

EL CAMINO DE DAMASCO PASA POR LA AMAZONÍA. CRÓNICA DE UNA CONVERSIÓN ANUNCIADA

José Antonio Giménez Micó
Concordia University (Montreal)

Por bosques y riberas
andando buscando siempre a mi querido.

Fray Luis de León, *Lira sobre la conversión*

Mario Vargas Llosa dedica *El hablador* «a los *kenkitsatsirira* machiguengas», es decir, a los contadores ambulantes de historias de un pueblo nómada de la Amazonía peruana; «habladores» cuya presunta existencia había supuesto a lo largo de toda su carrera «un gran estímulo para mi propio trabajo, una fuente de inspiración y un ejemplo que *me hubiera gustado* emular» (168; siguiendo la tradición de *Historia de Mayta* o, más claramente aún, de *La tía Julia y el escribidor*, el narrador principal de *El hablador* se identifica al autor). El sintagma que he puesto de relieve: *me hubiera gustado*, es sumamente significativo. El uso del pluscuamperfecto de subjuntivo presupone la imposibilidad en que se encuentra el escritor de «emular» a su modelo hasta las últimas consecuencias. En efecto, Vargas Llosa –el personaje Vargas Llosa de la novela– es incapaz de asumir ni por un momento el papel de *kenkitsatsirira*. Se lo impide, según todas las evidencias, su posición discursiva de enunciador legítimo de la más trasnochada imagología occidental en torno a la “mentalidad primitiva”¹, como lo muestra este pasaje:

¿Por qué había sido incapaz, en el curso de todos aquellos años, de escribir mi relato sobre los habladores? La respuesta que me solía dar, vez que despachaba a la basura el manuscrito a medio hacer de aquella huidiza historia, era la dificultad que significaba inventar, en español y dentro de esquemas intelectuales lógicos, una forma literaria que verosímilmente sugiriese la manera de contar de un hombre primitivo, de mentalidad mágico-religiosa. Todos mis intentos culminaban siempre en un estilo que me parecía tan obviamente fraudulento, tan poco persuasivo como aquellos en los que, en el siglo XVIII, cuando se puso de moda en Europa el “buen salvaje,” hacían hablar a sus personajes exóticos los filósofos y novelistas de la Ilustración. (152)

1.- «The older ideas about “primitive mentality” are now rejected by modern scholars and to continue laboriously to repudiate out of date notions should be superfluous [...]. It is no longer possible to accept the old picture of “the primitive” (or the non-literate) as unselfconscious and unaware, incapable of contemplating the world with intellectual detachment, a picture conveyed to us through our (perhaps unconscious) association of these attributes with lack of literacy» (Finnegan 55, 68).

EL CAMINO DE DAMASCO PASA POR LA AMAZONÍA

Se me objetará que el mero hecho de haber escrito la novela contradice las afirmaciones del autor ficticio, lo cual no deja de extrañar en un personaje que confiesa estar atado de pies y manos a los «esquemas intelectuales lógicos» propios de la modernidad occidental (que tantos cuestionamientos vienen suscitando, por cierto, desde hace varias décadas en el interior mismo de esta tradición). Si examinamos de cerca el texto, concluiremos que en realidad no hay tal contradicción: no sólo Vargas Llosa no se responsabiliza del «contar de un hombre primitivo», sino que tampoco el *kenkitsatsirira* que la novela pone en escena puede ser considerado tal en sentido estricto.

Me explico. *El hablador* está dividido en dos partes o situaciones narrativas alternas perfectamente diferenciadas y jerarquizadas: la principal del narrador-autor (capítulos I, II, IV, VI y VIII) y la subordinada del narrador-hablador (III, V y VII). La parte subalterna, en la que el narrador-autor delega la responsabilidad de la enunciación en el narrador-hablador, está constituida por la ficcionalización del discurso oral –o, por emplear la acertada denominación de Jean Franco por el acto de ventriloquía– que el *kenkitsatsirira* presuntamente dirige a los machiguengas.

