---

<sup>30</sup> “...Ahora, un mitayo tiene título, el mundo está perdido (...) Sacra Católica Real Majestad, es muy gran servicio de Dios nuestro Señor y de nuestra Majestad y aumento de los indios de este Reino que no estén ningún español, mestizo, cholo, mulato, zambaigo, casta de ellos, sino fuera casta de indio, que a todos los eche, a chicos, grandes, casados, llevando sus mujeres, les eche a las ciudades, villas, por donde pasaren, no estén un día en los tambos de estos reinos, y si no fuere, le envíe a su costa, con alguaciles que le lleve a las dichas ciudades, o que sean desterrados a Chile, y así le dejen vivir y multiplicar a los indios libremente, porque no se sirve vuestra majestad de los mestizos, sino ruidos y pleitos, mentiras, hurtos, enemigos de sus tíos; y mucho más de los mestizos sacerdotes (...) ¿que hacía aquella casta? Ha de saber vuestra Majestad que también hay muchos padres y su multiplico en este reino es lo propio, y así hay tantos mesticillos”. Cf. Guamán Poma, F. *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. México-Lima, FCE, 1993, t. II, pp. 806, 808, 809.

<sup>31</sup> “Nosotros, los indios...”, en *La prensa*, Lima, 3 de febrero de 1927. Cit. por Vargas Llosa, *Ibid.*, p. 61.

<sup>32</sup> Cit., por Vargas Llosa, *La utopía arcaica...*, p. 208.

<sup>33</sup> Marx, K. *Pre-capitalist economic formations*. USA, International Publishers, 1966, pp. 108-110.

## El mundo representado como un inmenso organismo vivo

Otra característica interesante de la verosimilitud de la narrativa indigenista, reside en el modo como integra el mundo natural y social, de manera opuesta a la rígida separación simbólica impuesta por la cultura científica moderna entre estos dos reinos: la naturaleza cosificada y regida por la necesidad y la sociedad humana regida por la libertad moral de sus individuos. El dualismo filosófico moderno fue consagrado por Descartes en su doctrina de las dos sustancias (*res extensa* y *res pensante*) y por Galileo, en su doctrina de las “dos verdades” (de *fide* y demostrativas), ejemplificada en su famosa sentencia: “la Religión, nos enseña *cómo se va al cielo*, la Física solamente *cómo va el cielo*”.

La narrativa indigenista construye por el contrario una cosmovisión unificada, donde naturaleza y sociedad son vistas como un inmenso organismo vivo, cuyas partes no son descritas como un simple agregado aleatorio de cosas simples (átomos) que da lugar a un mundo contingente, sino como una entidad compleja (órganos) articulada de una manera funcional. Se trata de una narración intencional cualitativa profundamente hostil a la narrativa extensional cuantitativa de la ciencia mecanicista moderna fundada por Galileo, Descartes y Newton.

Como bien señala Vargas Llosa, en la narrativa indigenista “...las rocas y los pedruscos participan de la animación profunda de las cosas y tienen actividad e historia, igual que el hombre”<sup>34</sup>. En ella “no existen pues fronteras entre lo humano y la naturaleza”<sup>35</sup>. Precisamente este es uno de sus argumentos centrales para descalificar la narrativa indigenista arguediana como una ficción propia de una cultura rural arcaica: “Este mundo violento y ceremonioso, musical y encantado, de montañas que lavan pecados y dibujan los arabescos de los danzantes, de árboles sensitivos y vacas sentimentales, de hombres lobo de corazón de piedra, *no es una crónica* de la realidad peruana”<sup>36</sup>. Esta tesis supone, por supuesto, que el relato atomista y mecanicista no es una ficción igualmente conceptual que el relato organicista.

No obstante, resulta poco verosímil atribuir el origen de la característica organicista del discurso indigenista a un pensamiento mágico-campesino. El discurso indigenista se instituyó históricamente como discurso clásico, en el período de estabilización colonial (como el propio Vargas Llosa acepta), en el contexto de la llamada “extirpación de la idolatría”. Dicho proceso, fue promovido por el clero católico (particularmente por los jesuitas que administraban los colegios de caciques) cuando intentaba romper el control

---

<sup>34</sup> Vargas Llosa, M. *Op. cit.* p. 102.

<sup>35</sup> *Ibid.* P. 101.

<sup>36</sup> *Ibid.* P. 104.

religioso de los llamados “señores naturales” (caciques), a los que precisamente acusaban de apelar a la magia o brujería<sup>37</sup>. Técnicamente hablando, resulta por lo menos inexacto, adscribir este discurso teológico renacentista a una cultura rural.

Más difícil es aún sostener esta caracterización para la narrativa indigenista republicana del siglo XIX (González Prada o Clorinda Matto de Turner), que el propio Vargas Llosa remite a fuentes ideológicas del discurso positivista del naturalismo francés y posiblemente también al romanticismo alemán de inicios del siglo XIX, difíciles de caracterizar como pensamiento “rural y arcaico”.

