

2007

Antonio Cornejo Polar: el ansia de la historia

Horacio Legrás

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.providence.edu/inti>

Citas recomendadas

Legrás, Horacio (Primavera-Otoño 2007) "Antonio Cornejo Polar: el ansia de la historia," *Inti: Revista de literatura hispánica*: No. 65, Article 5.

Available at: <https://digitalcommons.providence.edu/inti/vol1/iss65/5>

This Estudio is brought to you for free and open access by DigitalCommons@Providence. It has been accepted for inclusion in *Inti: Revista de literatura hispánica* by an authorized editor of DigitalCommons@Providence. For more information, please contact dps@providence.edu.

ANTONIO CORNEJO POLAR: EL ANSIA DE LA HISTORIA

Horacio Legrás
University of California, Irvine

Una sociología sin historia se parece demasiado
a la metafísica.

Cornejo Polar, *Sobre literatura y crítica
Latinoamericanas*

Alguna vez, reflexionando a la sombra de la pasión teórica de los '70s, Antonio Cornejo Polar habló de la "tan ansiada teoría literaria latinoamericana." Es tal vez irónico pensar que ahora, que este sueño ya no nos aflige, la figura de Cornejo Polar emerja como la de aquél que estuvo más cerca de establecer la forma de tal teoría. Como todo pensamiento post-colonial, esta teoría literaria latinoamericana no podía sino tomar como su objeto a la historia y sin duda no es casual que Cornejo Polar haya necesitado hacer de la dimensión histórica la piedra angular de su edificio crítico.

David Sobrevilla ha notado que el gesto fundamental de la crítica de Cornejo Polar es de carácter historiográfico. Cornejo escribe al menos tres textos que demuestran la centralidad de la dimensión histórica en su trabajo. El primero de ellos, de limitado interés en este contexto, es un texto tradicional de enciclopedia histórica, *Historia de la literatura en el Perú republicano*. Los otros dos son textos que marcan hitos fundamentales en el desarrollo de su meditación sobre el carácter disgregado y complejo de la operación cultural en los Andes: *Literatura y Sociedad en el Perú: la novela*

indigenista (1980) y *La formación de la tradición literaria en el Perú* (1989). En ninguno de estos libros, sin embargo, lo histórico llega siquiera a demandar un rol determinante. Se trata en verdad de trabajos donde la voluntad historiográfica se ve siempre interrumpida por la necesidad de teorizar la imposibilidad misma de escribir historia. La idea fundamental y novedosa de Cornejo Polar es que lo que arruina la posibilidad de la historia es la dificultad de pensar la articulación entre totalidad nacional y diferencia indígena. Por el momento baste decir que tanto *Literatura y Sociedad* como *Formación de la tradición literaria* se inscriben bajo una relación que podríamos llamar de necesidad/imposibilidad respecto al discurso histórico y que esta relación de necesidad e imposibilidad es la piedra fundamental sobre la cual Cornejo Polar construye su ejercicio crítico.

Al interrumpir la historia literaria como copia pasiva de la historia historiográfica, Cornejo repite conscientemente el gesto fundacional de José Carlos Mariátegui. *Literatura y Sociedad* se abre con una reflexión sobre la conocida visión de Mariátegui de la literatura peruana como literatura no orgánica. Cornejo Polar presenta la tesis dualista desarrollada a partir de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, como el punto de partida de su propio universo crítico. En la cita que Cornejo hace del texto de Mariátegui esta tesis se enuncia así: “El dualismo quechua-español no resuelto aun hace de la literatura nacional un caso de excepción que no es posible estudiar con el método válido para las literaturas orgánicamente nacionales, nacidas y crecidas sin la intervención de una conquista.” (*Literatura y Sociedad*, 3). Mariátegui no dice en ningún momento que hay dos literaturas en el Perú. (Cornejo le recriminará, precisamente el no considerar como literarias las producciones indígenas.) Lo único que la tesis dualista dice es que la falta de una unidad cultural nacional tiene, para el caso del Perú, un reflejo inmediato en la estructura y la función de su literatura. Esta imposibilidad se refiere – en términos no totalmente clarificados por Mariátegui – a la presencia de la cultura indígena en el Perú contemporáneo. Mariátegui acepta, por supuesto, que la unidad de toda sociedad moderna es problemática. Sin embargo, nota “En el Perú el problema de la unidad es mucho más hondo, porque no hay aquí que resolver una pluralidad de tradiciones locales o regionales sino una dualidad de raza, de lengua y de sentimiento, nacida de la invasión y conquista del Perú autóctono por una raza extranjera que no ha conseguido fusionarse con la raza indígena ni eliminarla ni absorberla.” (*7 ensayos*, 11)

Tanto Cornejo Polar como Mariátegui aceptan la naturaleza no orgánica de la literatura y la cultura peruana como un elemento dado. Pero ese acuerdo sobre el carácter dado de la problemática cultural oculta un desacuerdo de fondo en torno a cómo debe pensarse la legitimidad que implica el llamado a la unidad. Para Mariátegui la legitimación de la unidad es de carácter político. Se trata de un sistema que, aunque defectuosamente, une la totalidad social en una dimensión que es fundamentalmente sincrónica.