Por su parte, la situación narrativa principal, o historia del narrador-autor, pudiera resumirse así: en una visita a Florencia («Firenze») en la que proyecta «leer a Dante y Machiavelli y ver pintura renacentista» (7), Vargas Llosa topa por casualidad con una exhibición de fotografías sobre los machiguengas que le perturban considerablemente. Y ello menos a causa de «las frágiles canoas, las endebles cabañas sobre pilotes y los almácgos de hombres y mujeres, semidesnudos y pintarrajeados» –que le traen a la memoria «el malhadado país» (7)– que de cierta foto en la cual puede vislumbrarse un “hablador” dirigiéndose a un grupo de indígenas reunidos en semicírculo. Esta foto desencadena los recuerdos del autor, desde sus años universitarios en que entabló amistad con Saúl Zuratas, un estudiante de derecho y etnología de origen judío, hasta la actualidad. El narrador irá descubriendo al lector una serie de indicios que, mucho antes de su llegada a Florencia, le permitieron concluir que Zuratas llegó a identificarse hasta tal punto con los machiguengas que acabó convirtiéndose en su hablador:

Después de darles muchas vueltas y combinarlas unas con otras, las piezas del rompecabezas casan. Delinean una historia más o menos coherente, a condición de detenerse en la estricta anécdota y no preguntarse por lo que Fray Luis de León llamaba “el principio propio escondido de las cosas.” (230-231)

Más tarde volveré a ese impenetrable «principio escondido de las cosas» a que el narrador Vargas Llosa hace referencia. Permítaseme ahora hacer algunas observaciones a propósito del recurso, sin duda deliberado, al *topos* tan manido de las «piezas del rompecabezas». Es tentador, demasiado tentador leer la obra como si de una novela de investigación se tratara, entroncándola así con otras del mismo autor: ¿*Quién mató a Palomino Molero?*, *Lituma en los Andes*, *Historia de Maya*... La crítica no ha dejado de señalar ciertos elementos textuales que incitan a este tipo de recepción o a otros afines, como el no menos popular relato de aventuras, apresurándose a objetar que el presunto enigma, es decir, la conversión de Saúl en hablador machiguenga, se sugiere desde el primer momento en que éste aparece, si no desde la contraportada del libro²; se presupone desde el inicio de la primera transcripción ficticia de su discurso oral³; y, por si quedara alguna

2.- «La révélation de l'énigme [...] ne requiert qu'un minimum d'attention du lecteur hispanique qui, ayant jeté un coup d'œil au texte de la couverture, sait que les deux narrations (qui) alternent, dans *El hablador*, (relatent) l'envers et l'endroit d'une singulière histoire –soit deux versions du même–; et donc, logiquement, si Saúl Zuratas est le personnage central, dont on nous relate d'abord l'histoire d'un point de vue extérieur (celui du narrateur principal), la perspective interne qui s'exprime ensuite ne peut être que la sienne: la voix anonyme des chapitres impairs est celle de Saúl. Une autre clef, que nous donne le roman lui-même, et très tôt, est celle qui consiste à conclure le premier chapitre avec ces mots énigmatiques: “Oui. Pas le moindre doute. Un homme qui parle”, et à entamer le deuxième, dans une apparente rupture thématique avec ce qui précède, par “Saúl Zuratas”» (Poupeney Hart 525-526).

3.- «This revelation is by no means startling. The first thing about the *hablador's* identity is provided in chapter 2, when he remarks that his parrot mimicked his words. Mascarita, we recall, also had a parrot» (O'Bryan-Knight 77).

duda, se explicita con bastante antelación al presunto desenlace, que poco o nada añade desde el punto de vista diegético propiamente dicho, salvo reiterar datos ya conocidos por el lector hasta la saciedad.

Lo que el texto pone así de manifiesto es menos el proceso mental del "escritor-convertido-por-casualidad-en-investigador-aficionado" que el resultado final, acabado, compacto, supuestamente irrefutable de este proceso. De ahí el uso y abuso de incisivos aseveradores a lo largo de todo el texto:

visto con la perspectiva del tiempo... (21)
 ahora, estoy seguro de que... (32)
 no me cabe duda, ahora, que... (32-33)
 ahora sé que... (21, 93)
 ahora sabía... (179)
 estoy seguro que... (228)

La consecuencia de ello es que la parte principal de *El hablador* y, por extensión, toda la novela incita al lector a construir un "mundo del texto" exageradamente previsible, como digerido de antemano. Tanto es así que incluso, como se verá, lo que en un texto que se pretende verista como este es o debiera ser inverosímil se vuelve, si no verosímil, sí al menos previsible, quizá simplemente porque ya ha sido previsto (anunciado) en varias ocasiones mejor que en una. (Lo único incontrolable es, de creer al narrador, ese misterioso «principio propio y secreto de las cosas», sobre el que volveré más tarde.)

¿Por qué tantas "pistas," y por qué éstas son tan diáfanas? O, mejor: ¿a qué se debe tal avalancha de "reclamos de la verdad"?

