

La constitución del sujeto político y el acto en las performances de Benito Castro y Rendón Willka

The constitution of the political subject and the act on the performances of Benito Castro and Rendon Willka

Julián Pérez¹

Universidad Nacional Federico Villarreal, Lima, Perú
jperezjph@gmail.com

RESUMEN

Este trabajo se refiere, más o menos con detalle, a los procesos de subjetivación política en dos personajes fundamentales de la narrativa peruana: Benito Castro y Rendón Willka. Además, dilucida cuál de los dos atraviesa realmente el acto y qué consecuencias se derivan de eso. De un modo indirecto, también tematiza si aún es pertinente la porfía intelectual por abrir brechas en el campo del SABER de la situación de la sociedad peruana, en la implícita búsqueda por reemplazarla por otra situación menos desigual y menos cínica que la actual. En este intento, pone en tela de juicio los postulados esenciales de los estudios culturales (así como poscoloniales y decoloniales), asumiéndolos como propuestas establecidas esencialmente desde el SABER y no desde la perspectiva de la VERDAD.

PALABRAS CLAVE

Benito Castro, Rendon Willka, sujeto político, subjetivación, acto ético

ABSTRACT

This work refers, with some detail, to the processes of political subjectivation in two important characters of Peruvian narrative: Benito Castro and Rendon Willka. It also elucidates which of them actually goes through the *act*

1 Magíster en Literatura Hispanoamericana por la Pontificia Universidad Católica del Perú y candidato a doctor en Literatura Peruana y Latinoamericana en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha publicado las novelas *Fuego y ocaso*, *Retablo*, *El fantasma que te desgarras*, *Resto que no cesa de insistir* y *Criba*. Ganador de la IV Bienal de Novela Premio Copé 2013 y del Premio Nacional de Novela Federico Villarreal 2003. Actualmente, es docente de Literatura en la Universidad Nacional Federico Villarreal.

and what consequences follow from that. In an indirect way, it thematizes if the intellectual dispute to open gaps in the field of KNOWLEDGE of the situation of Peruvian society, in the implicit quest to replace it with another situation less unequal and less cynical than the current one, is still pertinent. In this attempt, the basic tenets of cultural studies (as well as postcolonial and decolonial) are called into question, assuming them as proposals essentially established from KNOWLEDGE and not from the perspective of the TRUTH.

KEY WORDS

Benito Castro, Rendon Willka, political subject, subjectivation, ethic act

1. La subjetivación política

Una primera consideración a tomarse en cuenta para la elaboración de este artículo tiene que ver con la idea de la relación entre ficción y realidad. Consideramos que el discurso literario se define también como una forma de conocimiento; es decir, que sus presupuestos comunicativos están atravesados de valor ontológico y epistemológico. Además, la condición de verdad o falsedad en el dominio lógico del pensamiento artístico tiene una validación estrictamente correspondiente a él. Estas ideas nos permiten identificar las formas particulares de validación o autenticación tanto en *El mundo es ancho y ajeno* (EMEEA), de Ciro Alegría, como en *Todas las sangres* (TLS), de José María Arguedas. De modo que, en lo que viene, asumimos que los personajes como Benito Castro y Rendón Willka conllevan preocupaciones, posturas y expectativas políticas e ideológicas; esto es, representaciones más o menos cercanas a una real estructura antropológica, en las cuales podemos visualizar la propuesta implícita de los mismos autores. Por eso es que, entre otros procedimientos, tomamos por una construcción de realidad el mundo posible que los narradores de las dos novelas nos proponen. Es, en tal sentido, que en este trabajo estudiamos la performance política que se observa tanto en Benito Castro como en Rendón Willka, performances que nos servirán para catalogar cuál es la idea de nación peruana que se postula (o que de manera implícita los autores desean o esperan) en las obras dentro de las cuales actúan estos personajes. No estamos de acuerdo, en este punto, con esa consideración que asume que la literatura, esencialmente los productos narrativos, son

una gran «mentira»², como lo sostiene una y otra vez Mario Vargas Llosa (1997), por ejemplo. En todo caso la «mentira» (la «mentira narrativa») no es sino otra forma, y más profunda, de decir la verdad; no cabe duda de que el discurso literario es el intento más audaz mediante el cual se pretende simbolizar lo real³. Tampoco estamos de acuerdo con la propuesta que deviene de la filosofía analítica, para la cual el discurso ficcional no conlleva proposiciones de verdad y falsedad, que se convierte más bien en un discurso de tipo parasitario en el cual no vale la pena hacer identificaciones de lo verdadero o de lo falso. El mundo ficcional de las obras narrativas, principalmente aquellas totalizadoras como son las dos novelas en alusión, también se constituyen en representaciones de una referencia situacional concreta, desde luego con sus propias maneras de hacerla.

No es casual que tanto EMEAA como TLS tomen como referencia la conflictiva situación de la sociedad peruana de la primera mitad hasta la década de 1960, de un contexto tan especialmente confrontacional entre dos ideas de nación peruana: la aristocrático-oligárquica capitalista, por un lado, y la socialista, por el otro. Cualquiera que lea estas dos novelas va a darse cuenta de que, de algún modo, contienen esta referencia contradictoria que corresponde al siglo XX, esencialmente a los años 40 al 70, de la situación de la sociedad peruana. Desde luego, hay también la alusión casi directa de estas pugnas que se dan en las situaciones concretas en los distintos planos de la realidad situacional, como son lo económico, lo social, lo político y lo cultural. Por lo tanto, en lo que continúa, asumimos que tanto Benito Castro como Rendón Willka son sujetos políticos o, por lo menos, tratamos de identificarlos como sujetos situados dentro de los parámetros que conciernen a una realidad peruana como la anteriormente señalada.

2 La nominación *mentira* usada por Vargas Llosa es aceptable si se la homologa a la palabra *ficción*; pero él manifiesta que la narrativa de Arguedas es una gran mentira, para separar radicalmente la referencia más o menos real del universo representado en TLS de lo que puede ser por lo menos una representación parcial; lo que busca es negar que una obra literaria, de una manera distinta pero alternativa al lenguaje de otros discursos llamados «científicos», es una forma de conocimiento. Además, implícitamente asume que no hay un conocimiento que provenga de lo literario; o, por lo menos, que no se puede juzgar la realidad a partir de esa realidad representada en los textos literarios.