Para Cornejo, el problema de la unidad es una cuestión no sólo política sino también cultural que se encuentra a su vez sobre determinada por una peculiar concepción de la historia. Así, mientras para Mariátegui en los '20s, la falta de organicidad de la literatura peruana reflejaba la hegemonía defectiva e incompleta de la burguesía en la constitución de un proceso nacional, para Cornejo Polar la falta de organicidad no es un simple producto de las limitaciones de la burguesía nacional, sino también una virtud del campesinado de raíz indígena. Si aun en el naufragio de la hegemonía burguesa persiste un deseo de unidad, éste deseo no proviene de la política institucional, sino de la historia misma, del proceso histórico en el cual estamos inmersos y que nos condiciona más allá de todo voluntarismo. La historia, se lee en *La formación de la tradición literaria en el Perú*, es el “factor totalizador de la cultura peruana” (190). Ahora bien, el problema es que cuando se elige la historia (totalidad) o la estructura social como cifra y determinación última de la unidad (y ningún “truco” dialéctico puede fungir aquí como un elemento capaz de resolver la cuestión porque la unidad no es orgánica, es más contradictoria que cualquier contradicción) se producen valoraciones distintas e incluso opuestas acerca de la estructura “real” de esa unidad contradictoria. Así, aun cuando ambas aparecen embarcadas en una tarea heurística común, las ciencias sociales, y la literatura desarrollan, explica Cornejo, dos conciencias distintas y aun opuestas de la historia. En los '30s esta divergencia es ya activa. La conciencia de la historia peruana verificable en el pensamiento social (que Cornejo ejemplifica en Mariátegui, su conservador oponente Víctor Andrés Belaúnde y, finalmente en el populista Víctor Haya de la Torre) sostiene que la incorporación a la esfera de lo nacional de los sectores alienados de la sociedad peruana implica una actividad modernizadora en la cual esas culturas (elogiadas por representar un sustrato cultural único de invaluable importancia para la identidad nacional) deben renunciar a sus rasgos ancestrales. Frente a esto, la novela indigenista presenta una conciencia histórica desgarrada que mientras también alienta la modernización que traerá consigo el fin de la explotación y la dignificación de las masas indígenas, no puede tolerar sin embargo el etnocidio cultural que esta modernización implica. Mientras que para el discurso científico o ideológico la diferencia indígena es cancelable una vez que sus dificultades hayan sido apropiadamente aprehendidas – para Mariátegui el socialismo ilumina la cuestión indígena en tanto la reduce a lo económico sin considerarla en sus aspectos de “dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales”³ el discurso literario sostiene la persistencia de una estructura dualista en la vida andina que el simple voluntarismo de las ciencias sociales o de las ideologías políticas, no pueden sin más cancelar. El resultado paradójico de esta situación es que la representación literaria resulta para Cornejo más verdadera que la representación científica. El relato indigenista no puede “imaginar la historia de manera no traumática, como desgarradura

inevitable”.⁴ Al pensar esa desgarradura la literatura permanece fiel al mundo que vive, en tanto asume un “carácter representativo o reproductor de la efectivamente disgregada índole de la realidad peruana”.

Esta desavenencia entre ciencias sociales y representación literaria determina toda la interpretación de la cultura andina en su relación con la cuestión indígena. Angel Rama, quien continúa en lo esencial un análisis literario en los límites del marxismo mariáteguiano, postulará una lectura del indigenismo como un desarrollo propio de un grupo social emergente, las clases medias.⁶ Pero la explicación de Rama, quien ve en el indigenismo tan sólo una argucia política de estos sectores para avanzar sus posiciones en nombre de los más desposeídos, tiene el problema de que sólo puede pensar el desarrollo indigenista como un problema interno a la conciencia de la burguesía. Cornejo Polar, en cambio, sostiene que el indigenismo y la evolución de la conciencia nacional que se forja a partir de la meditación del carácter estructuralmente dividido de la sociedad peruana no es un asunto dirimible en los límites del pensamiento y la política hegemónica. Si la novela indigenista resulta más fiel al movimiento de la historia es porque posee una apertura a una experiencia de la diferencia que está en alguna medida ausente en los textos científicos de Mariátegui o en las exaltaciones a la integración nacional o latinoamericana de Haya de la Torre. Esa apertura le permite a la forma novelesca ser afectada, en distintos grados y de distintas maneras, por el sujeto histórico que es el centro de su preocupación. Cornejo Polar entendió este efecto de lo indígena sobre la novela como una “presión del referente” primero y como una estructura heterogénea después.

Del referente a la heterogeneidad

En *Literatura y Sociedad* Cornejo Polar introduce el término “impacto del referente” para remarcar cierto grado de agencia que los grupos indígenas adquieren en la elaboración de la novela indigenista. Cornejo piensa esa intervención como una “reacción dialéctica, difícil de precisar en términos concretos, cuyo sentido último consiste en las condiciones que exige el referente... para ser revelado” (67). Estas condiciones toman la forma de una efectiva negociación entre dos órdenes simbólicos distintos (los llamaremos el indígena y el occidental, a falta de mejores calificativos). Así Cornejo explicará “la estructura a veces caótica de la novela indigenista”, (71) por una influencia de elementos indígenas en su textualidad. Entre esos elementos el crítico peruano menciona la estrategia aditiva que subvierte la forma tradicional de la novela, los componentes líricos que juegan un rol fundamental en algunas novelas de Arguedas (como *Los ríos profundos*) y por último la transcripción de elementos míticos que imponen sobre la forma novelesca su propia lógica y sus demandas representacionales. Todos

estos elementos ponen a Cornejo en ruta hacia lo que constituirá la síntesis teórica fundamental de esta reflexión sobre la dualidad cultural, la función social de la literatura y la ineluctable presencia del mundo indígena dentro de la forma novelesca. Se trata, obviamente, del concepto de heterogeneidad.

“Heterogeneidad” es el término a través del cual Cornejo Polar intenta pensar la dualidad de la cultura peruana sin someterla a un proceso unificador. Se trata de una idea no sólo compleja sin también elusiva. En primer lugar no existe un texto al que uno pueda señalar como condensando o ofreciendo una formulación acabada de “heterogeneidad”. En algunos momentos Cornejo Polar presenta una versión sucinta y muy general de lo que entiende por el término. En *Literatura y Sociedad* por ejemplo, refiere a heterogeneidad como el proceso de “movilización de los atributos de una cultura para dar razón de otra distinta” (23). El ensayo “El indigenismo andino” publicado en San Pablo en 1994, toma un camino alternativo y tal vez significativo. No se trata ahora de definir genéricamente lo heterogéneo, sino más bien de describirlo. Allí la idea de heterogeneidad está presentada “con ánimo puramente ejemplificatorio” como una situación en la cual

las capas medias urbanas aplican sus atributos culturales (la escritura en español, las convenciones artísticas de raíz europea, etc.) y su ideología e intereses sociales (el positivismo o el marxismo, la necesidad de asumir la representación de toda la nacionalidad, etc.) para interpretar y comprender... la naturaleza de una realidad otra, la indígena, que es agraria, oral, quechua o aymara y cuyo imaginario obedece a otras racionalidades, y cuyos intereses sociales no siempre son compatibles con los del sujeto productor-receptor de indigenismo (722).

