Mesa Redonda

Modernidad y tradición en la obra de José María Arguedas

Jueves 20 de enero de 2011

bnp biblioteca nacional del perú
Fondo Editorial

LA MODERADORA. PINILLA, Carmen María.— Muchas gracias, Julio.

Cedemos la palabra a Hugo Neira.

El señor NEIRA, Hugo.— Muchas gracias, gracias por la invitación.

Casi nunca leo y había previsto leer y es lo que voy a hacer porque había preparado una ponencia para 15 minutos de tipo universitario, dada la solemnidad y la trascendencia de esta

Hugo Neira, sociólogo.

reunión y el año de Arguedas, pero, bueno, voy a recortarla y hacer lo posible para que me puedan entender tratando de leer lo más claramente posible en poco tiempo.

La ponencia giraba sobre *Modernidad y tradición cuando Occidente también duda*. Sobre esta mesa redonda y, en general, para muchos otros coloquios de este año de Arguedas, pesa una grave hipoteca. Aludo a aquella polémica que sin decir que lo fuera exista. Me refiero sinceramente a la lacerante dicotomía entre la versión de la modernidad de Mario Vargas Llosa y algunos textos del propio Arguedas como *No soy un aculturado*, en especial a aquellos diarios escritos antes de su muerte [escritos en circunstancias precisas, entre mayo de 1968 y noviembre de 1969].

Estos diarios apuntaban un referente mayor, algo más que «los ríos que hablan» de sus novelas, más que lo antiguo con un valor, o lo referentes al mundo musical, ritual y ceremonioso de su narrativa.

Ese algo es lo mágico andino que bien podemos considerar como lo tradicional vivo, lo arcaico, a mi juicio, potente.

Vargas Llosa, sin embargo, encuentra gran parte de esta vocación de lo mágico andino insuficiente para explicar al Perú, o extraviada –por decir lo menos– en la obra que todos conocemos, trabajada desde 1977 [y 1978], escrita en Cambridge [entre 1994-] 1995, *La utopía arcaica y las ficciones del indigenismo* (1996). Los alcances de esta polarización son vastos y van a seguir siéndolo.

Por otra parte, los dos conceptos que esta tarde nos convocan, modernidad y tradición, son simplemente oceánicos, y el tiempo que dispongo, como la vida, es breve.

En consecuencia, invito a llevar a cabo una tarea previa, elemental, a reflexionar acerca de lo ocurrido en el paisaje intelectual del mundo, después de 1968 y 1995, fecha de ambas posturas. [Asimismo] hacernos la pregunta que aquí me hago y que es la siguiente: ¿qué pasó con la noción misma de modernidad, no entre nosotros sino en el mismo Occidente?, ¿qué le ha pasado a esta idea en estos últimos años? La revisión del estado de la cuestión, obviamente, alcanza su antónimo: el concepto de arcaico.

Cada época, cada generación tiene su modernidad, sostuvo Octavio Paz, y yo por lo menos asistí a la prédica de dos versiones de la modernidad en el curso de mi propia vida, la primera [que he elegido entre muchas otras] fue la del profesor Châtelet, filósofo soborniano: «No es ni un concepto sociológico ni un concepto político ni propiamente histórico, es un modo de civilización cuyo carácter consiste en oponerse a la tradición, es decir a todas las otras culturas anteriores y tradicionales e imponerse como una, homogénea, irradiando mundialmente a partir de occidente». No es que me simpatice, expreso la versión canónica. Pero el mismo Châtelet se apresuró en matizar «la noción no deja de ser confusa» –añadía–, cuánta verdad.

[En efecto, la noción es imprecisa como sus propios orígenes que no fueron filosóficos ni políticos sino que vienen de un comentario mundano sobre el mundo del XIX. «¿Qué es esta modernidad» se habría preguntado Baudelaire, el primero en usarla, hacia 1850, «así va, así corre, ella busca, ¿qué busca?». Y el poeta ve aparecer un nuevo tipo «de solitario de imaginación activa, en el desierto de los hombres». Así observemos, desde su origen, que la idea estuvo vinculada al instante, a lo efímero, a las modas. Pero como noción no se quedó ahí, se vuelve, luego, un concepto mayor. Y entonces se atribuye sus propios orígenes, nada menos que el Renacimiento, la Reforma y la Ilustración. Y en consecuencia, las mutaciones sociales y económicas de esos tres grandes procesos históricos conducen a unas formas particulares, fáciles de reconocer, difíciles de conseguir, llamadas Estado moderno, técnica moderna, música y pintura moderna, costumbres (*mœurs*) e ideas modernas. En fin, desde mediados del siglo XX, se vuelve un imperativo cultural que invade la vida misma y la cotidianidad, y va unida a la globalización del mundo].