3 Jacques Lacan, en sus planteamientos acerca del arte, por supuesto sin pretender establecer un tratado sobre él, propone tres estéticas, las cuales relacionan el arte con lo Real. En una primera etapa asume la idea de que este nos acerca o nos aleja del trauma de lo Real; en la siguiente, propone que el arte es una suerte de un discurso anamórfico que nos devuelve la mirada y en ella está lo real. Por último, Lacan asume el arte como una letra, un significante instalado en la estructura psíquica del sujeto. Podemos visualizar mejor estas ideas lacanianas siguiendo el estudio realizado justamente de este tema por el italiano Massimo Recalcati.

Antes de plantear algunas consideraciones con respecto a la performance política tanto de Benito Castro como de Rendón Willka, se hace necesario aclarar ciertos tópicos. En primer lugar, qué concepto de política es lo que nos ha de servir como marco conceptual. En este sentido, tenemos clara la idea de que es el posmarxismo la propuesta que mejor define la política. Tanto Alain Badiou como Jacques Rancière han elaborado conceptos minuciosamente argumentados y que colocan nuevamente en debate este tema tan antiguo como también reciente, y de uso múltiple y banal en la actualidad.

Para Badiou, la política es uno de los sitios donde la verdad eclosiona desde su condición de conjunto vacío; es decir, es el punto donde se activa el acontecimiento que bien puede fundar una nueva situación. Pero todo este proceso no podría concretarse si es que no se da una subjetivación en un cuerpo que puede ser un individuo o una colectividad. A este cuerpo subjetivado capaz de llevar adelante el proceso de verdad se denomina *sujeto político*. Fuera de este marco no hay posibilidad de una subjetivación. El sujeto político es, en todo caso, lo que Badiou denomina *sujeto fiel*.

En el caso de Rancière, la subjetivación política tiene que ver con los procesos de emancipación. Y el proceso de emancipación no es sino la comprobación de la igualdad de cualquiera con cualquiera. En sí, en la concepción de Rancière, la política es el proceso de emancipación. Desde luego, hay que comprender que todo proyecto emancipatorio no es sino la preocupación y un procedimiento que se plasma en una praxis por reemplazar una situación (digamos actual) por otra distinta, nueva, superior, en cuanto se refiere a que el reparto de lo sensible más o menos igualitario esté garantizado. Un proyecto emancipatorio, entonces, es un tránsito de una situación A hacia otra nueva situación digamos B. Pero, además, hay que tener en cuenta que este tránsito, cuando se descorren las fantasías sociales y políticas, significa el tránsito de una sociedad clasista a una en la cual la igualdad de cualquiera con cualquiera esté asegurada. Es decir, es una lucha por desmontar las sociedades clasistas para construir comunidades humanas en las que las diferencias básicas en la posesión de los bienes que produce la sociedad tengan una distribución igual.

Estos dos filósofos posmarxistas, tanto Badiou como Rancière, consideran, pues, que la política no existe sino como un proceso cuyo objetivo fundamental es comprobar precisamente la igualdad de cualquiera con cualquiera, puesto que ella, la igualdad, debe presuponerse axiomáticamente. Luchar por ella ya es un proceso por arreglar un daño. Un daño es precisamente la desigualdad cuya comprobación no es sino un tratamiento político. Rancière propone una idea tan contundente como la siguiente:

El proceso de emancipación es la verificación de la igualdad de cualquier ser hablante con cualquier otro. Siempre está implementado en nombre de una categoría a la que se le niega el principio de esta igualdad o su consecuencia —trabajadores, mujeres, negros u otros—. Pero la implementación de la igualdad no por eso es manifestación de lo propio o de los atributos de la categoría en cuestión. El nombre de una categoría víctima de un daño y que invoca sus derechos es siempre el nombre del anónimo, el nombre de cualquiera [...] Así es como podemos salir del debate sin salida entre universalidad e identidad. El único universal político es la igualdad. Pero no es un valor inscrito en la esencia de la humanidad o de la razón. La igualdad existe y causa efecto de universalidad por mucho que esté en acto. No es un valor que se invoque, sino un universal que debe presuponerse, verificarse y demostrarse en cada caso (Rancière, 2006, p. 19).

En consecuencia, la política es una actuación demostrativa de la igualdad. Por tanto, es el planteamiento de un disenso, la proposición de un hecho litigioso.

Pero lo que nos interesa aquí de modo puntual es tomar en cuenta de manera clara el concepto de subjetivación, entendido como proceso que incorpora al proyecto de emancipación al individuo o a los individuos convertidos en cuerpos subjetivados o simplemente en sujetos. Desde ya, se debe enfatizar que tanto Badiou como Rancière confrontan al cuerpo no subjetivado, ya sea con el acontecimiento o con un proceso de emancipación, respectivamente, para que resulte la concreción de ese sujeto político. En otras palabras, no puede haber sujeto si no está relacionado con un proceso acontecimiental o un proceso emancipatorio. En el caso de Badiou, el sujeto se hace con arreglo a la fidelidad que este guarda con respecto al proceso de verdad⁴; en tanto que para Rancière es sujeto el cuerpo que toma conciencia de que su posición en la repartición de lo sensible no está dentro de la cuenta de una situación dada. Por ejemplo, el cuerpo social identificado como «clase trabajadora» por el saber enciclopédico de la situación capitalista de alta intensidad hace la recuenta de este cuerpo como parte de esa situación; en cambio, cuando este mismo cuerpo asume la subjetividad para convertirse en sujeto político (proletariado) y, por tanto, en sujeto acontecimiental cuya fidelidad permitirá la emergencia de la verdad misma, no solo transgrede las pautas del orden simbólico sino que las subvierte en procura de la instalación de una nueva situación. Lo que debe visualizarse aquí es que la subjetivación consiste esencialmente en una primera acción subjetiva que consiste en una