Pero en ningún lugar aparece la idea de heterogeneidad tan bien delimitada como en el conocido intercambio que Cornejo Polar tuvo con uno de sus críticos más obstinados, Roberto Paoli, en las páginas de la *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Entre todas las objeciones planteadas por Paoli (muchas de ellas discutidas por Cornejo en el mismo número de la revista) hay una que resulta especialmente relevante. Heterogeneidad, dice Paoli, es un concepto tan amplio que se puede aplicar a diferentes contextos culturales hasta el punto que acaba por vaciarse de todo valor epistemológico. ¿No es Italia un país heterogéneo? ¿No escribió Carlo Levi una literatura heterogénea? Todo el mundo y toda situación son, en algún sentido, heterogéneos. La repuesta algo irónica de Cornejo Polar es que se alegra de que un concepto nacido de las entrañas de la problemática latinoamericana sea pasible de un uso universal. La frase denuncia así el punto de vista que ve la producción intelectual latinoamericana como forzosamente atada a un conocimiento de lo particular. Y es realmente en torno a un problema de la articulación entre particularidad y universalidad que toda la polémica sobre la heterogeneidad va a girar.

Desde un punto de vista formal la objeción de Paoli parece irrefutable. Si “heterogeneidad” es un concepto crítico, carece del poder de especificación necesario para producir un conocimiento válido. Sin embargo de inmediato surge una contradicción. Si seguimos la lógica de Paoli y renunciamos al concepto de heterogeneidad, toda la complejidad de la estructuración social andina que ese concepto hace posible pensar desaparece de nuestro horizonte crítico. Italia y Perú son, desde el punto de vista de la versión de heterogeneidad de Roberto Paoli, el mismo país. Llegamos así a una situación paradójica. Por un lado el concepto de heterogeneidad no parece poder brindar un conocimiento válido, pero por el otro, su simple exclusión nos deja en un terreno de no-conocimiento. Tal vez una salida a este impasse se encuentra no tanto en la propiedad de la palabra “heterogeneidad,” como en la impropiedad de la palabra “concepto” para designarla. Si el “concepto” es en nuestra tradición aquello que niega lo particular en busca de una necesidad subyacente, lo que Cornejo Polar llama heterogeneidad está nombrando, en verdad, un elemento en los límites de la universalidad, en los límites mismos de la necesidad. Cuando Paoli dice que toda realidad es heterogénea hay un cierto aire de evidencia en su afirmación, pero ese aire de evidencia proviene de la presuposición de que todo elemento heterogéneo es en última instancia traducible y su negatividad negociable. No importa cuántas diferencias habiten el mundo, en tanto son diferencias, difieren, precisamente, de un patrón más general que las solicita y en el cual se inscriben. Su radicalización, en una crítica como la de Cornejo, es simple mistificación intelectual. Para Cornejo en cambio la heterogeneidad marca una disimetría entre realidad y conceptualidad (Cornejo la llamaría ‘una desgarradura’). Hay elementos cuya universalización permanecen innegociables para la gramática social dominante y la falla que estos elementos producen no es enteramente representable, si lo fueran estaríamos frente a una heterogeneidad del tipo promovida por Paoli: en verdad, una *diferencia*. Por su misma alienación del mundo de la necesidad (universalidad), la heterogeneidad no puede ser “dicha” y necesita más bien ser “mostrada”. De aquí el recurso al ejemplo (“Con ánimo puramente ejemplificatorio...”), ya que el ejemplo, como dice Agamben, no es ni universal ni particular, sino el espacio de una singularidad. Heterogeneidad sería entonces un concepto histórico (lo que precisamente un concepto, estrictamente hablando, nunca puede ser ya que el concepto elimina el avatar de la historia) y sin embargo, aun siendo histórico, no resultaría meramente descriptivo. Es un “concepto” (de ahora en más las comillas se harían imprescindibles) que nombra la persistencia de lo contingente, la irresoluble recalcitrancia de lo particular. El valor de heterogeneidad reside en revelar un campo de fuerzas y de tensiones allí donde la historia de la modernización nos enseñó a ver el presente como un pasado siempre ya acaecido. La palabra heterogeneidad nombraría, en suma, el momento preciso en que una pulsión universalizadora (pensada variadamente como

literatura, modernización, integración nacional, gesta del mestizaje, etc.) confronta una resistencia cuyo efecto más inmediato es revelar la historicidad, y por lo tanto el carácter ideológico, de ese universal.

Es esta problemática la que debemos trasladar al espacio mismo de lo literario. Al fracasar en “interpretar y comprender... la naturaleza de una realidad otra” lo que la literatura revela no es una debilidad que pudo haber sido superada a través de mejores técnicas narrativas o una disposición ética distinta por parte del escritor, sino el hecho de que la literatura no es un mero mecanismo formal de presentación del mundo. Su constitución histórica supone ciertas formas de subjetividad y de expresión más o menos acríticamente trasladadas de las literaturas centrales o de los centros urbanos latinoamericanos como espacios privilegiados de su difusión. Al enfrentarse a otros sujetos estas formas de la subjetividad literaria se enfrentan también a sus propios límites. Invirtiendo la frase de Cornejo Polar, podemos decir que la literatura, como el referente indígena, impone también sus propias demandas. Y la demanda de una literatura moderna no es sólo revelar lo real sino también formarlo. No es sólo escuchar al otro subordinado sino también interpelarlo para otorgarle en el mismo acto de su liberación una sujeción a un orden exterior. Podría pensarse que el concepto de “transculturación,” desarrollado por Angel Rama a partir de los escritos de Fernando Ortiz, se basa en el isomorfismo entre sujeto de la literatura (ya sea en tanto sujeto hablante o representado) y el sujeto de los procesos políticos hegemónicos en Latinoamérica, mientras que la heterogeneidad de Cornejo apunta a un notorio fracaso en los proyectos continentales de subjetivación, al menos en el ámbito de la representación literaria. ¿No se revela aquí la real procedencia de la no organicidad de la literatura peruana en Mariátegui? La literatura peruana no es orgánica porque mientras la novela habla, casi siempre y necesariamente, el lenguaje de la hegemonía, las masas indígenas cuya representación novelesca urge al intelectual, hablan una lengua ajena a esas necesidades. De aquí que Mariátegui haya estado en lo correcto al dudar del carácter literario de la producción oral indígena y Paoli esté también en lo cierto al apuntarle a Cornejo Polar que si algún día los indios escriben literatura ya no serán indios, porque lo que el discurso crítico nombra “indio” no es un simple referente en el mundo sino un límite interno a su propio sistema de inteligibilidad.