No muy distinto sería el caso de la narrativa indigenista de la primera mitad del siglo XX, vinculada a Mariátegui, Valcárcel o Uriel García, más próximos al vitalismo francés de corte espiritualista que a una suerte de cultura campesina arcaica. Finalmente, el indigenismo arguediano de corte culturalista es vinculado por el propio Vargas Llosa a la influencia de la antropología norteamericana de la década de 1950.

Resulta entonces más verosímil, encontrar los orígenes de la lectura organicista en sus inicios coloniales, como proveniente de la literatura científica renacentista de la llamada “segunda escolástica”. Esta fue promovida por los jesuitas, a partir de la contrarreforma católica iniciada en el Concilio de Trento (1542-1562). Desde el Colegio Romano los jesuitas intervinieron con una versión propia en el debate renacentista y barroco de la revolución científica de los siglos XVI y XVII, como los grandes adversarios del mecanicismo de Galileo y Newton.

El Colegio Romano organizó las llamadas “redes jesuíticas” de información que difundieron mundialmente lo que podríamos denominar como la versión católica moderna de la realidad natural y social, tratando de empatar la filosofía y teología tradicionales con las nuevas propuestas científicas modernas. Mucha de la información empírica de la ciencia organicista de la naturaleza provenía de los testimonios que los misioneros científicos jesuitas enviaban regularmente a Roma. Son particularmente famosos los de los jesuitas Martín Martini, *Atlante Chino*; de Baltasar d’Anglada, misionero en el Tíbet y del padre José de Acosta desde el Perú<sup>38</sup>. El propio cronista indígena Guamán Poma registra numerosas evidencias de esta influencia jesuita<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Sobre el contexto simbólico de este debate, véase mi “El debate filosófico en la constitución de las identidades en el Perú (Siglos XVI-XVII)”, en Francisco Colom González (ed.), *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*. (2 vols.), Madrid-Frankfurt, Editorial Iberoamericana-Vervuert, 2005.

<sup>38</sup> Cf. Sequeiros, L. “El padre José de Acosta (1540-1600): misionero, naturalista y antropólogo en América hispana”. *Proyección*, XLVII, Granada, 2000, pp. 63-74. Véase también “El Geocosmos teológico de Athanasius Kircher (1601-1680)”. *Proyección*, Granada, XLVII, 199, 2000, pp. 281-300. Igualmente “Athanasius Kircher (1601-1680), el geólogo que creía que la Tierra estaba viva”. *ACMIPA*, Córdoba, 43, 2001, pp. 22-23.

<sup>39</sup> Basta ver los términos elogiosos con que se refiere a los jesuitas: “Después que ha entrado esta orden en este reino, ha entrado el Dios del cielo en el mundo de este reino” [fol. 636] y en particular al Padre Acosta, de quien afirma haber leído su *De Procuranda*



La interpretación *organicista* no era de raigambre exclusivamente moderna ni tampoco ortodoxamente aristotélico-tomista, sino de raíz neoplatónica y sólo en algunos aspectos aristotélica. Estimulados por el descubrimiento de la circulación de la sangre por Harvey (1628), la idea central de esta concepción era que la Tierra constituía un vasto organismo vivo (el Macrocosmos) con una osamenta pétrea formada por las cordilleras montañosas, un núcleo central de fuego y grandes cavidades subterráneas por las que circula el fuego (los *pirofilacios*), otras por las que fluye el agua (los *hidrofilacios*), y otras por las que el viento sopla (los *aerofilacios*). En estos textos es muy difícil separar los elementos teológicos de los experimentales modernos, pues hay una gran concordancia entre ambos<sup>40</sup>.

La cosmología platónica resaltaba el papel central del Sol y del fuego, junto con los pitagóricos, los estoicos y una tradición médica que también lo consideraba principio de vida y fuerza natural original. El fuego interior de la Tierra generador de vida y de calor era un correlato del heliocentrismo cósmico iniciado por Copérnico.

En el contexto del nacimiento de la ciencia moderna, se podría decir que el organicismo ocupó una posición intermedia entre el mecanicismo y el vitalismo mágico. Esta tesis estuvo presente en pensadores fundamentales del Renacimiento como Giordano Bruno (1548-1600) y volverá a reaparecer como movimiento antiilustrado en la “*Naturphilosophische*” de los médicos y filósofos románticos alemanes de inicios del siglo XIX y, nuevamente a fines del mismo siglo, en los médicos y filósofos vitalistas franceses como Claude Bernard (1813-1893) y H. Bergson (1859-1941).

En la tradición organicista, el científico explica el universo material sirviéndose de analogías tomadas del mundo que hoy llamamos biológico. El lenguaje que utiliza tuvo posiblemente su origen en la observación del cambio por crecimiento y decadencia en diversos fenómenos naturales estudiados a partir de la química orgánica, según ellos, inexplicables desde un punto de vista estrictamente mecanicista.