La situación intelectual de la actual modernidad que lleva otros nombres, post modernidad, segunda modernidad –que no voy a examinar esta noche– es profundamente compleja y ambigua. La libre y laica busca la verdad que es inherente a los procedimientos del saber intelectual occidental y que es el uso de las armas de la crítica, se torna contra sus fundamentos mismos, rompen y ponen en duda lo que sus mayores habían establecido como infalible y permanente.

Cuando digo esto, seguro que muchos piensan en la teoría después de la caída del Muro de Berlín, un regreso a la filosofía política que ya preparaba la obra de Hannah Arendt sobre el totalitarismo, los trabajos críticos, liberal de Raymond Aron.

Cierto, hay un retorno a los griegos democráticos, para decirlo así ligeramente, es decir a preguntarse qué es la libertad del individuo, la *polis*, la justicia y estudios comparativos del ágora, de la pequeña democracia casi municipal de Atenas del siglo IV, con las gigantescas democracias de masas de nuestros días. No me refiero a ese, sino a otro trabajo de zapa, de la idea de una modernidad cultural e histórica tomada como un nuevo absoluto.

Pero ahora voy a exponer, siempre brevemente, una aventura intelectual que no resulta tan espectacular porque trascurre entre cuatro paredes académicas pero que me parece decisiva.

Digo que los griegos mismos han sido revisados, y el antiguo «logos» que se traduce un tanto abusivamente por «la razón» de los modernos, resulta que no es lo único que los expresa.

Me explico, cuando era estudiante de Europa, el saber universitario sin excepción alguna se inspiraba en el antecedente griego. Grecia antigua en los paradigmas universitarios era el triunfo indiscutible del logos [es decir, de la razón organizadora, sin la cual no hubiera habido ni filosofía griega ni ciencia iniciales, ni menos «polis» democrática]. La Grecia clásica encarnaba incuestionablemente el triunfo del discurso razonante argumentativo [del episteme sobre la doxa, esta última, opinión corriente o conciencia vulgar de las cosas].

Sin embargo, en mi condición de visitante de librerías y cursos en el *Collège de France*, años después, ya profesor, me llamó la atención una serie de libros de nuevos helenistas. Se interesaban por Dionisios, el dios griego del desenfreno; por la cocina de sacrificio y por Orfeo, por el poder oscuro de la poesía y los mitos de Hesíodo. [Uno de esos autores consagrados era

el profesor Marcel Etienne, historiador de las religiones, antropólogo y doctor en Filosofía. Luego me percaté de que no se trataba de un caso aislado].

Grecia había dejado de ser el coto cerrado de los estudios clásicos para ser literalmente invadida por una legión de antropólogos. Ellos, discípulos de Lévi-Strauss, habían decidido llevar adelante el proyecto de inventar una etnología de las sociedades antiguas.

En otras palabras, los nuevos estudios de la helenidad venían a arrancar al mundo griego de la singularidad milagrosa y paradigmática. [El muy serio diccionario de Etnología señala que ese era el proyecto militante del *Centro de Recherches Comparées sur les Sociétés Anciennes*, fundado por Vernant y dirigido por P. Vidal-Naquet].

Ahora bien, si Lévi- Strauss abordó a sus borobos amazónicos con el método estructural, de la misma manera, la nueva antropología penetraba en las sociedades antiguas de los griegos en tanto que sociedades vivas, en consecuencia abiertas a la ambigüedad.

Así la presencia tan repudiada de lo arcaico se había vuelto como temática. [Sin duda, nadie duda del «logos», de la *polis* y del valor de Aristóteles]. Se prosigue a la lectura apasionada de los discursos de Temístocles, recogidos por Tucídides, en su historia de la guerra del Peloponeso.