La contradicción definitiva es entre unidad y totalidad

El relato histórico tiene como función diluir las diferencias, aplacar los antagonismos y presentar una visión teleológica – de inevitabilidad – del devenir temporal. La producción de Cornejo nos confronta a la paradoja de una voluntad historizante que pone constantemente obstáculos en el progreso de ese relato. Mabel Moraña ha expresado su incomodidad con la noción de

“heterogeneidad” la cual opera como un elemento que obstaculiza antes que facilita el análisis histórico. En efecto: ¿Cómo conciliar historia y heterogeneidad, la plena legibilidad de lo acaecido con la inconmensurabilidad de un elemento casi innombrable? La historización de la heterogeneidad es el mayor obstáculo confrontado por Cornejo y vale la pena ver un poco más en detalle la evolución de su pensamiento en este punto.

Sobre literatura y crítica literaria latinoamericanas, contiene una afirmación a la vez tajante y ligeramente enigmática: “la contradicción definitiva es entre la unidad... y la totalidad” (35). Cornejo llama “unidad” a la imagen dominante y prescriptiva de una comunidad nacional que sólo refleja los intereses y valores de los sucesivos grupos dominantes. La institución literaria, como forma orgánicamente atada al destino de las burguesías nacionales, tiende a sostener y propagar esos valores. Contra esta imagen, hacia 1982, Cornejo Polar contrapone una “imagen desiderativa de la literatura peruana”, la cual “no tiene por qué seguir dependiendo de una unidad abstracta, que en el fondo sería sólo la universalización del patrón dominante (*Sobre literatura y crítica literaria latinoamericana*, 31). La unidad “realmente” existente es impugnada desde dos criterios. Primero, no es de naturaleza consensual, sino que resulta, por el contrario, producto de una dominación. Segundo, ni siquiera es real, sino abstracta.

La unidad queda cuestionada desde la totalidad. ¿Pero qué es esa totalidad a la que Cornejo atribuye tal poder de censura y cómo difiere exactamente de la unidad? La idea de totalidad está lejos de ser una idea simple en el tejido crítico de Cornejo Polar. La totalidad no designa, por caso, simplemente la pluralidad. *Pluralidad* nombra para Cornejo una forma hegemónica de habitar el mundo. De ahí que se acerque al concepto con cierto escepticismo. Por un lado, admite que el concepto de pluralidad “describe con justeza una realidad”. Pero por otro lado es una estrategia que tiende a repetir “su modelo sin lograr explicarlo” (*Formación*, 184). La pluralidad toma su lugar en este corpus crítico como elemento que permite el pasaje entre totalidad y unidad. En otras palabras, la idea de totalidad casi nunca refiere en Cornejo a una entidad históricamente verificable, sino que hay que entenderla más bien como un producto teórico de la persistencia antagónica de la pluralidad. Como escribe Cornejo, la totalidad “urge de la comprensión en términos históricos de la pluralidad” (“Las literaturas marginales,” 12). Comprender la persistencia de un fenómeno “históricamente” significa entenderlo como resistencia a su integración al terreno de la historia hegemónica, esto es, significa entenderlo como negatividad. El problema acaba por ser: ¿Cómo salvaguardar para la pluralidad un espacio en el campo antinómico de la totalidad sin dejar que su fuerza sea consumida por la potencia falsamente integrativa de la unidad? En este espacio baste anotar que a esto apunta la tardía y parcialmente fallida categoría de “totalidad contradictoria”.¹⁰

El resultado fundamental de esta operatoria de tres conceptos (unidad, totalidad, pluralidad) yace en la elaboración de una compleja concepción de la historia que no se amolda a la que predomina ni en los estudios históricos ni en los estudios literarios de su tiempo -- que es, en buena medida, todavía nuestro tiempo. "Pluralidad entendida históricamente", "unidad" y "totalidad" son todas formas que indican y de hecho ejecutan una concepción de la historicidad de las producciones culturales que tienen todavía mucho que enseñarnos. El rasgo fundamental de esta historicidad radica en su extrañamiento de una dialéctica nacional. La unidad simula esta dialéctica pero no la puede llevar adelante, precisamente, porque los elementos fundamentales que debería incorporar permanecen exteriores a ella. Fracasa doblemente: ni cancela la negatividad que se le opone, ni la subsume. Las negatividades, mientras tanto retienen la suficiente fuerza como para persistir en el cuerpo social y resultar plenamente legibles en los pliegues de su historia. A diferencia de lo que ocurre en otras áreas culturales del continente, incluso en algunas de fuerte densidad indígena como México, la historia no puede ser pensada aquí como el desarrollo de una racionalidad o de un sujeto nacional, sino más bien como la aceptación a la vez libre y condicionada de un legado. La historia que determina el presente es una historia plural, por lo cual su propia función unificadora proyecta, si ha de ser verdadera historia, un cuestionamiento de las prerrogativas de la unidad. Para dar un ejemplo concreto de este funcionamiento, puede pensarse cuánto cambió la historia de la totalidad andina con el descubrimiento del manuscrito de Guamán Poma de Ayala en Copenhague en 1905 y su posterior publicación. La única razón por la cual el descubrimiento del manuscrito de Guamán Poma puede tener un efecto tan vasto sobre la totalidad imaginable de la historia de Perú, es porque esa historia está marcada por este rasgo de sobre determinación pluralista. Podemos aventurar que un descubrimiento similar hecho en otra tradición literaria "orgánica" (como se sabe su modelo latinoamericano era para Mariátegui la Argentina) no tendría el mismo efecto de relectura sobre la totalidad de la tradición nacional. En el Río de la Plata, Guamán Poma sería lo que Rubén Darío llamó "un raro".