4 Para Badiou, cuatro son las condiciones o puntos de verdad: la política, la ciencia, el arte y el amor.

desidentificación y, luego, una segunda: la articulación de una nueva identidad. Un ejemplo más ilustrativo vendría a ser el caso de Túpac Amaru II primero como comerciante, un cuerpo no subjetivado que se encuadra perfectamente en la situación de la sociedad colonial peruana, que actúa dentro del parámetro de las leyes, normas y otros dispositivos sociales y políticos que provienen de la hegemonía colonialista; pero que toma una condición totalmente distinta cuando se constituye en un cuerpo subjetivado que está dispuesto a destruir el orden colonial. A este procedimiento político Badiou lo denomina como la aparición de un conjunto político completamente nuevo, inédito, incapaz de ser comprendido o explicitado por el saber de la situación colonial. Por eso es que Badiou formula su famosa tesis por la cual el saber solo circula en la situación, que no la desestabiliza; en cambio, la militancia sí procura una indagación en la situación, pero para desestabilizarla y subvertirla.

Es preciso enfatizar que Badiou es quien, en resumidas cuentas, establece que entre los hombres hay una división que determina la existencia de seres humanos mortales por un lado y, por el otro, los inmortales o los que tienden en su existencia a la inmortalidad⁵. Los seres mortales son considerados simples animales como cualquiera de las especies existentes sobre la Tierra; tienen la característica de establecer relaciones comunicativas con los demás y con el mundo que lo circunscribe esencialmente a través de la OPINIÓN y, en cierta forma, son carentes de capacidad de subjetivación. En cambio, los seres inmortales son aquellos cuya forma de relación con los demás y, en general, con el mundo que lo rodea es a través de las IDEAS; al mismo tiempo, se caracterizan por tener la capacidad de subjetivación, por tanto de ser capaz de atreverse a cambiar su condición de mero animal mortal en inmortal. El animal humano mortal puede llegar, como su mayor realización intelectual, al SABER⁶; en cambio, el animal humano inmortal es capaz de convertirse en un sujeto militante de la VERDAD. En suma, el sujeto subjetivado o sujeto político no es otro que el animal humano inmortal que se concretiza en agencia de materialización de la verdad y del acontecimiento. Todo lo antes dicho por Badiou pareciera ser un simple sofisma sin argumento, pero no es así; por el contrario, es un planteamiento filosófico de honda trascendencia y sólidamente estructurado para cuestionar el funcionamiento normal de una situación

5 Para comprender mejor la profundidad de este tema en Badiou, es preciso leer su libro básico *La ética*.

6 Del mismo modo, para entender a cabalidad los conceptos de VERDAD y SABER en la ontología matemática de Badiou, es necesario tomar en cuenta sus dos libros fundamentales: *El ser y el acontecimiento* y *Lógicas de los mundos*. A la manera de Lacan, Badiou le da un giro significativo a estos dos vocablos para significar con ellos, entre otras cosas, la diferencia básica entre un sujeto de saber y un militante de la verdad.

llena de injusticias, diferencias de todo tipo entre los seres humanos, a la que la opinión se ha acostumbrado para actuar con ella y dentro de ella como un mero mecanismo sin capacidad de pensamiento. Veamos el siguiente extracto para ejemplificar cómo Badiou inserta su hallazgo dentro de las relaciones de poder y el manejo político cotidiano que viene de arriba y que norma nuestras conductas cotidianas:

Se ha vuelto difícil enfrentarse a la opinión, pese a que tal parece ser, desde Platón, el deber de toda filosofía. En primer lugar, ¿no es la libertad de opinión en nuestros países —quiero decir, los países en que la forma de Estado es la «democracia» parlamentaria— el contenido inmediato de la libertad más considerada? En segundo lugar, ¿no es ella otro nombre de aquello que se sondea, se consiente y, si es posible, se compra, a saber, la opinión pública? ¿No es el sondeo de opinión aquello a partir de lo cual se construye el singular sintagma «los franceses piensan que...». La primera es que es más o menos cierto que «los franceses», al no constituir en modo alguno un Sujeto, no podrían «pensar» esto o aquello, sea lo que fuere. La segunda es que, suponiendo incluso que los franceses constituyen un conjunto consistente, se debería resumir el sondeo a lo que cifra y decir, exactamente: «Según nuestras últimas mediciones, y descontando los efectos inmediatos de la pregunta estúpida que les hemos hecho, un tanto por ciento de los franceses opina en tal sentido, otro tanto por ciento en otro sentido, y otro tanto por ciento no opina en ninguna dirección». Sin embargo —y esta es la tercera razón del fetichismo de la opinión—, lejos de ver cómo se forma allí, en respuesta a un cuestionario embarrado, la triada de un opinar conformista, un contraopinar anárquico y un no opinar prudente, el discurso dominante piensa que estas determinaciones de la opinión son aquello a lo que debe conformarse la acción pública (Badiou, 2010, pp. 21–22).

En la cita anterior, podemos muy bien reemplazar la nominación de «franceses» por la de «peruanos», aquellos caracterizados por entrar siempre en la estadística estatal de los contados y recontados. De los que habitan en la pura opinión y no acceden para nada a la idea, a la verdad inmanente de una situación dada. El problema aquí es cómo la hegemonía, es decir, el poder estatal de una situación se basa en la performance existencial de los opinadores, de quienes se alimentan de esos desechos de los saber circulantes, que, como podemos apreciar en la cita anterior, son quienes definen los destinos políticos y sociales de una comunidad dada como la peruana. Por eso es que Badiou, de modo implícito, nos sugiere que los humanos mortales son estos opinadores, en tanto que los inmortales son aquellos que de alguna manera participan del mundo de las ideas, de la nominación de la verdad que adviene así desde el vacío, siendo este tránsito en sí la constitución de una subjetividad. De manera

que la tesis de Badiou, que distingue a los humanos mortales de los inmortales, no es meramente retórica ni metafórica; en realidad, se trata de un asunto crucial. Se trata de la constitución de un sujeto que ha de nombrar la verdad y lo va a hacer advenir a la situación donde siempre estuvo colocada en el vacío de la inmanencia.