Antes de lanzarme en mi propia investigación, se impone una somera explicación de la noción de "reclamo de la verdad" aplicada a los estudios literarios, tal como ha sido propuesta por Mario Valdés en la hermenéutica que ha desarrollado basándose principalmente en la filosofía de Paul Ricœur. Este concepto es fundamental para comprender el proceso dialógico de producción e interpretación de un escrito, que culmina con la respuesta que da el lector a la intencionalidad del texto⁴. La relación entre estos dos agentes de la significación que son lector y texto es de reciprocidad y mutuo acomodo para el lector, cuya contrapartida formal puede ser descubierta en la coherencia interna del texto; coherencia que los reclamos de la verdad se encargan de asegurar. O, por decirlo de otra manera: el texto propone y el lector dispone, aceptando o no cada uno de los reclamos de la verdad inscritos en la obra.

Valdés distingue varios tipos de reclamos de la verdad: entre ellos los empíricos, los de verosimilitud, los históricos y los de autoridad textual. El tipo de reclamos que más frecuentemente aparece en la parte principal de *El hablador* es, sin duda, el de autoridad textual. A este me refería

4.- «Every work of literature projects its own pattern of intentionality to which the reader must respond in the making of the reading. The textual configuration proposes, suggests, but cannot make the narrative world; it is only the reader who, in responding to the textual indicators, actualizes the text into a narrative world» (Valdés 148). Es lo que denomina "construcción de un mundo". Este *world-making* o, en un nivel más abstracto, esta "apropiación," tiene implicaciones éticas sobre las que Ricœur ha elaborado observaciones muy sugerentes: «To understand is not to project oneself into the text; it is to receive an enlarged self from the apprehension of proposed worlds which are the genuine object of interpretation ... Thus appropriation ceases to appear as a kind of possession [...]. It implies, instead, a moment of dispossession of the narcissistic *ego*. This process of dispossession is the work of the sort of universality and atemporality implied by the explanatory procedures. Only the interpretation which satisfies the injunction of the text, which follows the "arrow" of meaning and endeavours to "think in accordance with" it, engenders a new *self*-understanding. By the expression "*self*-understanding", I should like to contrast the *self* which emerges from the understanding of the text to the *ego* which claims to precede this understanding. It is the text, with its universal power of unveiling, which gives a *self* to the *ego*» (Ricœur 87 y 97).

EL CAMINO DE DAMASCO PASA POR LA AMAZONÍA

más arriba cuando me preguntaba a qué se debía el elevado número de “pistas” demasiado transparentes que, puedo añadir ahora, establecen de por sí la “verdad” de la obra, pues en este tipo de reclamos «the narrative voice demonstrates temporal unity of perspective for the whole of the text» (Valdés 152). Según Valdés, el reclamo de autoridad «is established not by reference to an extratextual reality or to a plausible pattern of action or state of affairs, but by its own adequacy as an instrument of ideological coherence in the literary configuration» (65). Así se explica esta ya señalada avalancha de reclamos de la verdad que apuntalan la autoridad textual, la cual, a fuerza de insistir, vuelve previsible lo inverosímil. Se trata de un dispositivo para crear una coherencia basada casi exclusivamente en la propia lógica interna del texto, y no en una realidad extratextual –la machiguenga– a la que ni autor ni lector están familiarizados. O, por decirlo con otras palabras: la autoridad enunciativa se muestra con todo su peso para contrarrestar, en la medida de lo posible, la debilidad de los reclamos empíricos y de verosimilitud. Así termina reconociéndolo el propio personaje-autor:

Porque convertirse en un hablador era añadir *lo imposible* a lo que *era sólo inverosímil*. Retroceder en el tiempo, del pantalón y la corbata hasta el taparrabos y el tatuaje, del castellano a la crepitación aglutinante del machiguenga, de la razón a la magia y de la religión monoteísta o el agnosticismo occidental al animismo pagano, es difícil de tragar pero aún posible, con cierto esfuerzo de imaginación. Lo otro, sin embargo, me opone una tiniebla que mientras más trato de perforar más se adensa.

