



Post-desarrollismo y Buen Vivir¹.

LOS ZORROS DE JOSÉ MARÍA ARGUEDAS²

POST-DEVELOPMENTALISM AND BUEN VIVIR.

José María Arguedas' *Los zorros*

PÓS- DESENVOLVIMENTISMO E BUEN VIVIR.

Los zorros de José María Arguedas

Juan Esteban Villegas-Restrepo

esteban.villegas@udea.edu.co

Recibido: 08 de agosto de 2015

Aprobado: 10 de octubre de 2015

<http://dx.doi.org/10.15446/bitacora.v26n1.42988>

Resumen

Este trabajo analiza cómo la novela del peruano José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971), permite intuir los peligros a los que podrían estar sujetos los modelos alternativos de desarrollo como el Buen Vivir cuando un discurso como el post-desarrollista, en tanto que crítica del desarrollismo, se muestra simpatizante del mismo. Para ilustrar dicho peligro, la novela entabla una serie de tensiones entre personajes como Don Diego y Maxwell quienes, con visiones propias del buenvivirismo y el post-desarrollismo, respectivamente, intentan dar soluciones a una ciudad como Chimbote totalmente definida por una teleología urbanística de carácter desarrollista.

Palabras clave: Buen Vivir, post-desarrollismo, desarrollismo, El zorro de arriba y el zorro de abajo, literatura latinoamericana.

Abstract

This paper discusses how the novel by Peruvian writer José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971), can sense the dangers that alternative development models such as the Buen Vivir could be subject to when critical discourses of Development theory, such as the post-development, show themselves as clear supporters. To illustrate this danger, the novel establishes a series of tensions between characters like Don Diego and Maxwell whom, based on their respective visions of buenvivirismo and post-developmentalism, try to give solutions to a city like Chimbote, one fully defined by an openly developmental urban teleology.

Keywords: Buen Vivir, Post-development theory, Development theory, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Latin-American literature.

Resumo

Este artigo discute como o romance do escritor peruano José María Arguedas, "El zorro de arriba y el zorro de abajo" (1971) pode perceber os perigos a que poderiam estar sujeitos modelos alternativos de desenvolvimento como Buen Vivir quando um discurso como o pós-desenvolvimentista, crítico do desenvolvimentismo, se manifesta favorável ao mesmo. Para ilustrar esse risco, o romance cria uma série de tensões entre personagens como o Dom Diego e o Maxwell que, com visões próprias do buen-vivirismo e o pós-desenvolvimentismo respetivamente, tentam dar soluções para uma cidade como Chimbote (Perú), totalmente definida por uma teleologia urbanística de caráter desenvolvimentista.

Palavras-chave: Buen Vivir, Pós-desenvolvimentismo, Desenvolvimentismo, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Literatura Latinoamericana.

¹ Las inquietudes planteadas aquí surgieron durante el seminario de Jorge Marcone, *Environmentalism in Latin American Humanities*, dictado en diciembre de 2012 en el programa de Maestría y Doctorado en Literatura Latinoamericana de Rutgers University (Estados Unidos). El proyecto final ha tenido el apoyo del Centro de Investigaciones de Comunicaciones, Facultad de Comunicaciones, Universidad de Antioquia, Estrategia de Sostenibilidad 2016-2017.

² En lo que al título concierne, es importante señalar que, quizá por cuestiones de practicidad, parece haber un pacto silencioso entre los críticos de literatura latinoamericana de utilizar la expresión *Los zorros* para referirse a la novela del escritor peruano José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971).

El escritor, como bien decía Chéjov, no está
obligado a resolver, en la literatura,
los problemas que son privativos de la sociedad.
Es suficiente con que sepa plantearlos bien
(Rama, 2008: 230)

En su afán por escapar el binarismo maniqueo entre las nociones de desarrollo y no-desarrollo en el que un gran número de teóricos de 1950 en adelante comenzaron a verse enfrascados, los post-estructuralistas, a través de la acuñación del concepto de post-desarrollo, parecieron haber encontrado una salida impecable a este anodino escollo práctico-teórico. Fieles a su postura anti-teleológica, dichos teóricos concibieron el post-desarrollo no como un período histórico al cual habíamos llegado o que estaba a nuestro alcance, sino como una sombrilla discursiva que brindase “la posibilidad de crear diferentes discursos y representaciones que no se [encontrasen] tan mediados por la construcción del desarrollo, [es decir, por] ideologías, metáforas, lenguaje, premisas” (Escobar, 2005: 20), y más importante aún, por “la necesidad de cambiar las prácticas de saber y hacer la ‘economía política de la verdad’ que define al régimen del desarrollo” (Escobar, 2005: 20).

Recibido con aplausos por unos y con acidez por otros, dicho concepto abrió puertas y ventanas hacia la formulación de maneras distintas de pensar lo ecológico, con todo y las implicaciones políticas, sociales y culturales que esto traía consigo. En este segundo grupo estaban los liberales y marxistas, muchos de los cuales expresaron sus temores al afirmar que, ellos, los defensores del post-desarrollo, terminarían por “romantizar las tradiciones locales y los movimientos sociales obviando el hecho de que lo local también se encuentra configurado por relaciones de poder” (Escobar, 2005: 22). Ahora bien, dicha crítica no puede tomarse de manera deportiva, especialmente dentro del contexto de un siglo como el nuestro, en el que movimientos socio-políticos y ecológicos de países de la periferia como Ecuador y Bolivia han logrado plantear, desarrollar y poner en práctica democrática conceptos alternativos al desarrollo como son el Buen Vivir, el *Sumak Kawsay* y el *Suma Qamaña*, estos dos últimos en tanto que variantes respectivas de las comunidades quechua y aymara. La seriedad con la que dicha crítica debe tomarse se deriva del hecho de que estas formas de conocimiento periférico bien podrían terminar enfrascadas y limitadas tanto política como epistemológicamente por el apadrinamiento que el discurso del post-desarrollo, pensado y diseñado por críticos y teóricos del primer mundo, haga de ellas. No miente por eso Claudia Zapata Silva cuando afirma que