La crítica como praxis política

Unidad y totalidad resultan conceptos poderosos, fundamentalmente por el vacío discursivo al que apuntan: la ausencia de un uso sistemático y riguroso del concepto de "nación" en Cornejo Polar. Nación y unidad parecen tener a simple vista el mismo referente; pero no aparecen nunca, o casi nunca, correlacionadas. Más bien Cornejo parece sugerir que la nación tiene como su correlato la totalidad antes que la unidad. A caballo entre la totalidad y la unidad, la nación aparece en Cornejo Polar, tal como lo

describiera Benedict Anderson, como una “fatalidad”. Y Cornejo Polar abraza esta fatalidad porque encuentra en ella la posibilidad de convertir la crítica en praxis. Así, en *La formación de la tradición literaria en el Perú*, se lee: “Lo nacional no es, entonces, un punto de partida, algo ya resuelto por el curso de la historia, sino un proyecto y hasta una utopía” (132). La ideología de lo nacional se constituye así en un doble registro. Resulta por un lado un dato histórico marcado por sus fracasos e imposibilidades, pero simultáneamente, cuando se la entiende como totalidad y no como unidad se torna de inmediato un concepto político porque recibe su derecho a la existencia de la persistencia no cancelada de los antagonismos pasados.

De aquí que una de las soluciones que Cornejo encontrara a la imposibilidad de la historia consistiera en la posibilidad de historizar la estructura sin disolver sus aristas antagónicas en la progresión del tiempo. La fórmula más conocida bajo la cual esta estrategia aparece en sus textos es la presentación de una historia corta y otra larga de la heterogeneidad. A través de una temporalidad de cinco siglos, la unidad ha tenido distintas manifestaciones (colonización, virreinato, reducción, república oligárquica, república modernizadora) y en todas ellas se ha mostrado incapaz de contener la totalidad que la determina y sobrepasa. En mi opinión ésta es una solución fallida, irreconciliable con las demandas teóricas y descriptivas que supone el término “heterogeneidad”. La razón para esto es simple. “Heterogeneidad” no nombra sólo un impasse cultural, sino también el deseo de superarlo. La teoría de la heterogeneidad guarda una relación indisoluble con un compromiso político y más genéricamente con una dimensión utópica a la cual podemos llamar, la dimensión de la promesa. Pero en condiciones coloniales la heterogeneidad no es una aberración sino un elemento inherente al estatuto colonial. Por eso es que “heterogeneidad” no puede ser usada como arma crítica en los estudios coloniales con el mismo vigor que en la temporalidad postcolonial. Así, cuando el crítico peruano explica por qué la historia corta no logró cancelar la herencia colonial inscrita en la historia larga, escribe que “Desde 1821 hasta hoy no se ha producido un proyecto nacional suficientemente significativo y englobante, lo que – en el campo de la cultura – conlleva la inexistencia de un consenso valorativo y conductual y hasta de una racionalidad compartida” (*Formación*, 191). Descubrimos entonces que si bien la historia de la dominación que funda y crea la heterogeneidad reinante se remonta a la conquista, la historia de la utopía (la posibilidad de un mundo común e incluso, dice Cornejo, de una “racionalidad compartida”) nace en 1821, con el republicanismo independentista. La república es entonces la condición de posibilidad de la cancelación de la herencia postcolonial. Es la forma moderna de la unidad la que otorga la posibilidad de la utopía a la totalidad. Es decir, aunque la “contradicción definitiva” se da entre unidad y totalidad no podemos proceder pensando “la totalidad es buena”, “la unidad es mala” ya que es la unidad la que funda, al menos en su aspecto formal, el horizonte

de expectativas a partir del cual la totalidad persiste en su diferencia. Es en términos de la unidad que puede hablarse, como Cornejo Polar lo hace evocando a Jorge Basadre, de la “promesa de la vida peruana”. El corte republicano – verdadero problema historiográfico tanto para Mariátegui como para Cornejo Polar – es a la vez un evento que no llegó a desplegar su propio programa, pero que por otro lado se constituyó en torno a un acto (a un performativo, a una promesa) cuyas consecuencias siguen condicionando las formas actuales de habitar la cultura y la sociedad.

Al politizar la unidad, como promesa, Cornejo Polar la coloca no en la historia sedimentada, sino en la política como arte del porvenir a la vez que la entiende, acertadamente, como una posibilidad dentro mismo de la hegemonía construida a partir del relato de la democracia liberal. En *Sobre literatura y crítica latinoamericanas* se lee,

puede y debe postularse la preservación de su multiplicidad, siempre que pueda desligarse de su actual significado opresivo. Sólo desde esta perspectiva la pluralidad se convierte en plenitud. La realización de esta alternativa, que Arguedas expresó como la opción del hombre peruano de ‘vivir feliz todas las patrias’, no es ya tarea literaria: es obra política”.

La nación moderna ofrece tanto un terreno de inscripción de las frustraciones y el desaliento como promete, si media el suficiente trabajo y perseverancia, la redención de los oprimidos. Por eso la nación no es renunciable. Tácticamente es la mejor apuesta posible, el mejor terreno donde librar una batalla por la dignificación. Aunque Cornejo Polar no use la palabra, es la estructuración hegemónica de la forma estado-nación moderna la que hace de lo nacional un elemento irrenunciable en las luchas emancipatorias. Como vimos unas líneas más arriba, el fracaso de un proyecto emancipatorio aparece unido a la imposibilidad de elaborar un “consenso valorativo y conductual”, y promover una “racionalidad compartida”. Ambas fórmulas son, con obvias distancias, concepciones afines al concepto gramsciano de hegemonía, aunque notablemente afectadas por un contexto postcolonial que otorga a la palabra “racionalidad” una densidad histórica y epistemológica más difícil de negociar que la simple diferencia de “intereses” de clase en la tradición marxista. En todo caso, creo que resulta evidente que Cornejo apuesta a una alteración hegemónica de la realidad peruana en la cual, curiosamente, la idea de nación tomaría el valor de lo que Laclau llamó un significante vacío y donde la política cultural, por consiguiente, sería una batalla por precisar los contenidos y límites de ese significante. A esta historia tan lineal y sostenida le ocurrieron por lo menos dos eventos que terminarán por trastocar irrevocablemente los términos de la discusión. Uno de ellos lo constituyó la crisis de los estados-nación latinoamericanos y el progresivo debilitamiento de su capacidad para integrar y negociar los antagonismos sociales que los habitan. Es necesario recordar que uno de los

documentos sociológicos más tempranos acerca de este proceso lo constituyó el estudio de José Matos Mar sobre la crisis de legitimidad estatal y el desborde popular en el Perú.¹³ El segundo evento, interno al discurso literario mismo, fue la aparición monumental y conmovedora de la última novela de José María Arguedas en 1971, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*.