Este paradigma fue dominante en las universidades europeas durante el período de 1500-1650. Entre sus precursores había científicos como Johannes Kepler (1571-1630), Paracelso (1493-1541) y Johann Baptista van Helmont (1578-1644). Es pues un craso error identificar el neoplatonismo del siglo XVII con el pensamiento mágico arcaico. Los

---

*Indorum salute* [fols. 1078-1080]. En *Nueva crónica y...*, *Op.cit.* vol. II. Abunda a favor de nuestra opinión, entre otras cosas, la observación hecha por Franklin Pease en el Prólogo de la edición citada, según la cual, en la mirada que Guamán Poma realiza de la naturaleza “la imagen del mundo consistía en una geografía sagrada”. *Op. cit.* p.XXV.

<sup>40</sup> Cf. Capel, H. “Organicismo, fuego interior y terremotos en la ciencia española del siglo XVIII”. Cuadernos Geo, Barcelona, *Crítica*, Nº 27/28, 1980, pp. 1-94. Véase del mismo autor *La Física Sagrada. Creencias religiosas y teorías científicas en los orígenes de la geomorfología española*. Serbal, Barcelona, 1985, 223 pp.

finales del siglo XVII coinciden con el inicio del declive del mismo, en su pugna con la visión mecanicista. Pero la victoria mecanicista tampoco fue total y solo llegó a los límites de la química inorgánica, replegándose la tradición organicista a las ciencias biológicas.

Esta tradición tuvo su origen remoto en los supuestos escritos herméticos (atribuidos a Hermes Trismegisto) del siglo II antes de Cristo. El movimiento místico y filosófico conocido como *neoplatonismo* fue fundado por Plotino (205-270) y Proclo (412-485 d.C.), luego continuado por Porfirio (232-303). Las ideas neoplatónicas se desarrollaron también durante la Edad Media a través de Boecio (siglo VI) y sobre todo de San Agustín (354-430 dC). De aquí se derivaron dos líneas, una de ellas lleva a la contemplación de mundos inteligibles fuera de la realidad física.

La segunda línea, ligada a la interpretación cristiana del *Timeo*, es la que llevó a la contemplación del mundo físico producido por el plan creador de Dios. El descubrimiento del Nuevo Mundo condujo a una reconsideración de los viejos sistemas de comprensión heredados de la tradición aristotélico-tomista, pues sus descripciones de los elementos naturales simples y mixtos no correspondían con sus recientes observaciones del mundo americano, visto desde su peculiar óptica misionera. Los grandes relatos elaborados por los jesuitas José de Acosta (*Historia natural y moral de las Indias*, 1590), Bernabé Cobo (*Historia del Nuevo Mundo*, 1653), J. E. Nieremberg (*Historia naturae maxime peregrinae*, 1635), Antonio Viera (*História do Futuro*, 1650), S. De Vasconcellos (*Notícias curiosas e necessarias das cousas do Brasil*, 1668) son ejemplos paradigmáticos de esta lectura.

Ellos retomaron y reformularon la teoría del signo de San Agustín. La naturaleza aparecía como un nuevo repertorio de significados simbólicos, cuya interpretación permitiría descifrar los enigmas del *libro de la naturaleza* y el plan divino de la historia humana, incomprensibles para el tomismo tradicional y el mecanicismo moderno. Se trataba de elaborar un proyecto para refundar la Filosofía Natural Moderna sobre bases diferentes al mecanicismo galileano, que separaba completamente al hombre de la naturaleza y también del protestantismo que separaba fe y saber. Había que recomponer la fragmentación a la que se había llevado la comprensión del mundo por la ciencia moderna "protestante" y su filosofía nominalista, que rechazaban toda Teología Natural. Desde un punto de vista organicista, la naturaleza podría iluminar el plan de Dios y develar el ocultamiento (efecto de la misma fragmentación del saber) del carácter providencial de la historia humana, en un solo sistema orgánicamente unificado. América se convirtió por ello a sus ojos en un espacio privilegiado, en un laboratorio natural similar

al jardín edénico, para apreciar la unidad cristiana del mundo, fragmentada por la reforma protestante.

Para el neoplatonismo la materia no era sólo una sustancia inerte —como para los mecanicistas— sino un vínculo con el mundo del espíritu y ello lo llevó a jugar un papel decisivo en el surgimiento de la modernidad frente a las evidentes carencias de la filosofía mecanicista, particularmente en las ciencias biológicas, sociales y humanas. Causó gran impacto en el mundo intelectual del siglo XVI como puede observarse en la *Utopía* de Tomás Moro (1516), en la obra de Pico de la Mirándola (1463-1494) y en los escritos de Copérnico y Kepler.