Pero aquellos griegos no solo son vistos como grandes razonadores, sino también como expedicionarios y guerreros, gente del *agon*, de la lucha y en ellos se valora también otras virtudes: la *metis* griega, que traduciremos caritativamente por la «malicia», por no decir otras palabras.

La guerra la gana Ulises no por la fuerza de Aquiles ni el apoyo de los dioses, sino por una estratagema: el caballo de Troya. Un libro ícono de esta corriente en el fondo inconformista de profesores helenistas es el de Marcel Detienne, traducido, *Las artimañas de la inteligencia, la metis en la Grecia antigua* (Taurus, Madrid, 1988), aunque fue publicado originariamente en 1974. Decididamente las grandes revoluciones intelectuales no se notan de inmediato.

[Pero hay algo más, una obra descomunal, la de René Girard. En las fronteras de varias disciplinas, la filosofía, la literatura, la antropología y los estudios bíblicos, ese autor, en solitario, elabora una teoría devastadora: «la teoría mimética». El concepto le permite analizar la rivalidad como fuente de violencia. Una «violencia sacra», puesto que ajena a la conciencia misma de sus protagonistas, los hombres. Girard analiza como si fuese una religión más el propio cristianismo y sus mitos fundadores. Y los orígenes fundacionales de toda sociedad en la necesidad de hallar un chivo expiatorio. Lo de Girard es terrible, porque lo arcaico entonces, desde los sacrificios humanos, en civilizaciones antiguas, al sacrificio de Jesús, de Sócrates, del circo romano al exterminio con Hitler y las depuraciones étnicas en nuestros días en la ex Yugoslavia, nunca habría desaparecido del todo. No lo podemos arrinconar a un pasado, a un ayer definitivo. Esta obra es del año 1989, *La ruta Antigua de los hombres perversos*. Y es el fin de muchas ilusiones. Cada civilización porta su propia barbarie].

La historia humana no sigue nunca un camino previsible, «los hombres hacen la historia», dijo Marx, pero no la que esperan. Así invoco, aquí, en beneficio del tiempo, un hecho mayor, global, apabullante, un macro acontecimiento.

Hasta hace muy poco tiempo los dueños de la globalización eran occidentales, con excepción del Japón; hoy forman parte de la misma, India, China y Brasil, esa emergencia no es solo económica, avanzan con sus propios pensadores.

Voy a citar en especial a los intelectuales hindúes, fundadores de algo que se llama lo *post-colonial studies*, un género de estudio surgido de la crítica de las fuentes occidentales, misma del saber de la historia. Sin complejo ni arrogancia ni ignoran ni ninguncan el saber europeo, tampoco lo siguen, lo reelaboran. Tienen algo en común, son hindúes o si se quiere indios de la india contemporánea. Hablan y piensan en inglés, como nosotros en castellano y han estudiado los unos en Oxford o en Cornell y dictan clases por igual en Calcuta y Nueva Delhi y en Londres, Columbia o Chicago.

Los une el anglofilia, que es más que una lengua, es un estado de espíritu, por ejemplo, Dipesh Chakrabarty, un historiador indio, un provocador muy escuchado y cuyo lema es «provincializar Europa», esto es remitirla a su propia historia [a lo que son desde una historia del mundo contada por los hasta ahora periféricos, esto es]. Europa es un capítulo singular y fundamental de la modernidad, pero no es el único, la modernidad tendría diversos rostros y si Chakrabarty tuviese razón, entonces cabe un tipo de redacción, sin duda, tenso, difícil, entre nuestra incipiente modernidad y lo tradicional, lo andino para ser claros, pero no necesariamente su extinción.

Si Arguedas hubiera vivido tan solo unos años más, se hubiera encontrado con Chakrabarty.