Realismo y reconocimiento. Encuentro y separación con la literatura de Arguedas

Desde muy temprano en su carrera, Cornejo Polar vio en la literatura de José María Arguedas la cifra y la clave que permitirían, eventualmente, superar la desgarradura entre unidad y la totalidad. Cornejo Polar dedica a la obra de Arguedas un libro temprano: *Los universos narrativos de José María Arguedas* (1973). Escrito unos pocos años después del suicidio del escritor peruano y de la publicación de su póstuma y excepcional novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, el texto de Cornejo Polar continúa siendo uno de los estudios más serios y abarcadores dedicados al autor de *Los Zorros*. Casi la totalidad de la producción de Arguedas es analizada en un orden cronológico que va de “Agua” y sus primeros relatos, hasta su última novela. Aunque el crítico peruano dedicó muchos otros textos al análisis de esta última obra, creo que es justo decir que lo fundamental de esa crítica se encuentra ya esbozada en este libro. Cornejo insiste en que uno de los valores fundamentales de la literatura de Arguedas consiste en proveer un conocimiento fundamental del mundo andino (un conocimiento de su fundamento y simultáneamente las bases de una nueva fundación). Recordemos que Cornejo Polar ya había expresado su opinión de que la literatura está más cerca de producir un conocimiento auténtico de la complejidad andina que unas ciencias sociales hechizadas por los mitos desarrollistas alrededor de los cuales vieron por primera vez la luz. Pero para que la literatura pueda cumplir ese rol, ella debe ser también y sobre todo, un instrumento de conocimiento. Consistente con esta premisa, Cornejo Polar interpreta toda la obra arguediana en términos de una pulsión cognoscitiva y de sus consecuencias políticas más inmediatas. Nada sorprendentemente entonces, la categoría de realismo emerge como una noción central para pensar la narrativa de Arguedas.

Es obvio que una crítica que parte de presuponer la existencia de racionalidades heterogéneas en la constitución de un mismo espacio político no puede sino encontrar problemas casi insolubles al intentar utilizar la noción de realismo cómo una brújula para navegar la realidad representada. ¿De acuerdo a qué racionalidad se narra? ¿Qué retórica domina a la hora de establecer el “efecto de realidad”? ¿Cómo se negocia un retrato “realista” de un mundo donde los valores afectivos y culturales aparecen como disímiles para los distintos grupos sociales y culturales involucrados en él?

De hecho, todo *Los Universos Narrativos* funciona como un laboratorio donde Cornejo ensaya distintas definiciones de realismo que llevan la torsión del término al punto de lo irreconocible.¹⁴

La paradoja de la imposibilidad del realismo en el más realista de los escritores (no por supuesto, porque use una técnica realista, sino porque es capaz de reproducir la naturaleza disgregada de la realidad), abre las puertas de una problemática más vasta. La literatura de Arguedas, que sería en palabras de Cornejo un elemento en la búsqueda “de una racionalidad compartida,” contribuiría a este proyecto legitimando y aun redimiendo la parte oprimida de la racionalidad andina. Por eso, una literatura heterogénea no sólo aporta un conocimiento inusitado de una región o de un tiempo histórico (a través de la constante expansión del universo representado, tal la tesis de Cornejo) sino que además demanda un reconocimiento del estrato indígena en su devenir histórico. Pero como el lector de Arguedas sabe muy bien, el componente indígena demanda ser conocido en sus propios términos y no en los términos de los discursos hegemónicos, como el literario, el antropológico, o el de una pedagogía nacional, por caso. Es decir, el conocimiento que el lector adquiere del habitante de la serranía es inseparable del reconocimiento que solicita. De ahí que, como nota agudamente Cornejo Polar, la estrategia más persistente en Arguedas sea la de promover sus héroes (ya sea una persona o una comunidad) a través de “[e]l orgullo, la capacidad de realizar tareas sorprendentes, [y] la conciencia del propio poder” (67). En Arguedas ningún triunfo resulta verdadero si no está acompañado por un reconocimiento que eleva al sujeto a una dimensión constitutiva. Los personajes de Arguedas actúan a partir una defensa tan obstinada de sus rasgos culturales específicos que su estrategia llega a sorprender al lector “progresista” de la obra. Ese lector, hay que aclarar, también opera con una teoría de la literatura que privilegia el reconocimiento como el cociente fundamental de la operación literaria. Sin embargo, el texto arguediano exige a su lector una nueva potenciación en la dialéctica del reconocimiento. El lector debe reconocer algo más, a saber, que su forma de leer, lejos de ser el acto pasivo de consumo de un mensaje, está permeado y estructurado por un orden político y social. En otras palabras, el reconocimiento de la alteridad que define al indigenismo es inseparable de una toma de conciencia acerca de cómo, en la institución literaria también, el orden del saber y el orden del poder se entretajan hasta su mutua indistinción.

Llegamos aquí al punto nodal que organiza la obstinada resistencia del texto arguediano a casi toda interpretación crítica, la de Cornejo Polar, incluida. El reconocimiento, como lo percibió Cornejo, es un elemento de afirmación comunal, pero también es, como implícitamente lo denuncia Arguedas, el nexo concreto que organiza la relación entre unidad y totalidad (entre estado y pueblo, si se quiere). El estado, representante efectivo de la unidad, dice: queremos reconocer a todos los habitantes de nuestro territorio.

Pero el argumento conlleva implícita la idea de que no se puede obtener reconocimiento estatal sin, en el mismo acto, reconocer al estado como fuente original de la relación de reconocimiento. El problema obviamente es que uno puede solamente ser reconocido en los términos que el estado fija para esta relación (por ejemplo, como ciudadano, en una ecuación en que son las instituciones estatales las que determinan las prácticas que constituyen un ideal de ciudadanía). Es dudoso que Arguedas jamás haya aceptado esta relación representacional y de reconocimiento que funda la hegemonía moderna. Puede pensarse que ya desde su primera novela, *Yawar Fiesta*, Arguedas pone en juego una radical incommensurabilidad entre las formas y prácticas que la comunidad indígena ofrece como elemento de reconocimiento y las formas que exige el estado nación para verificar la misma operación. El problema para la crítica en general y para Cornejo Polar en particular debe ser obvio a esta altura: ¿Cómo puede el crítico mantenerse simultáneamente fiel a los aspectos más intransigentes de la obra de la que toma la dirección general de su análisis y al principio hegemónico capaz de articular ese análisis en una estrategia emancipatoria más vasta?