La filosofía neoplatónica tuvo una gran influencia en el mundo hispánico desde el Renacimiento. Autores como León Hebreo<sup>41</sup> o Juan de Valdés (1500-1541) se insertan en esta tradición. El primero marcó una decisiva influencia neoplatónica en la construcción narrativa del mundo andino de Garcilaso de la Vega, ampliamente mostrada por los ya clásicos trabajos de José Durand<sup>42</sup> y Mariano Iberico<sup>43</sup>. Por otro lado, la idea —de gran fuerza simbólica en esta tradición— de la circulación de la sangre, ya estaba en el español Miguel Servet (1511-1553), mucho antes que la publicación del libro de William Harvey<sup>44</sup>. Son igualmente documentadas las influencias del líder de los científicos jesuitas Atanasio Kircher (1602-1680) sobre los filósofos, teólogos y naturalistas hispanos<sup>45</sup>. Durante el siglo XVII, la línea platonizante y hermético-alquímica está presente en *El arte de los metales* (1640) de Alonso Barba, escrito en Potosí. Esta línea neoplatónica fue predominante en casi todas las grandes obras de los naturalistas jesuitas.

Más aún, soy de la opinión, de que en alguna medida, la influencia del organicismo en nuestra comunidad se extiende no sólo al discurso indigenista, sino también a los discursos de sus opositores hispanistas, cosmopolitas, modernistas u “occidentalistas” en pleno siglo XX, como Riva-Agüero, Víctor Andrés Belaúnde e incluso el mismo Basadre, entre otros<sup>46</sup>. Al parecer, se trataría de una matriz de lectura compartida de nuestra tradición discursiva nacional —muy poco estudiada hasta el presente— que puede darnos

---

<sup>41</sup> León Hebreo (Yehuda Abrabanel) nació en Lisboa en una fecha desconocida. Fue un extraordinario intérprete del neoplatonismo renacentista. Renovó la erótica de Platón buscando armonizarla con otras tradiciones: el realismo peripatético, la teología y la mística judaicas. En 1535, cuando seguramente ya había muerto, se publicó en Roma su obra maestra, en italiano florentino: *Diálogos de Amor*.

<sup>42</sup> Durand, J. *El Inca Gracilazo de América*. Lima, BNP, 1988, véase cap. II, “Garcilaso el Inca, platónico”, pp. 22-30.

<sup>43</sup> Iberico, M. “Discurso sobre el Inca Garcilaso de la Vega”. *Revista Histórica*, Cusco, 1939, N° 73.

<sup>44</sup> Su obra *Exercitatio Anatomica de Motu Cordis et Sanguinis in Animalibus* (Ensayo anatómico sobre el movimiento del corazón y la sangre en los animales) fue publicada en 1628.

<sup>45</sup> Particularmente de su obra más importante KIRCHER, A. *Athanasii Kircheri e Soc. Iesu. Mundus Subterraneus, in XII Libris digestus; quo Divinum Subterrestris Mundi Opificium, mira Ergasteriorum Naturae in eo distributio, verbo pantamorfon Protei Regnum, Universae denique Naturae Majestas et divitiae summa rerum varietate exponuntur*. Amsterdam, Apud Joannem Janssonium et Elizeum Weyestraten, 2 vol., 1665, 346 y 487 pp.

<sup>46</sup> Cf. Ballón, J. C. “Perú: problema y posibilidad. Basadre setenta años después”. *Libros & Artes. Revista de cultura de la Biblioteca Nacional del Perú*, Lima, mayo/2002, N° 1, pp. 6-10.

pistas interesantes sobre las fuentes de verosimilitud y socialización del discurso en nuestra comunidad.

### **Entre la reminiscencia platónica y homérica**

Flores-Galindo ha observado con agudeza otra característica peculiar de nuestra “utopía andina”. A diferencia de las utopías clásicas europeas, donde “por definición, utopía es lo que no tiene lugar ni en el espacio ni en el tiempo”, para Flores Galindo, “en los Andes, la imaginación colectiva terminó ubicando la sociedad ideal [...] en la etapa histórica anterior a la llegada de los europeos”<sup>47</sup>, esto es, en el pasado.

En nuestra comunidad, dichas construcciones discursivas utópicas no parecen ubicarse dentro de la clase discursiva en la que Nietzsche colocó el “mito moderno burgués del futuro”, ni tampoco dentro de la clase discursiva del clásico mito platónico que trasciende el mundo fáctico sensible al *topos* intemporal. La mitología andina parece más familiar a la añoranza idealizada de una “edad heroica” de tipo histórico, al modo homérico.

A la anterior podríamos añadir otra peculiaridad narrativa. Que no obstante compartir con el mito platónico el procedimiento fundamental de la “reminiscencia”, en la narrativa andina la memoria no actúa sobre una base *conceptualista* como la que caracteriza la tradición cultural europea registrada desde Platón y Aristóteles. Su “mundo verdadero” tampoco se ubica en el “mundo de las ideas claras y distintas” del discurso cartesiano moderno, sino en un mundo construido sobre una peculiar estética de la sensualidad. Sería algo así como “un platonismo invertido”.