Cabe recordar aquí la tesis kantiana de cómo ocurre la subjetivación en el proceso mismo del conocimiento. Es sabido que para Kant, en lo que él mismo denomina como el «giro copernicano», el conocimiento se construye y que la realidad es un producto de esta construcción. La realidad no existe, la hace existir el conocimiento, el trabajo mental del sujeto. En el instante en que el ser se desdobra en sujeto cognoscente y objeto por conocer, ahí nace el sujeto trascendental, que bien puede asumirse como el sujeto subjetivado del proceso del conocimiento.

En Hegel, el sujeto político o sujeto subjetivado aparece en ese cambio que se suscita en la conciencia en sí para convertirse en la conciencia para sí. Es pertinente visualizar que en este planteamiento el sujeto con conciencia para sí no es otro que el sujeto subjetivado.

En el planteamiento de Lacan, habrá un sujeto en el momento en que un segmento del ser se sustrae a esa condición para convertirse en un sujeto, el sujeto escindido en el que cohabitan tanto el saber inconsciente como también el saber consciente. Desde luego, en la compleja pero de importancia capital propuesta lacaniana, esta conversión es un proceso que implica pasar por tres estadios y atravesar la Ley.

Tanto Badiou como Rancière, de alguna manera, son tributarios de Kant, Hegel y Lacan, además de otros filósofos, aunque ellos trabajan básicamente bajo la influencia sustantiva de Lacan, Marx y Althusser.

La distinción que hace Edward Said⁷ entre los conceptos de filiación y afiliación apunta a la idea de subjetivación o de la constitución del sujeto, aun cuando este crítico pretenda establecer la subjetivación en los sujetos críticos de la literatura universal, dentro de los parámetros de las relaciones culturales, sociales, ideológicas y políticas.

Otro autor que trata este tema, y con amplitud, es Slavoj Žižek. Para él la subjetivación política es decisiva en cuanto a la articulación de un cambio en la situación social de una comunidad humana. Él, desde la perspectiva del psicoanálisis lacaniano, sostiene:

Para convertirse en un verdadero cristiano y abrazar el amor, es preciso por lo tanto «morir por la Ley», romper el círculo vicioso de las «pasiones pecaminosas provocadas por la Ley». Como habría dicho

7 Ver el libro *El mundo, el texto y el crítico*.

Lacan, hay que padecer la segunda muerte, la muerte simbólica, que involucra la suspensión del Otro, la Ley simbólica que hasta entonces había dominado y regulado nuestras vidas. De modo que en el punto crucial es que tenemos dos «divisiones del sujeto», y no hay que confundirlas. Por un lado está la división del sujeto de la Ley entre su yo consciente, que se adhiere a la letra de la Ley, y su deseo descentrado que, obrando «automáticamente», contra la voluntad consciente del sujeto, lo compele a «hacer lo que detesta», a transgredir la Ley y caer en un goce ilícito. Por otro lado tenemos la división más radical entre todo ese dominio de la Ley y el deseo, de la prohibición que genera su transgresión, y el camino del amor propiamente cristiano, que indica un nuevo comienzo, superando el atolladero de la Ley y su trasgresión (Žižek, 2001, pp. 163).

Lo importante en el planteamiento de Žižek⁸ es que habrá subjetivación plena cuando el sujeto se sustrae al mandato del orden simbólico. Se trata de una suspensión que significa dejar de lado los parámetros que el orden simbólico ejerce sobre el sujeto. Esta observación coincide con lo que sostiene Rancière en la medida en que este asume que una subjetividad política se articulará cuando se dé una suerte de desidentificación de un sujeto establecido dentro de un orden simbólico, de manera que una dimensión humana que no está dentro de la contabilidad de la situación de pronto eclosiona y formula el litigio igualitario.

Aclaremos este punto con el ejemplo de la acción tomada por Benito Castro frente al despojo de las tierras de Rumi. La Ley, de modo subrepticio más que de manera explícita, asume que la dominación aristocrática del tiempo de la referencia tiene razón. La ley del orden simbólico feudal, más que en su aspecto visible o diurno en su complemento, que viene a ser la ley nocturna u obscena, está para priorizar las necesidades y los intereses de los sectores dominantes; Benito Castro lo sabe; tiene conciencia de que esos parámetros legales son infranqueables para los grupos que ocupan los espacios sociales marginales o periféricos, pero él está presto para pretender quebrarlos, aunque, como un auténtico sujeto ético, no sabe o, más precisamente, no tiene claro sobre lo que vendrá después de ese intento.

2. La subjetivación en Benito Castro y Rendón Willka

Los planteamientos arriba señalados nos llevan a sostener que la performance política de estos dos personajes representativos de la

8 Para una mejor comprensión de los conceptos de *subjetivación* y de *acto ético* es recomendable tomar en cuenta la lectura de los capítulos 3, 4 y 5 del libro *El espinoso sujeto* y los capítulos XIX, XX y XXI del *Seminario 7*, de Lacan.

narrativa peruana contemporánea de todas maneras tiene que ver con los procesos de subjetivación. Colocarse ante al acto y acometerlo implica necesariamente una previa subjetivación; es decir, reconocerse, implícita más que explícitamente, en la condición del animal inmortal antes que solo la extensión de la mera animalidad mortal, como lo sostiene enfáticamente Badiou⁹. Pero ¿qué se entiende por acto o, mejor, el acto ético? Retengamos las siguientes aseveraciones de Žižek:

Antígona arriesga toda su existencia social al desafiar el poder socio-simbólico de la ciudad encarnado en el gobernante (Creonte), con lo cual «cae en algún tipo de muerte» (es decir, soporta una muerte simbólica, su exclusión del espacio sociosimbólico). Para Lacan no hay ningún acto ético propiamente dicho si no se asume el riesgo de esa momentánea «suspensión del otro», de la red sociosimbólica que garantiza la identidad del sujeto: un acto auténtico solo se produce cuando el sujeto arriesga un gesto que ya no es recubierto por el Otro. Lacan examina todas las versiones posibles de esa entrada en el ámbito del «entre dos muertes»: no las versiones posibles de esa entrada en el ámbito del «entre dos muertes»: no solo Antígona después de su expulsión, sino también Edipo en Colona, el rey Lear, el señor Valdemar de Poe, y así sucesivamente, hasta Sygne de Coüfontaine, de la trilogía de Claudel. En todos estos casos, los personajes se encuentran en ese dominio de lo «muerto sin muerte», «más allá de la muerte y de la vida», en la cual está suspendida la causalidad del destino simbólico (el subrayado es nuestro) (Žižek, 2001, pp. 281).