En este punto tenemos que especificar en qué sentido la última obra de Arguedas despliega una estrategia político-estética que Cornejo encuentra no sólo difícil de entender, pero aun más radicalmente, de secundar. En ésta novela –había dicho Martín Lienhard¹⁵– la forma literaria ha sido transformada y destruida hasta lo irreconcilable. Pero mientras Lienhard admira la emancipación que esta destrucción conlleva, Cornejo Polar reflexiona sobre ella (en *Los Universos narrativos*, pero también en textos posteriores) con cierta desilusión. Durante casi veinte años las coordenadas más generales de la lectura de la novela de Arguedas, permanecen en Cornejo sustancialmente inalteradas. En “Un ensayo sobre los zorros” Cornejo insiste en colocar la novela como la culminación del largo derrotero literario de Arguedas. En consecuencia busca leer en esa novela la actualización de los presupuestos fundamentales de ese derrotero pero acaba siempre por concluir que la disgregación y el sinsentido aparecen como el coeficiente final de la operación literaria. El resultado continúa siendo el realismo, pero un realismo que separa la realidad del conocimiento, mantiene una relación incierta con los discursos de transformación existentes y aparece a menudo como la antesala a la admisión de una derrota. Un profundo pesimismo crítico le impiden a Cornejo ver lo que de nuevo despunta con *Los Zorros* y lo lleva incluso a errar en la evaluación de algunos personajes y de algunas situaciones.¹⁶

¿Qué ha cambiado con *Los Zorros*, para que la dirección más general del proyecto arguediano se le aparezca a Cornejo como poco menos que indescifrable? En su nivel más obvio es un cambio que afecta la noción misma de nación, que es, recordemos la presuposición fundamental de la posibilidad de transitar entre crítica cultural y praxis política. Más

explícitamente el elemento que entra en crisis en *Los Zorros* es la categoría de pueblo en su tradicional acepción nacional-popular. La totalidad pueblo recibe su sanción definitiva al ser reconocida por una instancia pre-constituída como superior. Ahora bien, es muy claro que los discursos populares en *Los Zorros* no siguen esta estrategia, sino que se constituyen en una cierta circularidad en la que el pueblo se habla a sí mismo, aun si, intermitentemente ese discurso le llega como vacío de sanción, esto es, como locura. De aquí que el acto estético-político fundamental que emerge con *Los Zorros* es el fin del reconocimiento como categoría ético-política¹⁷ fundamental en la literatura que aspira a representar a los subordinados.

La temática de la refundación comunal más allá de la identidad y de la sumisión a un patrón de reconocimiento estatal es tal vez el rasgo dominante de las sociedades latinoamericanas en su entrada al siglo XXI. Arguedas fue tal vez el primer intelectual latinoamericano en notar que esta regla de sujeción comenzaba a entrar en una crisis de la que ya no saldría. En 1984, José Matos Mar estableció sus condiciones más generales de operacionalidad en el Perú en su celebrado ensayo "Desborde popular y crisis del estado en el Perú". Esta es la problemática que Arguedas había adelantado quince años antes, pero que había permanecido mayormente ilegible para una mirada cuyos prejuicios la habían llevado a malgastar su tiempo soñando un cierre hegemónico para una realidad desgarrada.

Último acto

Con el desmantelamiento del reconocimiento como categoría regulativa del universo de acciones de los subordinados, dos o tres creencias que habían adquirido la rigidez del dogma quedan sepultadas tal vez para siempre: la permanencia de un sujeto de la resistencia, la idealidad de una cultura capaz de sobrevivir a todas las transformaciones que la acechan y la necesidad de que la comunidad sea reconocida desde una instancia superior y legitimante.

Cornejo Polar se enfrentara a esos mitos y a su disolución en un texto que permanece excepcional en virtud mismo del giro que opera en la larga tradición de acercamiento crítico que él mismo había sustentado hasta entonces: "Condición migrante e intertextualidad multicultural. El caso de Arguedas." "Condición migrante" aparece en la *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* en la segunda mitad del año 1995. En este ensayo Cornejo Polar piensa la fundamental alteración de la subjetividad en la obra de Arguedas (la cual referí antes en términos de una subjetividad ya no interesada en ser reconocida por el estado-nación como garante último del sentido de la existencia social) en términos de una "subjetividad migrante." La categoría que entra más decididamente en crisis en el sujeto migrante es la de identidad: "si el sujeto mestizo intenta rearmar su disturbado

orden discursivo, sometiéndolo a la urgencia de una identidad tanto más fuerte cuanto que se sabe quebradiza, el migrante como que deja que se esparza su lenguaje, contaminándolo o no, sobre la superficie y en las profundidades de una deriva en cuyas estaciones se arman intertextos vulnerables y efímeros” (106). Cornejo Polar había ya emprendido la crítica al concepto de identidad y de sujeto en algunos textos anteriores. Pero se trata en ellos de un movimiento negativo, de la constatación de que identidad y sujeto aparecen implicados en el proyecto autoritario de la unidad. Sólo con “Condición migrante” Cornejo avanza hacia una descripción positiva de las nuevas formas de subjetivación descriptas por Arguedas.