el rescate y valoración de lo propio [entendiendo aquí el Buen Vivir como algo propio] es un esfuerzo en el cual se encuentran involucrados no sólo los historiadores, sino también antropólogos, sociólogos, lingüistas, poetas, abogados y científicos (*sic*) políticos. Es un rescate de la ciencia, la filosofía, la economía y el derecho indígenas, que al ser cotejados con los campos del conocimiento modernos demuestran la falsedad de la inferiorización de estas culturas (Zapata Silva, 2008: 129).

Juan Esteban Villegas-Restrepo

Licenciado en lengua y literaturas anglofonas de Montclair State University y Magíster en Literaturas Hispánicas de Rutgers University, ambas con sede en New Jersey, Estados Unidos. Estudiante del programa de Doctorado en Literatura de la Universidad de Antioquia. Investigador del Grupo de Estudios Literarios (GEL) de la misma institución. Becario Nacional Colciencias (2015-2018).

Así las cosas, este esfuerzo que plantea Zapata Silva (2008) debe ser concebido como una defensa férrea contra la opresión epistemológica sutil que el post-desarrollo podría ejercer sobre modelos alternativos no-occidentales que luchan por ser vistos y pensados como discursos autónomos, capaces de identificar sus propios problemas y, más importante aún, de generar sus propias soluciones. Dentro de este contexto, en su novela *Los zorros*, el escritor peruano José María Arguedas (1971) parece intuir el advenimiento de dicha amenaza. Y es que paralelo a ese contexto urbano como el de Chimbote, cada vez más ecológica, política y socialmente vupuleado en nombre de un “desarrollo”, el texto también ofrece un Chimbote portador de las semillas de su propia emancipación. Con todo y eso, habría que decir que el valor de la novela de Arguedas no reside tanto en su habilidad para plantear cierta emancipación, como sí para desglosar el carácter bi-dimensional de la misma. En contraste con la puesta en práctica de

aproximaciones periféricas de saber y entender lo ecológico de personajes como Don Diego, la articulación de la lógica post-desarrollista defendida hoy por los post-estructuralistas, y que en la novela se da cita en personajes como Maxwell, hacen de la novela de Arguedas un texto imprescindible para la aprehensión de los diferentes retos y dificultades que el Buen Vivir habrá de afrontar en años venideros. Para llevar a cabo este análisis, centramos la atención primero en la práctica del Buen Vivir, tanto a nivel conceptual como práctico, para luego intentar establecer un diálogo entre dicha práctica y el personaje de Don Diego y, aunque de manera mucho más somera, en el loco Moncada. Dicho análisis será secundado luego por un desglosamiento de la lógica post-desarrollista en Latinoamérica, tal y como esta se articula a través del personaje de Maxwell. Una vez que ambos discursos hayan sido explorados tanto por fuera como por dentro del texto, proseguiremos a yuxtaponerlos, todo ello con el fin de identificar momentos en la novela en los que el novelista peruano logra poner sobre relieve las tensiones entre ambos.

El Buen Vivir

Dicho concepto, ampliamente articulado en los contextos constitucionalistas más que todo bolivianos y ecuatorianos, encapsula, para decirlo escuetamente, “la vida en armonía, lo que incluiría [...] tres dimensiones: la armonía con uno mismo (personal), la armonía con la comunidad (social) y la armonía con la naturaleza (integral)” (Hidalgo Capitán, 2012: 2275). En su lectura del Buen Vivir que forma parte de la constitución política ecuatoriana, Eduardo Gudynas y Alberto Acosta han hecho énfasis en el artículo 275 de la misma para señalar que, conceptualmente hablando, existen

dos campos principales de acción en un mismo nivel de jerarquía: por un lado el ‘régimen del Buen Vivir’, y por el otro, el ‘régimen de desarrollo’ [...] este último definido como el ‘conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del Buen Vivir, del *sumak kawsay*’ (Gudynas y Acosta, 2011: 77).

Esto nos obligaría entonces a reconocer que, si bien bajo algunos saberes indígenas pareciera no existir una idea análoga a la del desarrollo impulsado por el saber occidental, el concepto del Buen Vivir responde tácitamente a una idea que, aunque no convencional, se alinea con dicho desarrollo. No estamos frente a una conceptualización epistémica y geográficamente aislada. Y es precisamente ahí, en su capacidad de auto-inserción dentro de la narrativa occidental donde yace quizás su mayor logro, puesto que ello, a su vez, supondría una reorientación total de los mecanismos de saber y poder occidentales enmarcados ya no en el contexto de la modernidad eurocéntrica, sino de una cosmovisión andina no totalizante en este, nuestro siglo XXI. Algo así como obligar a que el gigante aprenda nuevamente a caminar, esta vez con alpargatas andinas. Es por eso que la reinversión que estos movimientos sociales, políticos y ambientales de la periferia han hecho de las premisas político-filosóficas de Occidente

cobra mucha más validez cuando se tiene en cuenta que ciertos estudios etnográficos de las comunidades andinas de Ecuador y Bolivia “provide evidence that certain Andeans have world views that stress reciprocity and regulation rather than hierarchy and control” (Schaedel, 1988: 772). En el Buen Vivir, las nociones de reciprocidad y regulación se traducen en términos tanto políticos, como económicos y ambientales, y esto hace que “entre Tierra y Humanidad no [haya] diferenciación” (Boff, 2012: 2) y, mejor aún, que “la diferencia entre la subjetividad del universo y de cada ser y la humana no [sea] *de principio* sino *de grado* [es decir que] todos [estén] interconectados (principio) pero cada uno [realice] la conexión a su manera (grado)” (Boff, 2012: 3).