Una tercera peculiaridad de la narrativa indigenista es que descansa la objetividad de la memoria en una impersonal o colectiva “alma del mundo” que, por el carácter *naturalista* ya señalado, no funciona de manera análoga a la reminiscencia del alma inmaterial platónica, ni tampoco en la forma voluntarista del “alma colectiva del pueblo” de los románticos alemanes de inicios del siglo XIX, ni en el racionalista “espíritu de un pueblo o una época”, del idealismo histórico hegeliano. En resumen, su verosimilitud cultural no descansa en la objetividad de la “historia de la idea”.

En cuarto lugar, si bien el naturalismo del relato indigenista asocia su discurso a una sensibilidad étnica y racial, su argumento no descansa en entidades físicas que se determinan por la experiencia sensible individual. Como bien señala Uriel García, “el indio no es un grupo étnico sino una entidad moral”. El propio Vargas Llosa observa que en la

---

<sup>47</sup> Flores Galindo, A. *Op. cit.* p.361.

narrativa arguediana, los sujetos colectivos (indios, comuneros, mistis, mestizos) son agrupados por sus sensibilidades estéticas (y no estadísticas): “hacer música es una operación mágica a través de la cual se aprehende y comunica *el alma de la vida material*”<sup>48</sup>.

La narrativa arguediana, es posiblemente la que mejor muestra cómo se construye la verosimilitud del discurso indigenista. Cada grupo social es delineado por una lengua autosuficiente y cerrada que posee un léxico articulado por una escritura fonética que posee una musicalidad de características locales, una suerte de versión “sonora” del mito bíblico de la torre de Babel. Unos parecen hablar un castellano perfectamente castizo, otros, un castellano amestizado con vocablos de aparente origen quechua, castellanizaciones de quechuismos o viceversa, cuyo resultante hace irreconocibles las supuestas “lenguas madres”.

Sus sonidos no se articulan para correlacionar signos con estados de cosas, esto es, no tienen una pretensión semántica “descriptiva” en el sentido moderno del término. De ahí la irritación que le causa a Vargas Llosa el relato de *Los ríos profundos*, en el que el narrador (Ernesto) está “más atento a los recuerdos que a las cosas externas”<sup>49</sup>. De hecho, no son lenguas construidas sobre la base de transcripciones lexicográficas o registros sociolingüísticos del habla viva disponible. Son lenguas ficticias que sólo existen en el relato y que solo sirven para identificar, articular y armonizar a cada grupo emisor por su sonoridad. Como bien dice Vargas Llosa, son como las voces del coro del teatro clásico.

La sonoridad de sus fonemas está semánticamente asociada no a construcciones conceptuales que remiten a representaciones de estados de cosas, como en las lenguas modernas, sino a expresiones de una sensibilidad moral y estética que remite al grupo emisor, delineado por sus danzas y músicas regionales. Se les podría caracterizar como *Lengua de danzantes*<sup>50</sup>.

Al instalar el discurso en el terreno de la sensibilidad, gana inmensamente en verosimilitud estética y disminuye el tono añorante y pasatista del indigenismo tradicional dándole una sensación de inmediatez y actualidad, pero pierde la capacidad dialógica del discurso conceptual, pues no se apoya en conceptos sino en una sensibilidad previa de carácter colectivo y no individual. De ahí el impacto irritante que tienen para él los “tránsfugas” o “aculturados” (“mestizo leídos”) pues —como los herejes y traidores de las

---

<sup>48</sup> Vargas Llosa, *Op. cit.* p. 101.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 181

<sup>50</sup> Título que lleva un poemario de Miguel Ángel Huamán. Lima, Sur de Lima, 1992.

comunidades religiosas— destruyen la armonía ceremonial y el aura sagrada de estas sensibilidades colectivas. Cualquier intento de liberar las sensibilidades individuales (debido al papel “perverso” del sexo y el dinero) sólo puede originar la pérdida de la pureza ética y la armonía estética del sujeto colectivo.

La sensibilidad a la que apela el discurso indigenista para validar la construcción imaginaria de las identidades orgánicas con las que pretende “describir” el mundo andino, no es una sensibilidad profana sino *sagrada*. “Embruja” con su estética moralista la sensibilidad del receptor del discurso, le recuerda de manera previa al argumento conceptual su pertenencia inapelable al grupo y lo anula como interlocutor individual válido. Se trata de un “mundo verdadero” instalado no en categorías conceptuales platónicas sino en el terreno previo de su propia sensibilidad, pero una sensibilidad que escapa por completo al ámbito profano de su manejo individual. Tal es el “Perú profundo” o “Perú verdadero” en el que nos instala el discurso indigenista.

Es una estética que hace imposible “replicar” —como airadamente reclama Vargas Llosa— que se trata de una mera “ficción literaria”, pues remite a una sensibilidad anterior a la palabra, una reminiscencia previa a cualquier concepto. Un *a priori* estético y ético, cuyo rechazo por el individuo “aculturado” tiene un carácter de trasgresión herética que amenaza con desarraigo social o con un terrible sentimiento de culpa en el individuo. Tal es la fuente coercitiva de su verosimilitud.