[Pienso en otro hindú, Homi K. Bhabha, en sus libros sobre «nación y narración» llega a la conclusión de que los excolonizados se construyen en los márgenes, gracias precisamente a su hibridización (en este sentido, la literatura del *boom* de la novelista latinoamericana no sería un contraejemplo de esa tesis). Bhabha, un especialista de los estudios culturales, es el ejemplo de esa lujosa marginalidad. Nacido en Bombay, con estudios en Oxford, ha leído a fondo a Derrida, Lacan y a Foucault para contradecirlos. Los hindúes no repiten, «deconstruyen», es decir contestan conceptos corrientes venidos de la filosofía del progreso y del racionalismo europeo, tales como progreso, modernidad, democracia, nación, y sostienen que el camino de las ideas y de la historia es sinuoso y que no hay esencias inalterables. Nadie, por lo tanto, los acusa de subversivos ni de reaccionarios. En fin, citaré a Amartya Sen, más conocido que los citados, y no insistiré en sus tesis de cómo vencer la pobreza. Amartya Sen fue un hombre de la *Rand Corporation*, con una carrera de lo más notable y occidentalizada que podamos imaginar, pero igual refuta la idea de una cultura tradicional como obstáculo al progreso, al contrario, sería la diversidad misma de la India lo que le ha permitido desarrollarse. Y es difícil refutarlo puesto que se apoya en los hechos, en la empiria. Sen dice que la India no necesitó de los ingleses para incorporar la democracia, la conocían en las aldeas desde siempre. Es curioso que la observación de las aldeas andinas no haya inspirado un pensamiento del mismo orden.

En fin, yo no he visto en la Europa que presencié una ruptura cognitiva entre tradición y modernidad. El último esfuerzo que hice, de orden gimnástico, el del viajero que entre sus bultos de retorno a Lima puso los cinco volúmenes de *l' Univers philosophique*, la descomunal *Encyclopedia* de la filosofía y el pensamiento de los profesores franceses, dirigida por el gran André Jacob, que incluyen, en papel biblia, dos de ellos, el resumen minucioso de todos los pensadores de la antigüedad hasta nuestros días, libro tras libro y siglo tras siglo, y al lado, con

el mismo furor académico, el estudio de los otros saberes, así llamados, no-occidentales, el pensamiento del Asia, de India, China, Japón, Corea, y uno más, de África, América, Asia del sur y Oceanía, y donde luce el trabajo del gran peruanista Pierre Duviols, que fue encargado de realizar la síntesis del pensamiento andino. Un florilegio del pensar mundial con tradicionalistas y modernizantes entrecruzados y a la vez enfrentados.

Es hora, pues, de preguntarse si la modernidad, en parte realidad y en parte ideología, mito, no es sino uno de los tantos espejismos intelectuales que el Occidente mismo inventa para autocorregirse, y que nosotros, periféricos, asumimos sin mayor espíritu crítico. Algo parecido ocurrió en los años treinta, cuando los propios europeos estaban convencidos de la decadencia de Occidente, en este continente muchos se tragaron el anzuelo. Pero ni Europa ni los Estados Unidos decayeron, y perdimos decenios en incorporar al saber fundamental y la técnica mientras las civilizaciones asiáticas accedían al capitalismo y a la ciencia occidental para volverse, a su turno, rivales de Occidente, con las mismas armas cognitivas de esa combatida civilización.

La modernidad del Estado de derecho es urgente a todos, desde croatas a mayas, pero nadie, desde el mundo real de la economía y la política, puede pensar que tiene sentido renunciar a la necesidad de una *anima mundi*. La modernidad, es cierto, en los Andes y en otros escenarios, disocia, transforma, pero, a la larga, se descompone en nuevas modernidades donde será difícil separar lo innato (si esto existe) de lo adquirido. Donde aparecerán otras nostalgias por el pasado y otros futurismos. La modernidad, aunque necesaria, igual puede provocar efectos perversos. Al ser afirmada imperiosa, avasalladoramente, ha provocado el robustecimiento de lo que intenta combatir: furor étnico, nacionalismos, nostalgias del pasado, idealización del retardo, trampas múltiples de la identidad como contracción y autoprotección. Y encuevamiento. Ambas posturas, lo tradicional y lo moderno, acaso sean hoy nociones muy rotundas en exceso, a mi gusto.

Nadie tiene hoy una inconmovible certeza. Por eso el título de esta ponencia, *La modernidad es la duda de Occidente sobre sí mismo*, es decir, un gesto saludable. Todas las civilizaciones han sido el resultado de mezclas provechosas. Y el concepto de mestizaje, no de mestizo que es estrecho, vuelve con tal fuerza, que el antropólogo francés François Laplantine, con experiencia en el mundo brasileño, ha publicado un diccionario llamado *Mestizajes*, así en plural, que insto ardorosamente sea leído y aprovechado en Lima, incorporado a nuestros cursos, porque igual se ocupa de lo que se mezcla en Alejandría, Andalucía, Cabo Verde, Dakar o Portugal. [La idea de Laplantine me agrada, el mestizaje como lo múltiple, lo oblicuo, como movimiento].