El Buen Vivir en *Los Zorros de Arguedas*

Y Arguedas sabía esto perfectamente. Prueba de ello es que, en su novela, Don Diego, aun siendo indio, no permite que su papel central dentro del engranaje transnacional pesquero de Chimbote interfiera en sus esfuerzos por plantear la posibilidad de articular los preceptos del Buen Vivir, siempre y cuando estos se amolden a la realidad costera de Chimbote. Que él “no respire con su pecho sino con el de las ocho máquinas” (Arguedas, 1971: 145) –máquinas que, entre otras cosas, le propinaban cierta “alegría musical” (Arguedas, 1971: 145)– y que al mismo tiempo declare, si bien atónito, que el humo que sale de dichas fábricas es rosado y se “[eleva] contra todo, como si tuviera sangrecita en su incierta forma” (Arguedas, 1971: 136) corroboran dos cosas: uno, la cuasi-sacralización del humo y la ausencia de ese radicalismo obtuso que muchos no-desarrollistas siguen enarbolando con respecto a la maquinaria; y dos, la urgente necesidad de revisar y/o re-ensamblar la naturaleza misma de dicho desarrollo para que beneficie tanto a la tierra como a quien vive en ella.

La aseveración expuesta aquí no dista mucho de la realidad. Cabría señalar los cientos de esfuerzos de intelectuales y líderes comunitarios por acoplar el concepto del Buen Vivir para que este pueda ser implementado en contextos urbanos. Como alternativa a la competencia que se da en la ciudad, el Buen Vivir promueve la cooperación dentro de un horizonte de solidaridad. De ahí que Leonardo Boff (2012) proponga rescatar aquello que nos hizo dar el salto de la animalidad a la humanidad: es decir, el principio de cooperación. Aplicarlo en la ciudad, supone, entonces, asumir la idea de la complementariedad, ausente a ojos de Don Diego, especialmente tras su conversación con algunos de los obreros de la fábrica. La supuesta reticencia que le han endilgado a los defensores del Buen Vivir con respecto a las máquinas, a una tendencia alternamente desarrollista, se deshace más aún cuando el intelectual aymara Simón Yampara afirma que el *Suma Qamaña* –variación, como se dijo anteriormente, del Buen Vivir, pero fiel a su matriz discursiva– “puede concebirse como un amplio bienestar basado en una armonía entre las dimensiones material y espiritual, y que en buena medida depende de un contexto comunitario y ambiental, representado en el ayllu andino” (Yampara, 2001: 47). La existencia de estos dos planos –material y

espiritual– no puede ni debe ignorarse, puesto que constituye la esencia desarrollista, aunque alterna, del Buen Vivir. Dicha dualidad deja también mal parado a William Rowe cuando afirma que

sería erróneo, sobre todo, pensar que en esta novela los símbolos andinos constituyen un orden alternativo al de la modernidad. Como espero demostrar, la situación es más compleja. Si se produce una imagen de la modernidad andina, ésta no es ni mítica ni achichada, sino pasa por un verdadero proceso trágico, que arrasa el orden tradicional andino y abre la posibilidad de otro orden (Rowe, 2010: 63).

Y por si aún quedan dudas, la alineación, aunque alterna, de este personaje con la lógica desarrollista se vislumbra más aún con su aparente occidentalización tanto epistémica como estética. Dicha alineación, mediada por el personaje de Don Ángel, que en la novela es quien está a cargo de la transnacional pesquera de Braschi administrativa y económicamente, nos da acceso a Don Diego en cuya naturaleza se resuelven exitosamente las tensiones entre lo “local” y lo “global”. Esto es, las tensiones con las que han tenido que lidiar los movimientos periféricos como el Buen Vivir. En otras palabras, el que para Don Ángel el personaje de Don Diego luzca como alguien “armoniosamente pernicroto” (Arguedas, 1971: 103), es decir, indígena, pero que al mismo tiempo vista “una chaqueta sumamente moderna, larga, casi alevitada y de botones dorados” (Arguedas, 1971: 103), “de París [...] de París-Machupikchu, como ahora se estila” (Arguedas, 1971: 117), sugiere ya una cierta elasticidad discursiva de lo andino para apropiarse de lo que pueda servirle para luego ponerlo a trabajar a su favor. No es, como muchos se verían tentados a alegar, que Don Diego se haya asimilado por completo a la lógica estética, epistemológica y cultural de Occidente. Prueba de ello es que los momentos iniciales de la conversación entre este y Don Ángel se caracterizan por la presencia de un “bicho alado que zumbaba sobre el vidrio de la lámpara; el cuerpo del bicho parecía acorazado y azulino, se golpeaba a muerte contra el vidrio; era rechazado como un rayo y volvía” (Arguedas, 1971: 104). La atención casi que infantil con la que Don Diego observa la escena, deja entrever su propia reticencia hacia ese otro campo de conocimiento que está al otro lado del vidrio: el bicho, pernicroto como Don Diego mismo, coquetea con el cristal, y si regresa a él con furia tras ser rechazado, es sólo para corroborar la firmeza de su centro, de su matriz, de su entorno. En consonancia con ello, el filósofo peruano Antonio Peña Cabrera ha señalado astutamente que

para el occidental el futuro está abierto, es pura posibilidad, el pasado en cambio es algo cerrado, clausurado. El hombre moderno –dice Jean Ladrière– es una permanente fuga hacia delante, hacia el futuro. Para el andino, al contrario, el pasado está delante con toda la riqueza de experiencias concretas (Peña Cabrera, 2007: 33).