### **El giro arguediano**

José María Arguedas, constituye posiblemente el intento narrativo más exitoso y elaborado de la larga historia del discurso indigenista por convertirse en un relato verosímil y consensual de nuestra comunidad desde los escritos iniciales del siglo XVII de Acosta, Guamán Poma y Garcilaso hasta, *Ruta cultural del Perú* de Valcárcel (1945). El giro fundamental estaría dado por los cambios profundos que introduce Arguedas en su estrategia discursiva con el objeto de superar la marginalidad histórica del indigenismo tradicional y convertirlo en un metarrelato de unificación nacional “a la mexicana”.

Percibo tres cambios decisivos. En primer lugar, la incorporación a su narrativa de instrumentos de la metodología analítica de recopilación de información y evaluación de datos de la antropología académica norteamericana de mediados del siglo XX, que él seguramente asimiló cuando ingresó a mediados de la década de los 40 al Instituto de Etnología de San Marcos. Sus estudios etnológicos y folclóricos le proporcionaron uno de los más formidables archivos sobre los aires de familia de las sensibilidades estéticas

existentes en el mundo rural y en los migrantes ciudadanos ubicados en los márgenes de la cultura cosmopolita oficial. ¿Qué permitía reagrupar a las heterogéneas comunidades de migrantes perdidos y dispersos en las grandes ciudades? Los coliseos ciudadanos donde se concentraban miles de provincianos para cantar, tocar y bailar al margen de la cultura oficial, le proporcionaron la clave. Este registro inicial, preservará también la sensación de desarraigo y marginalidad del narrador indigenista, no importa cuán exitoso sea su trabajo intelectual o cuán reconocido sea individualmente por el mundo oficial, como lo fue Arguedas.

En segundo lugar, introdujo un cambio radical de las viejas dicotomías discursivas que transferían a la representación de nuestra sociedad la imagen dualista de una oposición étnica y cultural entre dos fuerzas monolíticas e irreconciliables, análoga a las “dos repúblicas” de Guamán Poma, con la que se continuó el relato clerical de la “leyenda negra” sobre la conquista española.

La dicotomía que rige el relato indigenista resultaba cada vez menos persuasiva como “descripción” de la sociedad peruana, cuya creciente heterogeneidad e inestabilidad grupal no solo mostraba un carácter simplista sino también un papel discriminador que bloqueaba la necesaria capacidad persuasiva que requería su propia hegemonía. Con la lectura de los registros antropológicos sobre los crecientes procesos de migración, de expansión de los medios de comunicación y comercio, que desbordaban los estrechos límites de la consanguinidad del mundo aldeano, así como la expansión de la educación pública moderna; la idílica población indígena “pura” del relato indigenista, en torno a la cual pretendía articular la identidad nacional, resultaba una minoría nacional, en términos de la lectura estadística moderna.

La demolición arguediana de la imagen monolítica y estereotipada del mundo andino, que hasta entonces caracterizó a la narrativa indigenista, convierte al mundo andino en un conglomerado heterogéneo. El texto antropológico de Arguedas “Puquio, una cultura en proceso de cambio”<sup>51</sup> es paradigmático de este giro. Como correctamente subraya Vargas Llosa, las antiguas polaridades étnico-culturales, que suponían el carácter monolítico del mundo andino, han sido corroídas por la alarmante emergencia de un tercer grupo entre mistis e indios. Los antes marginales mestizos o “cholos leídos” o “aculturados” modernizadores de *Yawar fiesta* (1941) parecen ahora triunfar en toda la línea en el relato antropológico<sup>52</sup>. Ello se asocia a un creciente abismo generacional por el

---

<sup>51</sup> *Revista del Museo Nacional*. Lima, vol. XXV, 1956, pp. 184-232.

<sup>52</sup> Vargas Llosa, M. *Op. cit.* p. 161.

cual los jóvenes andinos “olvidan” de manera creciente sus antiguas tradiciones rituales. Sobre este olvido es que su relato ejercerá la reminiscencia, pero no al modo conceptualista platónico sino a la inversa, restaurando la “sensibilidad perdida”.

De aquí fluye el tercer cambio que introduce la estrategia discursiva arguediana. Para que la reminiscencia no sea un mero recuerdo conceptual y añorante del pasado (cada vez menos verosímil a la sensualidad actual que generan los procesos de modernización social en la juventud andina como lo mostraban los numerosos registros antropológicos), había que instalar la utopía, no en el pasado, como hasta entonces se venía haciendo y como caracteriza Flores-Galindo en su recuento histórico, sino en el presente sensible. Ello confronta a la narrativa indigenista con el reto impensable hasta entonces, de instalar la ficción monolítica en un presente que se multiplica en grupos endiabladamente heterogéneos. Creo que Vargas Llosa percibe este giro de manera invertida y ve la heterogeneidad como la fuente del fracaso del relato arguediano.