El acto ético es, entonces, la suspensión de la causalidad del orden simbólico en el sujeto, a propuesta y performance de sí mismo. Es ese momento en que el sujeto se asoma a lo real del acontecimiento sin reparar en las consecuencias que de esa observación y participación en tal evento acontecimental devienen. Es esa actuación del sujeto que lo desliga de los parámetros del orden simbólico. Si observamos con detenimiento la performance política tanto de Rosendo Maqui como de Rendón Willka, nos daremos cuenta de inmediato de que al asumir en sí todo lo que significa una respuesta a la injusticia y la prepotencia que articulan los segmentos sociales situados en la hegemonía, se han colocado de cara a lo real traumático de un acontecimiento, que les exige actuación habiéndose imbricado en el goce del deseo primario de sus estructuras psíquicas. Pero lo que habría que dilucidar, en las actuaciones de estos dos personajes tomados por nosotros como sujetos políticos, es que si efectivamente enfrentan al acto y cómo lo hacen y, sobre todo, qué consecuencias trae ello.

9 Para comprender mejor estos planteamientos, tomamos en cuenta *La ética*, de A. Badiou, específicamente el capítulo I.

Benito Castro tuvo una trayectoria existencial sometida a las injusticias y las iniquidades del orden situacional. Desde casi su niñez se enfrentó, más que conscientemente, empujado por el saber del inconsciente a diferentes eventos que se presentaron. Anduvo casi por las tres regiones del Perú referencial, siempre de cara a los dolorosos eventos que marcaron su desarrollo vital. Fue soldado y en esa condición aniquiló a los campesinos de una zona norteña. Si bien es cierto todo eso afectó su estructura psíquica, lo que realmente lo afecta a tal punto que compromete no solo su saber consciente, sino también la estructura misma de su saber inconsciente, es el hecho de ver a su comunidad, Rumi, que de manera impune es despojado de su espacio natural y secular. En otras palabras, el goce de la rabia se desencadena en este sujeto cuando asiste a la inminencia de la desaparición de la propia comunidad. De inmediato, esta situación lo fascina, compromete de hecho su vida, y así la tarea de la defensa de la comunidad se convierte en el objeto sublime tras el cual discurrirá el deseo inconsciente. Es en este instante cuando el sujeto se halla subjetivado plenamente y está presto a encarar el acto. En este momento, Benito Castro es un sujeto ético comparable a Antígona, a Raskolnikov o Hamlet, entre otros héroes de la literatura universal.

En el caso de Rendón Willka, este recorrido es sumamente complejo. Sin embargo, hay una cierta similitud con Benito Castro en cuanto al recorrido existencial sometido a un orden simbólico también de similares características. Sin embargo, la actitud frente a quienes hegemonizan la situación que aparece en la referencia no es la misma de Benito Castro. Sus alianzas con Bruno Aragón de Peralta, además de otras, lo alejan de la condición de un auténtico sujeto ético, por decir lo menos. Una mirada inmediata nos muestra a este personaje incapaz de lograr una desidentificación necesaria y previa a la auténtica subjetivación. La explicación es sencilla: cuando nos hallamos identificados como cholos, indios, pobres, excluidos, desadaptados, etc., esa identificación nos la ha colocado el otro hegemónico y no es una identidad elaborada por nosotros mismos. Esta identidad así constituida está reasegurada o recontada por el estado de la situación, cuya universalidad lleva la marca de la hegemonía. Un cuerpo subjetivado no puede defender esta identidad establecida por la hegemonía para su uso en su jerarquizada coexistencia con el otro subalterno emergente o residual; por eso es que tanto Rancière como Badiou no prestan atención a esa identidad establecida por la hegemonía; por el contrario, lo que formulan es la desidentificación de toda esa «identidad» para asumir una nueva nominación que tenga que ver con una auténtica subjetivación. La diferencia fundamental entre Benito Castro y Rendón Willka radica precisamente en esto: Benito jamás defiende solamente su

condición de indio, de cholo; al contrario, lo que pretende es despojarse de las ataduras culturales incluso aborígenes, como por ejemplo secar parte de la laguna Yanañahui para ganarle tierras de sembrío, desafiando las creencias nativistas; es decir, pretende dejar de lado las ataduras de una «racionalidad» forjada siempre en la condición de una cultura sometida, sojuzgada, colocada en la periferia por el poder hegemónico. Con ese procedimiento apunta en realidad a la constitución de un sujeto con una nueva identidad; es decir, un sujeto fiel a un acontecimiento como tendría que ser el cambio radical que busca junto a sus compoblanos de Rumi, a quienes les provee una manera distinta de liderazgo en su persona. Rendón Willka no quiere desidentificarse, más bien enarbola su condición de indio sometido y opta por aliarse con el gamonal, convirtiéndose en su principal defensor y albacea. Si bien está ligado a las grandes mayorías campesinas, pero su principal actuación dentro de la novela la realiza como defensor de Bruno Aragón de Peralta, incluso su fusilamiento se debe a un equívoco, puesto que los represores creen que él es un líder comunista anclado entre las poblaciones campesinas, cuando Willka, de manera explícita se halla en contra del comunismo pretendiendo rechazarlo porque este proyecto político se autoaniquiló como producto de su fragmentación paulatinamente desde su aparición y desarrollo en la propuesta de Mariátegui y a partir de ella. De aquí se desprende la idea de que la defensa de una identidad andina, de la cultura andina, etc., desde la pura perspectiva cultural y no política, se constituyen en realidad en un discurso que opera en el campo de la pura opinión; por tanto, en un saber que reproduce las condiciones de desigualdad y de injusticia que caracterizan a la situación de la sociedad peruana en su conjunto.