La sintaxis que utiliza Arguedas (1971) para narrar el incidente del bicho es de suma importancia dentro del contexto esbozado por Peña Cabrera (2007): nótese que el bicho *no* regresa como un rayo al cristal, sino que es rechazado. Y es ahí, justo ahí, cuando *regresa* como un rayo. En otras palabras, Don Diego no vuela hacia el cristal *iluminado* –entendido aquí como metáfora de esa

matriz geo-política y epistemológica que es Occidente– con el mismo ahínco con que retrocede a su centro epistémico, a esa sierra, ese Andes mental que vale la pena ser rescatado, escuchado, implementado. Si atrapa, muerde y mata al insecto para luego exhibirlo sobre el escritorio de Don Ángel, es para probarse a sí mismo que cualquier intento por amalgamarse y perder autonomía bajo el manto del discurso occidental supondría una muerte tanto simbólica como física.

Y es esa misma sinergia con el mundo andino lo que páginas más tardes, y como respuesta al mapa político-cultural esbozado por Don Ángel, incita a Don Diego a alzar “las manos como brazos de candelabro [...] dando vueltas en el mismo sitio, como si en las manos sostuviera algo invisible que zumbara con ritmo de melancolía y acero” (Arguedas, 1971: 130). Como insecto que esquivo la mecha resplandeciente del desarrollismo en su versión occidental, Don Diego parece encarnar el pensamiento de la historiadora Aymara María Eugenia Choque Quispe cuando esta comenta que

el retorno a lo propio implica pensar con cabeza propia, porque estamos acostumbrados a pensar con cabeza ajena. Nosotros decimos que caminamos con el ajayu sarakhata (sin la fuerza interna) [...] vivimos con el ajayu sarakhata, sin esa fuerza interna, vivimos enfermos (Choque Quispe, 2007: 40).

No es por eso casual que, al verlo, Don Ángel, aunque procedente de la ciudad de Cajamarca, pero completamente asimilado a la lógica occidental, no pueda evitar ver cómo el gorro de Don Diego termina por convertirse

en lana de oro cuyos hilos se revolvían en el aire; los zapatos, en sandalias transparentes de color azul; la leva llena de espejos pequeños en forma de estrella; los bigotes, en espinos cristalinos en las puntas, muy semejantes al *anku kichka*, árbol carnoso que no crece jamás en la costa y que defiende con esas púas, sus rojas flores de sépalos lanudos, blancos como la escarcha (Arguedas, 1971: 133).

Al igual que Don Diego, el discurso del Buen Vivir opera de manera simultánea sobre dos ejes. Por un lado, comparte la lógica desarrollista de Occidente, pero si la comparte es para que se le permita formar parte de este macro-relato, y una vez allí, poder moldearla y hacer que supla las necesidades propias de su entorno. Por eso, Enrique Leff tiene razón cuando afirma que “los conceptos teóricos no evolucionan en un proceso progresivo de adecuación del pensamiento a la realidad” (Leff, 2000: 19). Siguiendo esta línea de pensamiento, Don Diego entiende que, si no apela a una cierta elasticidad práctico-teórica, como ocurre, de hecho, con el *Buen Vivir*, puede entonces esperarse que una posible implementación de este mismo modelo alternativo no llegue a buen fin. En otras palabras, si un modelo de desarrollo alternativo ha de ser articulado en Chimbote, este debe responder a las exigencias geográficas, históricas, culturales, raciales y políticas de la ciudad. Tal y como Don Diego lo deja entrever, el Buen Vivir tiene importancia, en primer lugar, en la arena simbólica, puesto que los subyugados son quienes ahora aportan, desde su visión del mundo, palabras que pretenden colaborar con la solución de los problemas creados por aquellos. Y, en segundo

lugar, porque apunta hacia dónde han podido estar los errores del llamado desarrollo, sin renunciar completamente a la noción del mismo. Como bien ha señalado José María Tortosa,

el hecho de que hayan encontrado su camino para aparecer en estas dos constituciones puede ser una ocasión más para repensar el desarrollo, desde la periferia y no sólo desde el centro, y desde los marginados de la periferia y no sólo desde sus élites (Tortosa, 2009: 5).

Y he ahí la paradoja: los mismos argumentos que Rowe (2010) utiliza para desmitificar el desarrollo urbano alternativo andinista de *Los Zorros*, son los que nos permitirían afirmar que esa modernidad andina a la que Rowe (2010) se refiere con cierta nostalgia no-desarrollista, termina irónicamente funcionando como preludio conceptual a lo que hoy conocemos como Buen Vivir. Rowe escribe:

finalmente, *El zorro...* no escamotea el problema de las fuerzas productivas en la sociedad industrial capitalista: al contrario, las libera de la razón instrumental del capital y las pone a disposición de la mirada de los obreros andinos que “festejan a las máquinas” (Rowe, 2010: 117).