El problema a resolver consistía en construir el discurso de la reminiscencia sobre una sensibilidad que unifique y a diferencia de la sensibilidad individualista moderna no represente un papel disgregador. En este mar de paradojas, la investigación etnológica y folclórica le permitió establecer los aires de familia existentes en la sensibilidad estética y ética de las heterogéneas comunidades andinas dispersas y mezcladas a lo largo del territorio nacional.

En el contexto de una cultura oral y ágrafa, Arguedas encontró en la música el sustrato sensible de la memoria andina y en la danza, el articulador ritual que debe restablecer la armonía amenazada por la desintegración de las identidades grupales. La clave residía en el hecho de que la sensibilidad musical folclórica no descansaba en una sensibilidad individual.

Para Arguedas la música folklórica tiene un asiento telúrico en la armonía del paisaje geográfico con nuestra experiencia infantil. Su capacidad de conmover la sensibilidad humana es siempre regional o local y estimula las fibras más íntimas de la memoria colectiva local o regional. Ello se muestra en los numerosos estudios que realizan sobre los conciertos folclóricos que congregan a miles de migrantes provincianos en los coliseos limeños. Es una suerte de simbolismo instalado en el subconsciente colectivo (que vamos a denominar simbolismo sensible) anterior al simbolismo conceptual instalado en la conciencia adulta, que será el punto de entrada de la reminiscencia arguediana para reestablecer las identidades locales frente a la fragmentación de la conciencia y el olvido



de la identidad colectiva por acción de la sensibilidad individualista moderna dominada por el sexo y el dinero.

Este punto ya había sido localizado e ilustrado por Arguedas tangencialmente en la novela *El sexto*: "... el enloquecido Clavel, una ruina humana ya a causa del tráfico sexual a que lo tiene sometido Puñalada, hecha a cantar y lo hace mezclando letras y ritmos de huaynos, rumbas y tangos. Esta patética mezcolanza aparece como el *climax* de su decadencia, como el emblema de la disolución de su ser. La escena entristece hondamente a Gabriel y a Camac, quien comenta: 'Ya no tiene cabeza, no puede recordar ni sus cantos'<sup>53</sup>. Esta apelación discursiva es la clave que dará al relato arguediano una actualidad y verosimilitud sensorial aparentemente descriptiva.

A pesar de que los grandes cambios realizados por Arguedas en la estrategia discursiva indigenista lograron un gran éxito persuasivo en el terreno de la estética del relato, no lograron, en la intención comunicativa desarrollada en su esfera pragmática, alcanzar un consenso capaz de admitirlo como un retrato fidedigno con el que se sientan identificados las mayorías nacionales. Esto es así, en la medida que preservó ciertos tópicos fundamentales del indigenismo, referidos a su contenido discriminatorio y hostil a la heterogeneidad en torno a una pureza étnica y cultural totalmente unilateral, así como su rechazo conservador a la modernidad a la que aspiran sectores mayoritarios de nuestra población andina.

En resumen, fracasa como un relato capaz de generar un movimiento simbólico de integración social (a la mexicana), casi en los mismos términos que ha venido sistemáticamente fracasando su contraparte discursiva cosmopolita-moderna, posiblemente representada por los discursos políticos liberales o socialistas. Y es en este punto donde se instala el "balance y liquidación" de los libros de Vargas Llosa y Flores-Galindo.

### **Flores-galindo y vargas llosa: nuevo balance y liquidación**

Tanto *Buscando un inca*, como, *La utopía arcaica*, realizan el "balance" del relato indigenista desde un doble aspecto: disciplinario e ideológico. Uno como historiador profesional, y el otro como narrador profesional y constructor de una poética sumamente exitosa, movilizan de manera impecable un conjunto de finos instrumentos académicos de análisis contextual y textual.

---

<sup>53</sup> Ibid., p. 220.

Por otro lado, uno como socialista y el otro como liberal, comparten —valga el oxímoron— las antípodas clásicas en que se divide la filosofía política del mundo moderno europeo (socialismo y liberalismo) y, en dicho sentido, es común a ambos el rechazo o distancia que mantienen con respecto al pensamiento anterior al mundo moderno.

El problema se presenta cuando a Vargas Llosa le parece “paradójico” que el libro de Flores-Galindo, concebido como una “crítica de la utopía andina” termine postulando de manera inconsistente una aleación entre la “mística milenarista” y el “socialismo moderno”, al sostener que “Si la pasión se amalgama con el marxismo y su capacidad de razonamiento” la utopía *podría* tornarse realidad<sup>54</sup>.