De manera que podríamos decir que en tanto Benito Castro acomete el acto y lo sobrepasa, Rendón Willka solo lo merodea y no aparece en él el objeto sublime atado al objetivo político que vendría a ser la liberación del campesino de su condición de sojuzgamiento. Incluso podríamos arriesgarnos a formular la hipótesis de que Rendón Willka establece un simulacro como proyecto político. Pero ¿puede afirmarse con contundencia que Benito Castro se agencializa como un sujeto político? Creemos que sí, dado el hecho de que aun cuando su proyecto no va a la liberación total del indio de su condición de sometimiento, siembra una suerte de semilla, una suerte de eslabón en un larguísimo recorrido por el que tendría que transitar un proyecto emancipatorio para el conjunto de los singulares de la situación de la sociedad peruana que se representa en la novela EMEAA.

3. Benito Castro y Rendón Willka frente al acto ético

Volvamos a dar una entrada más al concepto de acto, en la consideración del posmarxismo, principalmente en Žižek y Badiou. Žižek dice:

El acto es una ruptura después de la cual «nada sigue siendo igual». Razón por la cual, si bien la historia siempre puede ser explicada, dilucidada a posteriori, nunca podemos, como sus agentes, atrapados en su fluir, prever su curso por anticipado: no podemos hacerlo en la medida en que no se trata de un «proceso objetivo» sino de un proceso constantemente interrumpido por la escansión de los actos. Lo nuevo (la realidad simbólica que surge como la consecuencia de un acto) es siempre un «estado que es esencialmente un subproducto», nunca un resultado de una planificación anticipada (Žižek, 1994, pp. 64).

Antes, en el mismo texto, Žižek apunta:

¿Qué es, a saber, un acto? ¿Por qué el suicidio es el acto por *excellence*? El acto difiere de una intervención activa (acción) en que transforma radicalmente a su portador (agente): el acto no es simplemente algo que «llevo a cabo»; después de uno, literalmente, «no soy el mismo que antes». En este sentido, podríamos decir que el sujeto «sufre» el acto («pasa a través» de él) más que «llevarlo a cabo»; en él, el sujeto es aniquilado y posteriormente renace (o no), es decir, el acto implica una especie de eclipse, *aphanisis*, temporal del sujeto. Lo que constituye la razón por la cual todo acto digno de este nombre es «loco» en el sentido de una *inexplicabilidad* radical: por su intermedio pongo en juego todo, incluyéndome a mí mismo, mi identidad simbólica; el acto siempre es, por lo tanto, un «delito», una «transgresión», a saber, del límite de la comunidad simbólica a la que pertenezco. El acto se define por este riesgo irreductible: en su dimensión más fundamental, es siempre negativo, es decir, un acto de aniquilación, de extirpación —no solo no sabemos qué saldrá de ello, sino que su resultado final es, en última instancia, hasta insignificante, estrictamente secundario en relación con el ¡No! del acto puro (Žižek, 1994, pp. 62–63).

Y esto es, precisamente, lo que no entiende cierto sector de la crítica académica que teoriza sobre el sujeto subversivo. Este siempre linda o merodea en las inmediateces del acto, y el acto es la inminencia de lo real traumático imposible de ser simbolizado por la mirada académica que no viene a ser sino el investigador que no indaga, que no se convierte en sujeto de acontecimiento si no tiende a la práctica científica, que solo alimenta la proliferación de un saber anclado en la situación. Incapaz de comprender este proceso, frente a la proximidad de lo real traumático, muchos teóricos reculan y se apresuran a seguir soñando despiertos en la tranquilidad de la parcela del orden simbólico que les toca vivir. Badiou formula, al respecto, la siguiente idea:

Puesto que la enciclopedia no contiene ningún determinante cuya parte de referencia pueda atribuirse a algo como un acontecimiento, localizar los múltiples conectados —o desconectados— al nombre

supernumerario que hace circular la intervención, no puede ser un trabajo apoyado en la enciclopedia. Una fidelidad no puede depender del saber. No se trata de un trabajo sapiente sino de un trabajo militante. «Militante» designa tanto la exploración febril de los efectos de un nuevo teorema, como la precipitación cubista del tándem Braque–Picasso en 1912–1913 (efecto de una intervención retroactiva sobre el acontecimiento–Cézanne), la actividad de San Pablo o la de los militantes de una Organización Política. El operador de conexión fiel designa otro modo del discernimiento, que de manera externa al saber, pero bajo el efecto de una nominación de intervención, explora las conexiones con el nombre supernumerario del acontecimiento (Badiou, 1999, pp. 365–366).

No se trata de invalidar el prestigio del saber enciclopédico de la academia, sino de colocarlo en su exacta ubicación dentro de una situación dada. Lo que Badiou puntualiza es que hay una distinción inevitable entre el SABER y la VERDAD. La verdad no depende del saber; es decir, el saber no apunta a la verdad por su propia naturaleza de ser. La verdad es asunto de la militancia, de una fidelidad que se define como «el dispositivo que separa, en el conjunto de los múltiples presentados, a aquellos que dependen de un acontecimiento. Ser fiel es reagrupar y distinguir el devenir legal de un azar» (Badiou, p. 259).

Por su parte, el gran psicoanalista Jacques Lacan dice:

Antígona se presenta como *autónomos*, pura y simple relación del ser humano con aquello de lo que resulta ser milagrosamente el portador, a saber, el corte significativo, que le confiere el poder infranqueable de ser, frente a todo, lo que él es [...] Ninguna mediación es aquí posible, salvo ese deseo, su carácter radicalmente destructivo. La descendencia de la unión incestuosa se desdobló en dos hermanos; el uno representa la potencia, el otro representa el crimen. No hay nadie para asumir el crimen y la validez del crimen, excepto Antígona (Lacan, 1997, pp. 339).