Porque hablar como habla un hablador es haber llegado a sentir y vivir lo más íntimo de esa cultura, haber calado en sus entresijos, llegado al tuétano de su historia y su mitología, somatizado sus tabúes, reflejos, apetitos y terrores ancestrales. Es ser, de la manera más esencial que cabe, un machiguenga raigal. (233-234)

Vargas Llosa afirma, en el último capítulo de la novela, que ha sido capaz de «reconstruir» los hechos (la «estricta anécdota», 230): ha conseguido descubrir que su ex amigo se ha convertido a la cultura machiguenga, que se ha convertido *en* hablador. Incluso ha llegado a elaborar un esquema racional de la *conversión a*, que constituye precisamente ese “rompecabezas” a que hacía referencia: sus reclamos de la verdad han funcionado mal que bien, excepto quizá los de verosimilitud: como él dice en la cita anterior, «era sólo inverosímil». Señalemos, entre paréntesis, que estas afirmaciones sobre sí mismo son, por supuesto, otras tantas propuestas de lectura: otros tantos reclamos de la verdad, susceptibles por tanto de ser aceptados o rechazados por cada lector; reclamos con los que se orienta –o desorienta– a éste ya no directamente en la intriga general sino en la autocaracterización o *ethos* del narrador, tan importante para el buen funcionamiento del reclamo de la verdad basado en la autoridad textual⁵.

Regresemos ahora al “rompecabezas”. A lo que se diría que el narrador no consigue dar respuesta satisfactoria, es decir, para lo que no consigue elaborar reclamos de la verdad mínimamente convincentes (siempre según sus declaraciones), es a la *conversión en* hablador, quizá porque ésta escapa por entero a la «racionalidad moderna» que el encorbatado, castellanizado y razonable personaje Vargas Llosa tan bien encarna. Este «imposible» constituye, sin duda, el «principio propio y escondido de las cosas» que invoca Vargas Llosa hacia el final de la novela.

La referencia a Fray Luis de León no es por cierto casual: no en balde Saúl también es, a su manera, un judío converso (salvo que, sospechamos, su conversión representa un salto cualitativo inmensamente mayor que la de Fray Luis: al fin y al cabo, el cristianismo no es sino una apropiación del judaísmo, una reinterpretación de sus mitos, leyendas, personajes). Tampoco parece deberse al azar el nombre del protagonista, que según todas las apariencias remite a Saulo de Tarso, es decir, a San Pablo antes de ser iluminado por la gracia divina. Y llegamos así al título

5.- «L'*ethos* ou caractère de l'orateur désigne l'image morale de l'orateur et l'effet de cette image sur l'auditoire, dont la bonne ou mauvaise disposition détermine le succès ou l'insuccès du discours. L'*ethos* est pour Aristote le plus efficace des preuves quand l'argumentation repose non sur le vrai, mais sur le vraisemblable ou le douteux. Le crédit de l'orateur est alors un facteur décisif, car la mise en confiance de l'auditoire ouvre la voie de la persuasion» (Declercq 47).

de este artículo: el texto propone que el lector lea la historia principal de *El hablador* como la crónica “a lo humano”, “a lo cultural” o (como se verá) “a lo filosófico” –que no “a lo divino”– de una conversión anunciada, en el sentido literal del término “conversión”. Esta conversión sería la *agnorisis*, o situación análoga reconocible por el lector, de que habría echado mano el autor (el autor-personaje y, a nivel extratextual, el autor-autor) para construir su frágil reclamo de la verdad basado en la verosimilitud:

Visto con la perspectiva del tiempo, sabiendo lo que le ocurrió después –he pensado mucho en esto– puedo decir que Saúl experimentó una conversión. En un sentido cultural y acaso también religioso. Es la única experiencia concreta que me ha tocado observar de cerca que parecía dar sentido, materializar, eso que los religiosos del colegio donde estudié querían decirnos en las clases de catecismo como “recibir la gracia”, “ser tocado por la gracia”, “caer en las celadas de la gracia”. Desde el primer contacto que tuvo con la Amazonía [...] fue atrapado en una emboscada espiritual que hizo de él una persona distinta. (21-22)

Seis páginas antes, Vargas Llosa se había referido a la «fascinación de *embruñado*» que en él debían ya por entonces suscitar «las culturas primitivas, minúsculas, desperdigadas en las colinas montuosas de la ceja de montaña y la llanura de la Amazonía» (15). Fijémonos en esta palabra: «embruñado», aparentemente empleada por Vargas Llosa en un sentido metafórico, por no decir catacrético. Relacionémosla con la insistencia con que este personaje echa mano del carácter «mágico» de la mentalidad amazónica, siempre asociada a «primitiva», «de la Edad de Piedra» y otros calificativos similares. Lo que el texto está sugiriendo, entonces, es que la conversión de Saúl, como la de Saulo, se habría visto catalizada por lo que los especialistas en la materia llaman experiencias místicas “repentinas” o “apocalípticas” (en el sentido etimológico del término *apokalypsis*, esto es, revelación). Recordemos mínimamente la conversión de Saulo: en su camino de Damasco, este perseguidor de la nueva secta cristiana se ve deslumbrado por una luz que le hace caerse del caballo, y una voz, que no es otra que la de Jesucristo, le ordena convertirse a la fe auténtica. La conversión mediante la experiencia mística apocalíptica se caracteriza, pues, por la ausencia de voluntad del sujeto, sometido a una intervención sobrenatural⁶. No es entonces de extrañar que haya sido precisamente un «brujo» machiguenga quien, en primer lugar, inició a Saúl (como Ananías a Saulo) a la concepción del mundo de su pueblo:

Aquel brujo del Alto Picha –“sabio, más bien, patita, digo brujo para que me entiendas”– lo había aleccionado sobre la *filosofía* que permitió a la tribu sobrevivir hasta el presente. Lo más importante, para ellos, era la serenidad. No ahogarse nunca en un vaso de agua ni en una inundación. Había que contener todo arrebato pasional pues hay una correspondencia fatídica entre el espíritu del hombre y los de la Naturaleza y cualquier trastorno violento en aquél acarrea alguna catástrofe en ésta.

–La pataleta de un tipo puede hacer que se salga un río, y, un asesinato, que el rayo quemé la aldea. Tal vez ese choque del Expreso, en la avenida Arequipa, esta mañana, es culpa de tu puñetazo al borrachito de ayer. ¿No te remuerde la conciencia?

Me quedé asombrado de lo mucho que sabía sobre esa tribu. Y todavía más al advertir la simpatía que desbordaba a raudales de ese conocimiento. (18)

El incidente a que hace referencia Zuratas había sido precisamente el desencadenante de esta primera revelación de su «conocimiento» y «simpatía» por la cultura que estaba adoptando. Zuratas tenía un inmenso lunar que le cubría toda la parte derecha de la cara, a causa del cual sus compañeros de

6.- «The paradigmatical example [of the unexpected mystical experience] is the experience of Saul of Tarsus. The biblical accounts describe the catalyst of his conversion as a mystical experience triggered by divine intervention. As recorded by Luke in his narrative of the early church, the Acts of the Apostles, Saul was the chief architect of the opposition to the new sectarian, messianic movement in Judaism. While on mission to persecute the followers of Jesus in the city of Damascus in Syria, he had an experience that transformed his life. As reported by Luke, Saul was confronted by the resurrected Jesus. Blinded, he was sent to Damascus and ministered to Ananias, a follower of Jesus. Whatever the precise nature of the experience, it is clear that Saul's life was profoundly altered» (Lewis 48-49).

EL CAMINO DE DAMASCO PASA POR LA AMAZONÍA

clase lo llamaban «Mascarita» y que hacía que la gente lo mirara con recelo y repulsión. El día anterior, como tenían por costumbre, los dos amigos se dirigían a una cantina para jugar al billar cuando, al llegar a la puerta, un borracho empezó a insultar y amenazar a Mascarita impidiéndole la entrada al local, a lo que Vargas Llosa replicó golpeándolo. Poco después recibió un regalo de su amigo, con una nota que explicaba que se trataba de «un hueso mágico» en el que aparecían inscritas líneas paralelas que representaban el orden del mundo. «El que se deja ganar por la rabia», escribía Mascarita, «tuerce esas líneas y ellas, torcidas, ya no pueden sostener la tierra» (17).

Pocos serán quienes, en una primera lectura, tomen *al pie de la letra* que Mascarita creía que el comportamiento de Vargas Llosa había provocado «tal vez» el desbarajuste de las líneas y, con él, el accidente del Expreso; es decir, pocos creerán que había abrazado la llamada «filosofía» machichenga hasta esos extremos. En lo que sí estarán de acuerdo es en el respeto que le inspira esta «filosofía» que, en el plano práctico, asegura la estabilidad del grupo y su adaptación al entorno físico en que se encuentra. Así lo sugiere otro recuerdo de Vargas Llosa, en el que refiere al lector la última conversación que mantuvo con Saúl, precisamente a propósito de los dioses machiguengas:

Para ellos, Dios es el aire, el agua, la comida, una necesidad vital, algo sin lo cual no sería posible la vida. Son más espirituales que nosotros, aunque no te lo creas. Incluso los machiguengas, que, comparados con los demás, resultan bastante materialistas. Por eso es tan grande el daño que les hacen los del instituto [Lingüístico de Verano], quitándoles a sus dioses para reemplazarlos con el suyo, un Dios abstracto que a ellos no les sirve para nada en su vida diaria. (99)