Si Don Diego siente esa alegría casi que musical al escuchar las máquinas, es porque en el fondo intuye que una re-orientación de la lógica capitalista occidental con base a los preceptos espirituales y materiales sugeridos por el intelectual aymara Simón Yampara (2001) podría dar buenos frutos. En resumidas cuentas, la crítica rowiana y su insistencia en una modernidad andina que hasta hoy sigue siendo objeto de toda clase de demagogias paleolíticas, es la que provee las mayores herramientas argumentativas para ver y comprender la visión histórica de Arguedas. Para el escritor peruano no es la modernidad lo que debe asustarnos, sino la modernidad modernamente –si se me permite el pleonismo– articulada por Occidente.

Y es precisamente en el loco Moncada, “negro calumniado, colgado” (Arguedas, 1971: 67), en quien esta transculturación y elasticidad discursiva del Buen Vivir pareciera cobrar mayor fulgor. Su afro-peruanidad, es decir, su visión de mundo, aunque ajena a esa matriz andina, se adscribe tranquilamente al discurso desarrollista alterno propuesto por el Buen Vivir. Si Moncada en la novela se pregunta “¿por qué no nos extirpan con aguja hipodérmica?” (Arguedas, 1971: 165) para luego responderse a sí mismo aduciendo que sí no los extirpan es porque “[son] gusanos parásitos en el falso ano de las quinientas hectáreas que tiene la Corporación” (Arguedas, 1971: 165), es porque justamente entiende que “la materia no tiene solamente masa y energía, [sino que] tiene una tercera dimensión que es su capacidad de conexión y de información” (Boff, 2012: 3). La premisa, tal y como se puede ver, encaja perfectamente con la defensa que hiciera el presidente boliviano Evo Morales Ayma del Buen Vivir hace ya algunos años:

Los intereses transnacionales proponen seguir como antes y pintar la máquina de verde, es decir, seguir con el crecimiento y el consumismo irracional y desigual generando más y más ganancias sin darse cuenta de que actualmente estamos

consumiendo en un año lo que el planeta produce en un año y tres meses. Ante esta realidad, la solución no puede ser el maquillaje ambiental (Morales Ayma, 2007).

Ahora bien, debemos ser conscientes de que el paradigma que nos ofrece Moncada bien podría ser filtrado a través del lente crítico de personas como Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, entre otros. Esto es, como un ejemplo claro y conciso de cómo lo afro busca “desestabilizar la noción y discurso hegemónico de lo andino, que encuentra sus bases en lo indígena y mestizo” (Walsh, 2004: 2). Nuestra lectura, sin embargo, no busca crear tensiones entre lo andino y lo afro, ni tampoco hacer referencia a los posibles indicios de colonialidad de poder que se puedan hallar enraizados en el texto. Si nuestra lectura no busca esto es porque el turbio panorama que ofrece la misma obliga a que estos dos grupos étnicos desarrollen un principio de alteridad que les permita concebirse como víctimas de un mismo mal. Que el loco Moncada acompañe en su lecho a Don Esteban de la Cruz –andino, pobre y próximo a morir– sirve como prueba madre de ello.

Post-desarrollismo en *Los zorros*

Pero el abanico de posibilidades para la emancipación política, ecológica y económica que brinda el texto de Arguedas (1971) no se agota acá. Consciente de la enorme complejidad a la hora de pensar y brindar soluciones con respecto a lo ambiental y, lo que es aún más loable, consciente del advenimiento de nuevos meta-relatos que terminarían por acabar supuestamente con el aporético binarismo entre desarrollo y no-desarrollo,³ Arguedas ofrece formas diversas de pensar lo eco-político desde ángulos distintos a lo propuesto por el Buen Vivir. Es así que paralelo a la potencialidad *buenvivirista* que se encuentra latente en el personaje de Don Diego, Arguedas (1971) pinta personajes que, con sus acciones, encarnan la esencia misma del discurso post-desarrollista que veinte años después de la publicación de su novela comenzaría a ser enarbolado por diferentes pensadores post-estructuralistas. En un artículo en el que pareciera desglosar las falencias y paradojas que se encuentran incrustadas en la infraestructura discursiva misma de dicha propuesta, Jon Harald Sande Lie comenta que

in its somewhat vulgar appearance, post-development asserts that development is embedded in a Western, neo-colonial discourse that perpetuates unequal power relations between the North and South of the world, in which the post-Cold War United States stands as the beacon on the hill, guiding other nations to follow in its footsteps (Sande Lie, 2008: 121).

Siguiendo esa misma línea de pensamiento, pero libre del escepticismo de Sande Lie (2008), Arturo Escobar, defensor acérrimo del post-desarrollismo, ha expresado también su perplejidad ante “la aparente incapacidad por parte de desarrollistas y pensa-

3 Pero solo para crear nuevas contenciones binarias, tal y como este ensayo pretende mostrar.

dores eurocéntricos de imaginar un mundo sin y más allá el desarrollo y la modernidad” (Escobar, 2005: 30). Adhiere, además, que “ya no puede pensarse la modernidad como la Gran Singularidad, el atractor gigante hacia el cual todas las tendencias gravitan ineludiblemente, el camino a ser caminado por todas las trayectorias que desembocarían en un estado inevitablemente estable” (Escobar, 2005: 30). Al igual que Don Diego, Maxwell pareciera entender esto mismo, pero desde la perspectiva del hombre blanco producto del llamado primer mundo. Al gringo le duele Chimbote y junto al padre Cardozo, Don Cecilio, el padre Hutchinson, el padre Donald, entre otros, busca maneras de mejorar el concepto de la ciudad y, con ello, la vida de sus habitantes. Ese compromiso social, esa sensibilidad, es complementada por una sincronización casi perfecta con el mundo andino. Recordemos que Maxwell

podía tocar a veces las melodías y ritmos aymaras y quechuas que había aprendido, pero nunca pudo cantar bien, y menos cuando lo pretendía, algo desesperado, frente a esos niños entre extraviados y curioseando en los fangales de la barriada (Arguedas, 1971: 228).