En esta “crítica”, Vargas Llosa supone nuevamente que hay una relación especular directa entre un discurso y la realidad extralingüística (natural o psicológica), olvidando los argumentos popperianos que utilizó contra la pretensión descriptiva de la narrativa indigenista. Flores-Galindo tiene por lo menos una actitud más crítica, menos fundamentalista y más moderna de la relación entre discurso y realidad extralingüística, que parte de asumir el postulado más elemental de la lingüística contemporánea, a saber: *la arbitrariedad del signo*.

Flores-Galindo no tiene ningún problema en reconocer el carácter ficcional (utópico) de la narrativa indigenista y el carácter arcaico (milenarista) del contexto históricamente premoderno en que surgió, pero al que no se encuentra necesariamente atado como suelen pensar todos los fundamentalistas y dogmáticos. Precisamente por eso se plantea la posibilidad de preservar ciertos signos de tal discurso y transferirlos más allá de dicho contexto, para empatarlos con una racionalidad discursiva socialista en el terreno de las expectativas ideológico-políticas.

¿Acaso la modernidad no fue fundada sobre la base de trasladar una simbología clásica antiguo-europea a un discurso moderno, denominado precisamente por eso como “Renacimiento”? Sólo un dogmático fundamentalista habría condenado a Galileo por usar elementos del discurso pitagórico heredados de la antigüedad en la construcción de la ciencia moderna, o a Newton por adherir explícitamente a las doctrinas metafísicas atomistas de Leucipo y Demócrito, para sustentar su ciencia mecanicista moderna.

Esto es, realiza tal propuesta de fusión discursiva en la restringida esfera del discurso descontextualizado (utópico), entre la “mística” del milenarismo y el “racionalismo” del marxismo, al igual que los renacentistas europeos recuperaron la

---

<sup>54</sup> Ibid., pp. 291-292.

arcaica “utopía” platónica para insertarla (al modo neoplatónico) en el proyecto racionalista moderno. ¿No fue acaso Francis Bacon (1561-1626), el llamado “padre del método científico moderno”, autor de la *Nueva Atlántida* (1627) una forma de actualización del viejo mito platónico? Relato que es narrado como un viaje imaginario, que curiosamente se inicia en el Perú<sup>55</sup>.

Soy de la opinión, de que la limitación de la conjetura de Tito Flores no está en la pretensión de actualizar viejos mitos en el horizonte de las puras expectativas. La limitación de su proyecto me parece encontrarse en la errónea estimación cultural de creer que la narrativa arguediana descansa en una construcción ideológica discursiva conceptual, al igual que las antiguas utopías discursivas platónicas o aristotélicas pertenecientes a una antigua tradición cultural conceptualista como la griega, a la que de alguna manera se le podría dotar de cierta racionalidad conceptual moderna. Pero creo haber mostrado razonables indicios de que la estrategia discursiva arguediana descansa su verosimilitud narrativa en una esfera de la sensibilidad, previa a cualquier racionalidad conceptual. Peor aún, que no se trata de una sensibilidad profana subjetiva, sino de una sensibilidad sacralizada supraindividual, resultado de una estrategia discursiva fundamentalista que bloquea toda relación dialógica y no admite interlocutor individual válido. Se trata de una sensibilidad fundamentalista, familiar a la sensibilidad verificacionista con la que Vargas Llosa sostiene de manera paradójica un supuesto discurso liberal moderno.

Tal vez la estrategia sugerida por Tito tenga sentido en la esfera pragmática de la intención comunicativa, como una estrategia que implica la preservación de ciertos signos recurrentes de nuestra larga tradición discursiva, pero a condición de vaciarlos progresivamente de todo contenido fundamentalista.

Pero, para que esto sea viable, queda pendiente una muy larga y dura labor intelectual de desacralización de toda la simbología que rodea las formas de vida heredadas desde muy antiguo. Tenemos ante nuestros ojos, una inmensa y muy fina construcción multicultural, tejida durante los últimos 400 años de vida colonial y republicana –que va desde la esfera de la vida cotidiana hasta los grandes metarrelatos intelectuales– que algunos denominan despectivamente como “cultura chicha”, suponiéndola como una construcción improvisada, pero cuya magnitud y complejidad desconocemos en gran medida.

---

<sup>55</sup> En *Utopías del renacimiento*. México, FCE, 1956, pp. 195-235.

Sin un largo y paciente trabajo de desacralización cultural, los proyectos políticos de modernización de nuestra comunidad no pasarán –al igual que en el pasado– de pequeños cambios cosméticos superestructurales, en los que –parafraseando a Basadre– se cambió una y otra vez el Estado, pero “la nación siguió igual”. Una modernización política de nuestra comunidad será posible, cuando con un arduo trabajo de desacralización cultural de nuestra tradición discursiva “Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, queden rotas, las nuevas se hagan añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfume, todo lo sagrado sea profanado, y los hombres, al fin, se vean forzados a considerar *serenamente* (léase, sin fundamentalismos, JCB) sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas”<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> Marx, C. y Engels, F. *Manifiesto del partido comunista* [1848]. Pekín, Lenguas Extranjeras, 1968, p. 37.