Independientemente de la validez de estas afirmaciones de Zuratas, lo que parece innegable es que se realizan en base a un esquema perfectamente racional. La novela no excluye pues que –después del inicial “embruajamiento” o “deslumbramiento” paulino– nuestro futuro hablador experimentase una conversión “filosófica”, un poco a la manera en que San Agustín se convirtió a la filosofía grecolatina antes e independientemente de hacerlo al cristianismo: una conversión con todas las de la ley pero que se basa en la razón, en lo bien fundado de esa filosofía, en sus efectos benéficos, tanto para el individuo como para la colectividad, sin que ello implique necesariamente adorar a sus dioses “paganos”. Y que, como en el caso de San Agustín, exige retirarse de la “*vanitatis humane*”⁷⁷. Eso parece ser lo que Saúl Zuratas va a hacer, primero adoptando el ideal de los machiguengas de no enojarse con nadie y más tarde yendo a vivir con ellos⁸.

Conversión filosófica, pues, la de Saúl en *el sentido literal del término*, que va mucho más allá del “saber mucho” o del sentir una gran “simpatía” por este pueblo. Como confirma el narrador en el siguiente fragmento:

Debí sospechar ya entonces que Saúl nunca sería abogado y, también que su interés por los indios de la Amazonía era algo más que “etnológico”. No un interés profesional, técnico, sino mucho más íntimo, aunque *no fácil de precisar*. (18)

Hasta aquí, todo “encaja” (por seguir con el símil del “rompecabezas”). Pero, a la luz de nuestra lectura posible del texto, lo que agrega Vargas Llosa inmediatamente después se revela bastante problemático:

Algo más emotivo que racional seguramente, acto de amor antes que curiosidad intelectual o que ese apetito de aventura que parecía anidar en la vocación de tantos compañeros suyos del Departamento de Etnología. (18-19)

7.- «C'est en telle compagnie que, dans cet âge encore sans consistance [19 ans], j'étudiais les manuels d'éloquence, désirant y exceller dans le dessin condamnable et frivole de goûter les joies de la vanité humaine. Or, en suivant le cycle normal des études, j'en étais arrivé au livre d'un certain Cicéron, dont on admire plus généralement la langue que le cœur. Ce livre contient une exhortation à la philosophie: il est intitulé l'*Hortensius*» (Saint Augustin III, 7).

8.- «Mascarita no se enojaba conmigo, porque él no se enojaba nunca por nada y con nadie [...]. Había conseguido ya, quizás, el ideal machiguenga de no sentir jamás rabia para que las líneas paralelas que sostienen el mundo no cedan» (24).

¿Por qué esta esquematización binaria emotivo/racional? La “filosofía”, ¿no significa literalmente “amor por saber”? ¿Por qué, entonces, la oposición amor/curiosidad intelectual? ¿Cuál es el “principio secreto” que convierte en antónimo lo que en realidad es sinónimo?

El «no fácil de precisar» que he puesto de relieve es el indicador de que se ha producido un cambio de registro fundamental en la enunciación: el que va de la narración al comentario o, por emplear los términos de Gadamer, de la dimensión de la “verdad” a la de la “opinión”. En la parte inicial del fragmento, Vargas Llosa se limita a constatar un hecho que después pareciera haberse confirmado, mientras que en la segunda intenta comprender y explicar el fenómeno observado invocando sus propias preconcepciones del mundo, necesariamente extratextuales. Pre-textos del autor-narrador tanto más evidentes cuanto que los comparte con el autor-autor, como puede apreciarse en la conferencia que éste pronunció en 1977 en Cambridge sobre su contemporáneo y coterráneo José María Arguedas, titulada significativamente *La utopía arcaica*. Apréciase cierta evolución en el esquema argumentativo de Vargas Llosa, debida sin duda a la década transcurrida, pues los términos que se oponen a “razón” tenían entonces connotaciones netamente “primitivas”:

Por lo que respecta al indio, Arguedas era algo que podría llamarse un “conservacionista” (para no decir conservador): un ecólogo cultural. Esto se expresaba en él más por *instinto y palpito* que mediante una elaboración consciente. (Vargas Llosa 1977: 23)⁹

Apresurémonos a precisar que la alusión a las preconcepciones del narrador (y, en este caso, también del autor empírico) no implica de entrada una valoración negativa de este; al fin y al cabo, todo escrito refleja los prejuicios colectivos de la comunidad una vez manipulados por el escritor. El interés de los textos literarios consiste precisamente en que, de manera más poderosa que todos los demás, incitan a redefinir el mundo (el alternativo que nos propone cada obra y, por generalización, el mundo empírico), pues el lector deberá intentar que lo que se le propone se acomode al repertorio de prejuicios que posee, en el sentido original de *praepudicium*: juicio que se hace sobre algo antes del examen definitivo de todos los elementos determinantes (cf. Gadamer 1976: 108). Ya he sugerido más arriba que *El hablador* constituye la representación *a posteriori* no ya de los “elementos determinantes,” sino más bien del “examen” que de ellos hace Vargas Llosa. El mero hecho de intentar comprender, que pasa inevitablemente por la invocación a sus prejuicios, activa en el narrador las condiciones de posibilidad de una revisión de éstos.