Esto confirma lo expresado por el crítico Ángel Rama. Dice el uruguayo: “un blanco se asume como indio, con el fin de socavar, desde dentro de la cultura de dominación, para que en ella pueda incorporarse la cultura indígena” (Rama, 2008: 234). La oralidad, el acceso a esa memoria colectiva que solo puede construirse por medio del lenguaje, le está vedada. Pero su inhabilidad para hablar no le impide articular esa reciprocidad tanto espiritual como material con todo aquello que lo rodea. Es a través de la música, del suave rasgueo del charango y de la interpretación de la queña, la malta o la zampoña, que el gringo pareciera haber encontrado la manera de ingresar y formar parte de esa matriz andina. Al igual que muchos post-estructuralistas, Maxwell pareciera coincidir con que se debe “resituar y rescatar el juicio del gusto como forma ordinaria de la conversación política, como la manera en que arbitraria pero pacíficamente se lleva adelante una conversación política. Hay una dimensión ética-política en el gusto” (Groppo y de Mendonça, 2010: 17-18). Esta tendencia hacia el ámbito de lo estético-político es corroborada por el ya citado Richard P. Schaedel quien, a su vez, parafrasea a Thomas Turino y a su artículo *Andean aesthetics and musical culture among the Aymara and Quechua in Southern Peru*, para señalar que la música andina exhibe “a basic pattern of Andean cognitive aesthetic and socio-economic organization” y que “both the Quechua ordering of strings in charango and Aymara harmony on panpipes are conceived out from the center” (Schaedel, 1988: 770).

Cabe, sin embargo, notar que, con todo y la sensibilidad mostrada por Maxwell, estos viajes a través de los Andes, y el encuentro que se da allí entre él y Don Diego, aunque fructíferos, no logran despertar todavía y por completo su indignación ante la injusticia, como sí lo hace la degradación política, ecológica y económica que cobija a Chimbote. En otras palabras, la fundición física y espiritual del gringo con lo andino no ha llegado a un punto tal en el que las nociones de reciprocidad y control sobre las cuales está cimentada esta cosmogonía andina comiencen a hacerse visibles en él. Para ello, bastaría con analizar de manera breve su relación con las putas chimbotanas –en su mayoría indígenas– al

comienzo de la novela. Que Maxwell “[alzara] a la [Gerania, la serrana] en una postura idéntica a la que usó el Chaucato para cargar a la ‘Flaca’” (Arguedas, 1971: 41) y que “con sus dedos callosos el gringo la [apretara] mientras la cargaba” (Arguedas, 1971: 41), deja entrever un tácito pero insoslayable euro-falo-centrismo.

Es solo hasta haber cumplido cierto tiempo en Chimbote y de haber abandonado los Cuerpos de Paz (institución y a la vez discurso que están ligados al primer mundo) para convertirse en albañil, que Maxwell, al igual que Don Diego, comienza a buscar las maneras de insertar los conceptos de reciprocidad y control en el desquebrajado croquis ético, político, social y económico de Chimbote. El que para Maxwell “la posta, la maternidad y el colegio que las órdenes religiosas norteamericanas de Chimbote sostienen aquí” resulte ser “ingenuo o estúpido y lúgubramente engañoso” (Arguedas, 1971: 261) indica que él, al igual que Arturo Escobar y muchos defensores del post-desarrollo, siente una profunda necesidad de “multiplicar centros y agentes de producción de conocimientos” (Escobar, 2005: 20)⁴, y de crear, como bien se dijo al comienzo de este ensayo, “diferentes discursos y representaciones que no se encuentren tan mediados por la construcción del desarrollo” (Escobar, 2005: 20).

Buen Vivir VS. Post-desarrollismo

Pero y ¿qué pasa cuando esfuerzos periféricos como los de Don Diego y Moncada se entrecruzan con discursos occidentales como los de Maxwell, que dicen apadrinar, acompañar y apoyar las iniciativas de los primeros? Aquellos para quienes nuestra pregunta no es otra cosa que el producto de una paranoia académica sin fundamento alguno, bien podrían coincidir con que

lo universal está abierto y el poder es constitutivo del orden social. La teoría política post-fundacional reflexiona en términos que la tensión entre lo universal y lo particular es indecible y permanece abierta. Esto indica, entre otras cuestiones, que no hay concepción de lo social que sea universal, ni hay un punto de vista trascendental sobre el poder (Escobar, 2005: 13).