Creemos que lo que propone Lacan es lo que mejor explica el acto ético, a través del ejemplo de la performance de Antígona. Esta genial idea se resume en: «No hay nadie para asumir el crimen y la validez del crimen, excepto Antígona». Tratemos de explicar mejor este tema con otro ejemplo: cuando Benito Castro retorna a Rumi y no encuentra sino ruinas y la casa, que fuera de Rosendo, del venerable Rosendo Maqui, convertido en chiquero, toda su estructura psíquica tiembla y se desmorona y asume la tarea de volver a edificar tanto el espacio como la población misma de la comunidad. Más adelante, en este empeño, tomará en cuenta que frente a él está la sacrosanta ley de una sociedad aristocrática y oligárquica que no le favorece, que está para salvaguardar los intereses de la dominación,

aun cuando esos intereses sean el producto de unas relaciones sociales históricamente injustas, dramáticamente y violentamente injustas. No hay nadie quien pueda atreverse contra el poder de Amenábar, sino solo Benito Castro. Va a enfrentarse a pecho descubierto a unas fuerzas contrarias definitivamente superiores. Él sabe que su proyecto lo compromete totalmente, que la muerte está allí, con el rostro descubierto, mirándolo; pero él, a pesar de todo, está dispuesto a sobrepasar la barrera de la Ley, quebrantarla. Y, como podemos comprobarlo, acomete el acto. Las consecuencias las sabemos también. A partir de esto, no se puede dudar de que Benito Castro se constituye en un auténtico héroe ético, al modo de Antígona, quien quebranta la Ley, esgrimida y recordada por Creonte, y entierra a Polinices, aun a cuenta de su propia vida. Observemos con detenimiento el siguiente fragmento de una arenga de Benito Castro:

Comuneros: según lo resuelto po la asamblea, ha llegao la hora de defendernos. Sabemos que en Umay se están concentrando los caporales y guardia civiles. Vendrán hoy en la noche, o mañana a más tardar... Yo solo tengo que pedirles un esfuerzo grande en este momento. La ley nos ha sido contraria, y con un fallo se nos quiere aventar a la esclavitud, a la misma muerte. Álvaro Amenábar, el gamonal vecino, quiso llevarnos a su mina primeramente. Pero consiguió que los mercados le vendieran su hacienda y de ahí sacó gente pa podrir-la en el socavón. Aura, ambiciona unos miles de soles más y va a sembrar coca en los valles del río Ocros. Pa eso nos necesita. Pa hacernos trabajar de la mañana a la noche aunque nos maten las tercianas. El no quiere tierra. Quiere esclavos. ¿Qué ha hecho con las tierras que nos quitó? [...] Los que mandan se justificarán diciendo: «Váyanse a otra parte, el mundo es ancho». Cierto, es ancho. Pero yo, comuneros, conozco el mundo ancho donde nosotros, los pobres, solemos vivir. Y yo les digo con toda verdá que pa nosotros, los pobres, el mundo es ancho, pero ajeno. Ustedes lo saben, comuneros. Lo han visto con sus ojos por donde han andao. Algunos sueñan y creen que lo que no han visto es mejor. Y se van lejos a buscarse la vida. ¿Quién ha vuelto? [...] Defendamos nuestra tierra, nuestro sitio en el mundo, que así defenderemos nuestra libertá y nuestra vida. La suerte de los pobres es una, y pediremos a todos los pobres que nos acompañen. Así ganaremos... Muchos, muchos, desde hace años, siglos, se rebelaron y perdieron. Que nadie se acobarde pensando en la derrota, porque es peor ser esclavo sin pelear... (Alegría, 1963, pp. 932–933).

El texto precedente es un discurso que marca la escisión de un sujeto en un dos; uno anterior y otro posterior a la línea que delimita la toma de decisión ética. Benito Castro se constituye en sujeto político (por lo tanto en sujeto fiel en el concepto de Badiou) que hace eclosionar la verdad desde la inmanencia del vacío a la situación. Su fidelidad le permite nombrar

el acontecimiento y separar los múltiples acontecimientos de los que no lo son. De este modo, se constituye en sujeto fiel de la verdad. En realidad, la cita anterior es un discurso sumamente complejo, en el que van entrelazados los significantes de una estructura que no puede ser otra que la del inconsciente acicateado por el deseo y el goce.

En el caso de Rendón Willka, este proceso, en nuestra consideración, no se ajustaría a las características de un auténtico acto ético. Incluso su constitución como sujeto subjetivado (o sujeto político) sigue más bien la ruta de una performance que podría asumirse como un simulacro en la caracterización de Badiou, más si tomamos en cuenta el contexto político por el que atraviesa la sociedad peruana en su conjunto, la misma que se asume como la referencia fundamental en la novela de Arguedas. De tal suerte que lo que viene a ser Rendón Willka y el movimiento indio que pretende cuajar, como cuerpo político, no se constituiría sino en un sujeto reactivo dentro de la clasificación que propone Badiou. Para ilustrar esta aseveración, tomemos en cuenta pasajes de la novela TLS en los que aparece establecido el discurso de Rendón Willka:

Don Bruno, patrón; el pueblo en el alma está, no único en las casas, en la iglesia, en los arbolitos de la plaza. Vecinos regresarán pronto. La patria «empiterá» a la Wisther. Mina, mina grande, será de San Pedro. No llorará la gente pidiendo misericordia. Arderán los ingenieros sin alma que mandan en Lima y en todos los pueblos. Dios los quemará. Y el otro, la plata, que los peones y maestros sacan de la mina que Nuestro Señor puso en Apar'kora para el bien y no para el espanto de sus hijos, no traerá corrupción, pestilencia, sino alegría: ropa, alimento, juguetes para los niños. Esta plaza que ha quedado como cementerio será jardín para el comunero, para el cristiano, las casas estarán pintadas de blanco, las rocas de piedra se reirán adorando al Señor. La plata no corrompe al señor, al comunero, que tiene creencia en el patria, en la esperanza de la juilicidad del hijo de Dios; corrompe al que ha vendido su alma al ambición que es diablo; al creyente lo hace grande por la luz de su alma que alumbra a la gente, a los pajaritos, a toda la superficie de este mundo... (Arguedas, 2001, pp. 522–523).