El prejuicio que invoca implícitamente el Vargas Llosa de *El hablador*, fuertemente anclado en nuestro imaginario “racional”, nunca es debidamente cuestionado; más bien, lo que el autor, en el sentido bajtiniano del término, hace es perpetuar los estereotipos del enunciadore legítimo hacia las alteridades, definidas, claro, con relación a su propio sistema de valores. En este sentido, coincido plenamente con la valoración que de esta novela hace José Castro Urioste, quien la considera uno de los últimos avatares de lo que denomina el “discurso de conquista”¹¹.

9.- «Ce qui est écrit possède le caractère manifeste de ce qu'on peut montrer; c'est une sorte de pièce à conviction. Il faut un effort critique particulier pour se libérer du préjugé en faveur de ce qui est écrit et ici, comme à l'égard de toute affirmation orale, pour distinguer l'opinion de la vérité» (Gadamer 1976: 110).

10.- Casi diez años después de la aparición de *El hablador*, exactamente en 1996, Vargas Llosa volvía a la carga contra el indigenismo en general y Arguedas en particular con un libro que tenía este título tan original: ¡*La utopía arcaica*! La cita siguiente atestigua la firmeza de las convicciones del autor peruano: «En lo que respecta al indio, Arguedas fue un conservador, un ecólogo cultural. Esto se expresaba en él más por instinto y palpito que mediante una elaboración consciente» (1996: 29).

11.- «Su modelo, obviamente, surge con la literatura de la conquista, pero continúa hasta hoy [...]. Aquel “modelo” histórico se repitió en la conquista de la pampa en Argentina (*Facundo*, por ejemplo, o *Una expedición a los indios ranqueles*); en la conquista de la selva amazónica [...]; de las tierras de las comunidades indígenas andinas (de la que nace buena parte del indigenismo), entre otros muchos casos. Quiero decir entonces que el hecho de conquista traspasa toda periodización histórico-literaria y se convierte en una especie de discurso generalizado en vastos ámbitos de América Latina» (Castro Urioste 96).

EL CAMINO DE DAMASCO PASA POR LA AMAZONÍA

Quizá por estas razones, aunque el personaje-autor haya conseguido que todas las piezas del rompecabezas “casen”, es obvio que no ha podido librarse de su acoso. Se trata del prejuicio “modernista” típico del modo de pensamiento “analítico-referencial”¹², por emplear la expresión consagrada por Timothy Reiss, el cual no es ajeno al objetivismo “ingenuo” y “dogmático” según el cual «la sociedad es una totalidad funcional, observable y gobernable desde fuera» (Gadamer 1982: 131; mi traducción de la versión francesa). Dogmatismo que conduce, entre otras cosas, al estereotipo, hoy tan problemático, de la “mentalidad primitiva”.

Se ha dicho, con razón, que *El hablador* es una parodia del discurso y la práctica antropológicos (cf. O'Bryan-Knight 90). Yo añadiría que esta parodia se efectúa a través del tradicional procedimiento retórico de llevar hasta sus últimas consecuencias, y así reducir al absurdo, lo que Vargas Llosa denomina “conservacionismo” o “ecologismo cultural” de “antropólogos puristas tipo Saúl”¹³. El *exemplum* de que se vale Vargas Llosa para deslegitimar a todos aquellos que se atrevan a cuestionar la asimilación pura y simple de los pueblos indígenas a la cultura dominante consiste en poner en escena a un converso, a un santo, a un iluminado (todos ellos calificativos empleados repetidamente por el narrador)¹⁴: es decir, a un personaje tan “emocional”, “irracionalmente” obcecado por la desterritorialización a que se ven sometidos los machiguengas que, en lugar de abogar por su “conversión” a la “modernidad” o, al menos, de llegar a la “razonable” conclusión de que esta es inevitable, termina “convirtiéndose” él mismo a su mundo “primitivo”. La reducción al absurdo operada en *El hablador* hace que la actitud de Mascarita, su quijotesco comportamiento, aparezca tan radical que incluso el lector que sienta simpatía hacia el personaje estará prácticamente obligado a reconocer el carácter ilusorio de su empeño. Y, de rebote, por oposición paradigmática, lo bien fundado de la posición de Vargas Llosa.