Desde luego, no se trata de eclipsar el esfuerzo de los proponentes del post-desarrollo. Ni mucho menos de aislar teórica, política y culturalmente estos conceptos que nacen y se alimentan no solo de la periferia misma, sino también de Occidente (aunque solo sea para invertir lo propuesto por este). Y en esto coincidimos con Escobar quien, en repetidas ocasiones, ha señalado que “para los post-estructuralistas y los críticos culturales, este comentario refleja el realismo crónico de muchos académicos que invariablemente tildan de romántica cualquier crítica radical de Occidente o cualquier defensa de ‘lo local’” (Escobar, 2005: 24). No obstante, una lectura más perspicaz de las últimas páginas de la novela, y más concretamente de aquellas en las que Maxwell y Don Diego llegan por segunda vez a ocupar un mismo espacio físico mas no discursivo, revelaría acaso el temor de Arguedas

4 La multiplicación vista aquí como rama de la reciprocidad, del intercambio de elementos agrupados entre sí.

(1971) a que la autonomía de conceptos y/o prácticas periféricas como el Buen Vivir (re-articuladas en el contexto chimbotano) se viesen amenazadas con el advenimiento de conceptos y prácticas sociales como el post-desarrollo.

Es, pues, así que, estando en Puno,

en ese silencio del altiplano que te permite oír la voz de las moléculas de las yerbas y de los planetas y, más, tu palpación, no la del corazón, no, la de la vida entera y a través de ella del laberinto humano (Arguedas, 1971: 255-56),

Maxwell decide comenzar a bailar, animado, en parte, por “un joven de rostro alargado, de rarísimos bigotes ralos” (Arguedas, 1971: 256). El guiño hacia Don Diego no podría ser más notorio. Al igual que Don Ángel, Maxwell, en aquel instante, no logra desligarse de su eurocentrismo. De ahí que apele a un giro sinecdótico en el que los bigotes son más que suficientes para concebir a un hombre que, a sus ojos, le resulta ser felino, indomesticable, selvático. En este sentido, no es casual tampoco que Don Diego, ante este silencioso gesto de condescendencia, se vea obligado a hablarle en su lengua, “sonriendo, abriendo la boca tan exageradamente, que ese gesto le daba a su cara una expresión como de totalidad” (Arguedas, 1971: 255). Si Maxwell, en un intento admirable por amainar su propia estructura discursiva de carácter eurocentrista, termina por “[escucharlo], en la sangre y en la claridad de [su] entendimiento” (Arguedas, 1971: 255), es porque Arguedas, hablando a través de Don Diego, entiende que “it is in the body that the seeds for subverting the normalizing aims of power are sown. The body becomes a locus of resistance” (Sande Lie, 2008: 126).

Ese poder de subversión del que habla Sande Lie (2008) y que se da en lo corporal, en lo performativo, se observa en esa totalidad, cínica y a la vez no tan cínicamente exagerada que Don Diego proyecta ante Maxwell. La sonrisa, total, pero a la vez limitada por el cuerpo mismo, es decir, por los labios, tendría que leerse como un acto de reafirmación de una autonomía que podría verse minada por el apadrinamiento que un posible Maxwell-post-desarrollista hiciese de Don Diego y su cosmovisión andina. Si Arguedas nos ofrece un Maxwell capaz de admirar “el bombo [que] suena en las alturas llanuras como una docena de los más potentes timbales de las orquestas europeas” (Arguedas, 1971: 252) es porque entiende que el “post-development provides a privileged approach to grasp the discursive formation of development and its mobilizing metaphors” (Sande Lie, 2008: 132).

Pero paralelo a esta visión benigna del post-desarrollismo que Arguedas (1971) pareciera tener, el escritor peruano sabe que un “empirically grounded actor-oriented approach can reveal actors’ brokerage of externally imposed ideas without recourse to post-development’s firm belief in discursive formation and the consequential demotion of agency” (Sande Lie, 2008: 132). La importancia de ese “actor-oriented approach” del que habla Sande Lie (2008), puede verse claramente reflejada en la escena final de la novela, cuando Maxwell y Don Diego comparten, por segunda vez, un mismo espacio físico. Tras desenvainar el charango del estuche de madera *blanca*, Maxwell comienza a rasgar la danza de Capachica, todo esto mientras que Don Diego, descrito en esta

escena como “el mensajero”, empieza a “emplumarse de la cabeza, como pavorreal o picaflor de gran sombra” (Arguedas, 1971: 278). Si Arguedas hace que todos “[retrocedan] hacia las paredes” (Arguedas, 1971: 278), es para que Don Diego pueda “hacer vibrar sus piernas abiertas y dobladas en *desigual* ángulo [dar] una voltereta en el aire [y luego] balancearse a la lámpara [dándole] sonido de agua, voz de patos de altura, de los penachos de totora que resisten gimiendo la fuerza del viento” (Arguedas, 1971: 278, el énfasis es nuestro). Solos, Maxwell y Don Diego, se retan el uno al otro. Y es ahí, en esa riña tácita, que Arguedas crea una relación isotópica bastante clara entre la ventisca, la esencia acústico-onomatopéyica del charango interpretado por Maxwell, y la ventisca del post-desarrollismo que encarna el gringo. La crea también con las alturas, los penachos, los sonidos de agua producidos por la danza de Don Diego y la práctica de un posible Buen Vivir que, si no quiere perder su esencia y su autonomía bajo el amparo del post-desarrollismo, debe, por ende, resistir.

Conclusiones

Bien tiene razón Jorge Marcone cuando afirma que

el pensamiento ecológico que emerge de *Los zorros* es menos un discurso con propuestas específicas o prácticas recomendables para el cambio y más una manera de mirar que llama la atención sobre la necesidad de tomar plena conciencia de la complejidad socio-ecológica que la novela evidencia, de la interacción de lo humano con lo no-humano como algo más que una marca de identidad de las culturas andinas (Marcone, 2014: 145).