En otro momento, Rendón Willka dirá:

Mañana ha de bajar la gente a toda la hacienda. Ya cada uno sabe adónde debe ir, quién es su jefe. De cada diez, uno es el jefe. ¿Están viendo la luz del sol, pukasiras? Nosotros somos pukasiras, no La Providencia. ¿Están viendo la luz del sol? Los gendarmes van a venir quizá mañana, quizá dentro de tres días, y van a querer apagar el sol. ¿Pueden apagar el sol? No pueden apagarlo. Así tampoco nos quitarán la tierra. Que cada hombre muera en el sitio que la hacienda le ha señalado para que trabaje. La hacienda es del padre Pukasira. Él hizo

esta tierra antes de que los señores werak'ochas hubieran llegado a nuestros pueblos. Los werak'ochas no sabemos de dónde vinieron, y por la fuerza se agarraron nuestras tierras. Ahora los indios de don Adalberto, de don Fortunato, ya han despachado a sus patrones; pero de todos, al comegente de don Lucas nuestro gran patrón lo ha matado, y los colonos han bajado a las tierras de la hacienda. ¡Estarán comiendo bien a esta hora, como hijos de Dios, después de no sabemos cuánto tiempo! ¡Estarán comiendo como gente verdadera los indios que fueron de don Lucas! Ahora ya no pertenecen a nadie. De ellos es la hacienda, conforme al mando de nuestros dioses los apus. Los pukasiras tenemos un patroncito y una señora. ¿Qué van a decir el gobierno, los soldados? Por mando del patrón, en La Providencia vamos a trabajar a uno por diez. Yo tengo escritura, nuestra señora Vicenta está conforme. ¿Qué van a decir? Hermanos de antiguo: ninguno es dueño de la tierra que va a trabajar; es de la hacienda y también del común... (Arguedas, 2001, p. 595).

Las peroratas de Rendón abundan a lo largo de la novela, pero todas se parecen a las antes citadas. Su presencia como actor de la novela se establece a base de informaciones de otros o de sus peroratas; nunca aparece con nitidez en acciones que determinarían su rasgo de héroe político o subjetivado. Su propuesta no transita de la identidad atribuida al campesino desde la dominación hacia la desidentificación, por tanto, por lo menos en la opinión de Rancière y menos de Badiou, Willka no será un sujeto político que haga manifiesta una verdad o un proceso de emancipación. Todo su proyecto está atado a lo que manda el hacendado don Bruno Aragón de Peralta. El discurso de Willka se parece mucho a los discursos culturalistas de los nuevos indigenistas, de aquellos que buscan una racionalidad distinta, peculiar y propia de las poblaciones andinas. El discurso de Willka es un discurso cosmista; por tanto, no puede apuntar a desestabilizar ninguna situación, ni nada. Por lo que nunca se convierte en un sujeto que se proponga atravesar un acto. Su muerte es azarosa, circunstancial, casi retórica y no alcanza la dimensión de un acto ético. En esta orientación, Willka propicia una performance de liderazgo más o menos en el sentido de lo que proponen tanto Ariel Dorfman como también Melisa Moore.

Otro problema que se nota en el discurso de Willka es su total sometimiento a Dios, es decir al Uno de la religión católica, cuya aceptación sin ninguna duda lo conduce a convertirse en sujeto anclado en el orden simbólico, que no es capaz de quebrantarla, de suspenderla, de sustraerse; no se atreve a establecer una «muerte simbólica» (aunque asume la muerte física sin titubear) como sí lo hace Benito Castro. Salvando ciertas características peculiares, Willka se compagina con el Zavalita de Mario

Vargas Llosa, quien, para beneplácito y sesuda reflexión de la academia, lanza su «famosa» pregunta «¿Cuándo se jodió el Perú?», que no viene a ser sino un juego retórico de un personaje que nunca fue capaz de convertirse en un sujeto ético; y cuyo mayor logro ético, si puede asumirse así, fue marginalizarse en una situación, en un orden simbólico al que no tocó ni siquiera con el pétalo de una rosa. Tal vez Rendón Willka no sea tanto como Zavalita, pero su performance, donde se comprueba que no marca la distancia con el gamonalismo, no alcanza la performance de un auténtico héroe ético. A diferencia de Benito Castro, Willka asume la confrontación cultural con el otro dominante antes que una confrontación de carácter político–social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alegría, C. (1963). *Novelas completas*. Madrid: Aguilar.
- Anderson, B. (1997). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Arguedas, J. M. (2001). *Todas las sangres*. Lima: Peisa.
- Badiou, A. (2003). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.
- _____ (2008). *Lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2. Buenos Aires: Manantial.
- _____ (2004). *La ética*. México D. F.: Herder.
- _____ (2010). *Segundo manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Manantial.
- _____ (2009). *Compendio de metapolítica*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Garrido, A. (1997). *Teorías de la ficción literaria*. Madrid: Arco Libros.
- Gutiérrez, M. (2011). *La cabeza y los pies de la dialéctica*. Lima: Editorial San Marcos.
- _____ (2007). *Estructura e ideología en Todas las sangres*. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.
- Lacan, J. (1984). *El Seminario 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires, Barcelona, México D. F.: Paidós.
- Moore, M. (2003). *En la encrucijada: Las ciencias sociales y la novela en el Perú. Lecturas paralelas de Todas las sangres*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Rancière, J. (2006). *Política, policía, democracia*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- _____ (2009). *La palabra muda*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- _____ (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- _____ (2011). *Política de la literatura*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Said, E. (2004). *El mundo, el texto y el crítico*. Buenos Aires: Debate.
- Sloterdijk, P. (2006). *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. Madrid: Ediciones Ciruela.
- Vargas Llosa, M. (2010). *Conversación en La Catedral*. Lima: Alfaguara.

_____ (1997). *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Žižek, S. (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós, 2001.

_____ (2011). *En defensa de causas perdidas*. Madrid: Ediciones Akal.

_____ (1989). *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Buenos Aires: Nueva Visión.

_____ (2004a). *A propósito de Lenin: política y subjetividad en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Atuel/Parusía.

_____ (2006). *Visión de paralaje*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

_____ (1994b). *La metástasis del goce*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1999). *El acoso de las fantasías*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

_____ (2002a). *¿Quién dijo totalitarismo?* Valencia: Pretextos.

_____ (2003). *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (2002 b). *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Buenos Aires: Paidós.

Recibido: diciembre de 2014
Aceptado: febrero de 2015