Siempre y cuando este lector, claro, se adhiera ciega y acríticamente al metarrelato de la evolución constante de la humanidad, desde el prehistórico taparrabos del hablador hasta la corbata Gucci de Vargas Llosa.

OBRAS CITADAS

Castro Urioste, José (1996). “*El hablador*: la construcción del sujeto como alegoría de la modernidad.” *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Coord.: J. A. Mazzotti y Ulises Zevallos Aguilar. Ann Arbor: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996.

Declercq, Gilles. *L'art d'argumenter. Structures rhétoriques et littéraires*. Paris: Editions Universitaires, 1992.

12.- «The discourse of classical (or “modernist”) thought, consolidated as the sole mode of genuine knowledge after the work of Francis Bacon, Galileo, Thomas Hobbes, René Descartes, and their contemporaries, can be characterized above all by two particularities: as a process of analysis and as a system of reference [...]. Analytico-referential discourse [...] was that discourse taken to signify, through a conceptualizing thought of which it was supposed at once the container and the transparent mediator, a referential truth considered to be outside discourse and perfectly independent of it» (Reiss 19 y 58).

13.- «¿Qué ilusión era aquella de querer preservar a estas tribus tal como eran, tal como vivían? En primer lugar, no era posible. Unas más lentamente, otras más de prisa, todas estaban contaminándose de influencias occidentales y mestizas. Y, además, ¿era deseable aquella quimérica preservación? ¿De qué les serviría a las tribus seguir viviendo como lo hacían y como los antropólogos puristas tipo Saúl querían que siguieran viviendo? Su primitivismo las hacía víctimas, más bien, de los peores despojos y crueldades» (72).

14.- «Ese género de decisión, la de los santos y los locos, no se publicita. Se va forjando poco a poco, en los repliegues del espíritu, al sesgo de la propia razón y al resguardo de miradas indiscretas, sin someterla a la aprobación de los otros –que jamás la concederían– hasta que se pone en práctica. Me imagino que en el curso de ese proceso –la forja del proyecto y su mutación en acto– el santo, iluminado o loco, se va aislando, amurallando en una soledad que los demás no están en condiciones de hollar» (36).

JOSÉ ANTONIO GIMÉNEZ MICÓ

- Finnegan, Ruth H. *Literacy and Orality: Studies in the Technology of Communication*. Oxford/ New York: Blackwell, 1988.
- Franco, Jean. "¿La historia de quién? La piratería postmoderna". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XVII.33 (1991).
- Gadamer, Hans-Georg. *L'art de comprendre. Écrits I. Herméneutique et tradition philosophique*. Paris: Aubier Montaigne, 1982.
- *Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris: Seuil, 1976.
- O'Bryan-Knight, Jean. *The Story of the Storyteller: La tía Julia y el escribidor; Historia de Mayta, and El hablador by Mario Vargas Llosa*. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1995.
- O'Connell, Robert J. *Images of conversion in St. Augustine's Confessions*. New York: Fordham UP, 1996.
- Poupeney Hart, Catherine. "Le rejet de la chronique ou la construction de l'utopie archaïque dans *L'homme qui parle* de Mario Vargas Llosa". *Parole exclusive, parole exclue, parole transgressive. Marginalisation et marginalité dans les pratiques discursives*. Eds.: Antonio Gómez-Moriana y Catherine Poupeney Hart. Longueuil: Préambule, 1990.
- Reiss, Timothy. *The Uncertainty of Analysis. Problems in Truth, Meaning, and Culture*. Ithaca/ London: Cornell U. Press, 1988.
- Ricoeur, Paul. "Appropriation". *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*. Ed: Mario J. Valdés. Toronto: U. of Toronto P, 1991.
- Saint Augustin. *Confessions. Livres I-VIII*. Paris: Les Belles Lettres, 1990.
- Valdés, Mario J. *World-Making: the Literary Truth-Claim and the Interpretation of Texts*. Toronto: U. of Toronto P, 1992.
- Vargas Llosa, Mario. *El hablador*. Barcelona: Seix Barral, 1987.
- *Historia de Mayta*. Barcelona: Seix Barral, 1984.
- *Lituma en los Andes*. Barcelona: Planeta, 1994.
- *¿Quién mató a Palomino Molero?* Barcelona: Seix Barral, 1988.
- *La utopía arcaica*. Cambridge: U. of Cambridge (Centre of Latin American Studies), 1977.
- *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Yambo, Lewis. *Understanding Religious Conversion*. New Haven/London: Yale UP, 1993.