De ahí que esta, según la lectura que aquí hemos querido entablar, no haga más que plasmar el temor del escritor peruano José María Arguedas (1971) con respecto a la posible amenaza que movimientos sociales y ambientales como el Buen Vivir – nacidos en y para la periferia– podrían enfrentar ante el súbito apadrinamiento que discursos emancipadores nacidos en la matriz de poder hagan de ellos. En yuxtaposición con la praxis de formas contra-hegemónicas de pensar, entender y atacar lo ecológico tan propias de personajes como Don Diego, la presencia de discursos y prácticas sociales que van de la mano con lo propuesto por el post-desarrollo –y que en *Los zorros* se da cita en personajes como Maxwell–, hacen de la novela de Arguedas un texto clave para comprender los diferentes retos y dificultades que el concepto de Buen Vivir y sus variantes habrán de afrontar en los próximos decenios. El presente ensayo busca, pues, servir como punto de partida para que las comunidades que hoy intentan dar vida a su propio Buen Vivir entiendan los peligros sutiles y silenciosos a los que están expuestos. No sugiero, como muchos se verían tentados a dictaminar, que dentro de un contexto postcapitalista, neo-extractivista y antropocénico como el actual, el Buen Vivir y cualquier otro movimiento de desarrollo alternativo deba replegarse sobre sí mismo, hacerlo solo conllevaría a que perdiese esa elasticidad discursiva y práctica que le ha permitido ofrecer soluciones a lugares hasta hoy sumidos en el desespero. 

Bibliografía

- ARGUEDAS, J. M. (1971). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires: Losada.
- BOFF, L. (2012). "La Madre Tierra, sujeto de dignidad y derechos". *América Latina en movimiento: el horizonte de los derechos de la naturaleza*, 479: 1-3. Consultado en: <http://www.alainet.org/es/active/62616>
- CHOQUE QUISPE, M. E. (2007). "Identidad y saberes indígenas". En: A. Alvarado (ed.), *Los pueblos Indígenas y la integración andina. Memorias del Primer Foro de Intelectuales e Investigadores Indígenas*. Lima: Secretaría General de la Comunidad Andina, pp. 40-42. Consultado en: http://www.comunidadandina.org/Upload/201166161329libro_indigenas.pdf
- ESCOBAR, A. (2005). "El 'postdesarrollo' como concepto y práctica social". En: D. Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, pp. 17-31.
- GROPPPO, A. y de MENDONÇA, D. (2010). "Postestructuralismo y política". *Pensamento Plural*, 7: 11-19. Consultado en: <http://pensamentoplural.ufpel.edu.br/edicoes/07/01.pdf>
- GUDYNAS, E. y ACOSTA, A. (2011). "La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa". *Utopía y praxis latinoamericana: revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, 16 (53): 71-83.
- HIDALGO CAPITÁN, A. L. (2012). "El Buen Vivir ecuatoriano en el contexto de la Economía Política del Desarrollo". En: R. Domínguez Martín, y S. Tezanos Vásquez, (eds.), *Desafíos de los estudios del desarrollo. Actas del I Congreso Internacional de Estudios de Desarrollo*. Santander: Red Española de Estudios del Desarrollo, pp. 2273-2295. Consultado en: <http://ciberoamericana.com/pdf/CongresoReedes.pdf>
- LEFF, E. (2000). "Pensar la complejidad ambiental." En: E. Leff (coord.), *La complejidad ambiental*. México D.F.: Siglo XXI, pp. 7-53.
- MARCONI, J. (2014). "Recuperar Chimbote, o la ecología menospreciada de Los zorros". *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 40 (79), 141-161.
- MORALES AYMA, E. (2007). *Cambio climático: Discurso de Evo Morales ante la asamblea general de la ONU*. Consultado en: <http://www.alterinfos.org/spip.php?article1702>
- PEÑA CABRERA, A. (2007). "Racionalidad occidental y racionalidad andina". En: A. Alvarado (ed.), *Los pueblos Indígenas y la integración andina. Memorias del Primer Foro de Intelectuales e Investigadores Indígenas*. Lima: Secretaría General de la Comunidad Andina, pp. 25-33. Consultado en: http://www.comunidadandina.org/Upload/201166161329libro_indigenas.pdf
- RAMA, A. (2008). *Transculturación narrativa en Latinoamérica*. Buenos Aires: El andariego.
- ROWE, W. (2010). "No hay mensajero de nada: la modernidad andina según Los Zorros de Arguedas." *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 36 (72): 61-96.
- SANDE LIE, J. H. (2008). "Post-development theory and the discourse-agency conundrum". *Social Analysis*, 52 (3): 118-137.
- SCHAEDEL, P. R. (1988). "Andean world view: Hierarchy or reciprocity, regulation or control?". *Current Anthropology*, 29 (5): 768-775.
- TORTOSA, J. M. (2009). "Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir". Fundación Carolina. Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz, Universidad de Alicante, España. Consultado en: <http://hdl.handle.net/10644/2789>
- WALSH, C. (2004). "Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina: construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad". En: E. Restrepo y A. Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca, pp. 331-346.
- YAMPARA, S. (2001). "Viaje del Jaqi a la Qamaña. El hombre en el Vivir Bien". En: J. Medina (ed.), *Suma Qamaña: la comprensión indígena de la buena vida*. La Paz: Gestión Pública Intercultural No. 8, pp.45-50. Consultado en: <http://www.bivica.org/upload/vida-buena.pdf>
- ZAPATA SILVA, C. (2008). "Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista". *Discursos/Prácticas*, 2 (1): 113-140. Consultado en: http://www.discursospracticas.ucv.cl/pdf/numeros/claudia_zapata_silva.pdf