No puedo olvidar el otro concepto antinómico: el concepto de lo arcaico.

En cuanto al concepto de lo arcaico, y cómo decirlo en esta sala que se llama la Sala Mario Vargas Llosa, pero hay que decirlo, porque uno es, como dice, es amigo de Platón pero más amigo de la verdad. Si se entiende por tal «la repugnancia a los cambios y al mestizaje», como lo toma Mario Vargas Llosa en su ensayo [Un mundo de tropas], página 279, comparto sus temores. Una lectura interesada a la etnografía puede conducir a un aventurerismo mesiánico y acaso a un totalitarismo, lo cual resultaría una cruel paradoja, lo tradicional haciendo el lecho al horror futuro.

Pero hay otro sentido de lo arcaico, pienso en Tom Zuidema, el sabio holándes cuyo trabajo de campo en comunidades contemporáneas del sur del Perú fueron para estudiar no lo mágico en sí, sino en el entrelazamiento de parentesco y espacios de ayllus, cómo están organizados.

El mismo Zuidema observa que apenas instalados hace 400 años los españoles, «los recién llegados –dice– demostraron un interés obsesivo en la administración del imperio que habían conquistado», crónicas, visitas coloniales, todos lo conocemos.

¿Por qué lo hicieron?, ¿por un saber desinteresado?, ¿o porqué el conocimiento de mitos e historias del antiguo Perú les permitió montar un sistema administrativo que duró tres siglos, cosa que puede que el nuestro no alcance.

Las culturas indígenas de los Andes son modernas y a la vez en ellas subsisten conceptos ancestrales, clasificaciones binarias y triádicas, tan intrincadas que estamos lejos de conocerlas del todo.

Entonces si lo arcaico es averiguar lo que subyace en los sistemas contemporáneos en la sociedad rural andina, ¡viva lo arcaico!, a condición de que sea ciencia y no delirio.

Es hora de concluir. Aunque esto sea en cierta medida imposible, la dialéctica modernidad/tradición va a proseguir por todas partes, es el gran tema que dominará este siglo aunque sea un poco solemne enunciarlo, pero acaso algo podemos sugerir modesta y provisoriamente.

En primer lugar, reconocer un valor universal [que viene con la modernidad pero que la antecede] al saber científico, al mundo de la verdad de Karl Popper, en razón de las cifras y los experimentos accesibles a todos los seres humanos. No hay una ciencia, según culturas y religiones, no la del griego Arquímedes, el inglés Newton o el judío Einstein ni la de la puneña-polaca María Rostorowski.

En otra esfera es posible que todos los pueblos y naciones necesiten del estado de derecho, de la libertad del individuo con economía abierta, pero a ese nivel la modernidad institucional y económica deberá modularse, según cada circunstancia y cultura nacional o local. No hay que imponerla, de lo contrario retrocederíamos a los tiempos de los colonialismos civilizatorios.

En un tercer nivel, las culturas, religión, creencia, lenguas, artes, son singulares y con más razón sus tradiciones. No hay que confundir los planos.

Las ecuaciones y la razón es lo que más tenemos de humanos además de la ternura.

Ahora bien, el acceso a la técnica y a la ciencia puede que no plantee problemas, pero sí la interacción de la modernidad política de las costumbres. [Hay que tener paciencia, unos y otros se modificarán a medida que pase el tiempo]. Entre tanto no nos debe importar demasiado cómo nos llamen o nos llamemos, qué somos en medio sociedades líquidas e identidades «múltiples y plurales».

Lo que viene es cocina, en el sentido del arte de las combinaciones, *bricolaje*. [Y entretanto] que los nombres que nos den no nos paralicen.

Acaso podríamos hacer nuestras las palabras del gran escritor Juan Rulfo, ese hermano mexicano de José María Arguedas, «me apilaron todos los apellidos de mis antepasados paternos y maternos, como si yo fuera un racimo de bananas».

Muchas gracias.

La MODERADORA.— Muchas gracias, Hugo.