La identidad mestiza, arriesga Cornejo Polar sería de carácter dialéctico (una de las palabras más esquivas y ambivalentes de su vocabulario). El migrante, por otro lado, mostraría un movimiento de constitución metonímica caracterizado por una “continua indeterminación de su horizonte” (106). Discurriendo sobre un eje metonímico, el migrante (que no es necesariamente la persona que migra, sino una forma de subjetivación de la cual Cornejo intenta dar cuenta en este ensayo) no puede ser capturado por esas dos armas retóricas tradicionales de la subsunción nacional-estatal de los sujetos subalternos: la metáfora y la alegoría. Cornejo Polar no tuvo ni el tiempo ni las fuerzas para ahondar en esta segunda posibilidad de lectura con la cual – y algo de esto se transparenta en las páginas de “Condición migrante,” – toda una forma de concebir la crítica y la relación entre literatura y conocimiento social, es puesta en cuestión. Varias preguntas aguardan sino una respuesta al menos una meditación sostenida: ¿Cómo pensar desde la crítica literaria y cultural la desligazón del nexo de reconocimiento? ¿Cómo conciliar la libertad que la ruptura del nexo representacional conlleva con el abandono de los sujetos populares por el estado y, en consecuencia, con el peligro de una creciente privación de los derechos humanos y ciudadanos que han caracterizado la disolución de la relación de ciudadanía en toda Latinoamérica? Y finalmente, ¿Cómo entender el momento actual en la tensión entre unidad y totalidad, al cual Cornejo Polar nos enseñó a reconocer como la forma de historicidad específica al orden de nuestra existencia política y social?

NOTAS

1 David Sobrevilla, “La formación de la tradición literaria en el Perú según Antonio Cornejo”. En *Asedios a la Heterogeneidad Cultural*, 477.

2 *Literatura y Sociedad*, 64. La acusación se repite en *Formación de una literatura nacional*. Allí Polar lamenta que en “El proceso de la literatura” “Mariátegui establezca

que el límite de la literatura peruana sea la irrupción de la escritura en español, con lo que margina de su historia tanto el proceso anterior a la conquista como las manifestaciones de la oralidad indígena.” (130/131) Mariátegui, mientras tanto, es conciente de la delimitación que propone, “La civilización autóctona” escribe, “no llegó a la escritura y, por ende, no llegó *propia y estrictamente* a la literatura, o más bien, ésta se detuvo en la etapa de los aedas, de las leyendas y de las representaciones coreográfico-teatrales.” (“Proceso, 235” mi énfasis)

3 “El problema del indio,” (35) en *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*.

4 “La novela indigenista”, (107).

5 “La novela indigenista”, (108).

6 Ver Rama, *Transculturación narrativa*, 135. Para una descripción del desarrollo del indigenismo moderno afectado por los movimientos comunales indígenas ver la relación que establece Alberto Flores Galindo entre las sublevaciones de la sierra sur en los J20 y la intelectualidad peruana de ese tiempo en *Buscando un Inca*, 260-268.

7 Giorgio Agamben, *The Coming Community*, 10.

8 Las similitudes y diferencias entre “heterogeneidad” y “transculturación han sido el objeto de abundante atención crítica en los últimos años. Ver por ejemplo el ensayo de Friedhelm Schmidt en *Asedios a la heterogeneidad cultural*. En algún momento Polar aceptó el uso de “transculturación” como equivalente de “heterogeneidad.” Pero un texto más tardío como “Mestizaje, transculturación, heterogeneidad,” Cornejo llama a “formular otro dispositivo teórico que pudiera dar razón de situaciones socio-culturales y de discursos en los que las dinámicas de entrecruzamientos múltiples no operan en función sincrética sino, al revés, enfatizan conflictos y alteridades.” (“Mestizaje,” 55).

9 En su introducción a la antología comentada de textos de Arguedas, Cornejo Polar nota que la novela es tan “exógeno con respecto al mundo indígena” (33) que de hecho la narrativa “indígena” que crean los propios indios en Quechua o Aymara a pesar de ser “tan rica en otros géneros narrativos, jamás ha producido una novela” (34).

10 En “Mestizaje, Transculturación, Heterogeneidad” Cornejo confiesa: “En algún momento adelanté a este respecto la hipótesis de que el conjunto de estos sistemas literarios formarían una “totalidad contradictoria”, pero sigo sin saber exactamente cómo funcionaría tal categoría.” (56)

11 Esta estructura de la promesa la teorizada por Etienne Balibar bajo el nombre de *égaliberté*.

12 *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*, 31.

13 Matos Mar, José.. *Desborde popular y crisis del estado*.

14 Realismo, significa aquí, dice Cornejo, “interpretación de la realidad” (82). El problema, claro está, es que “realismo” significa el reverso exacto del subjetivismo que Cornejo elogia como ideal realista en la obra de Arguedas.

15 Martin Lienhard, “La ‘andinización’ del vanguardismo urbano.”

16 Ver por ejemplo el análisis de Asto en *Los Universos narrativos* y la respetuosa pero acertada corrección que introduce Trigo de esta interpretación en *Arguedas: Mito, historia y religión*.

17 Hago un análisis extenso de estos presupuestos en “José María Arguedas and the end of recognition,” incluido en el manuscrito *Literature and Subjection*, a aparecer en University of Pittsburgh Press.

18 Ver “Ensayo sobre el sujeto y la representación en la literatura latinoamericana: algunas hipótesis”.

OBRAS CITADAS

- _____. *Literatura y sociedad en el Perú*. Lima: Losantay, 1980.
- _____. *La formación de la tradición literaria en el Perú*. Lima: CEP, 1989.
- _____. *Los universos narrativos de José María Arguedas*. Buenos Aires: Losada, 1981.
- _____. “Mestizaje, Transculturación, Heterogeneidad” en Mazzotti et. al. 1996.
- _____. “Un ensayo sobre ‘Los Zorros’ de Arguedas” en Arguedas, 1992.
- Flores Galindo, Alberto. *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Horizonte, 1988.
- Lienhard, Martín. “La ‘andinización’ del vanguardismo urbano” en Arguedas, 1992.
- Matos Mar, José. *Desborde popular y crisis del estado*. Lima: Fondo editorial del congreso, 2004.
- Mariátegui, José Carlos. 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.
- Mazzotti, José Antonio, Juan Zevallos Aguilar. Coord. *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996.
- Pizarro, Ana. Ed., *América Latina. Palabra, literatura e cultura*. Sao Paulo: Memorial, 1993.
- Rama, Angel. *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI, 1987.
- Schmidt, Friedhelm. “¿Literaturas heterogéneas o literaturas de la transculturación?” en Mazzotti, 1996, 33-40.
- Sobrevilla, David. “La formación de la tradición literaria en el Perú según Antonio Cornejo Polar”, en Mazzotti, 1996, 477-484.
- Trigo, Pedro. *Arguedas. Mito, historia y religión*. Lima: Centro de estudios y publicaciones, 1982.