

Dos hipótesis (y varios desafíos) sobre América Latina Duas hipóteses (e vários desafios) sobre a América Latina

Marcela Croce (Universidad de Buenos Aires – mcroce@filo.uba.ar)

Resumen español: El artículo propone, a partir del recorrido histórico que se inicia en el bicentenario de varias naciones americanas, la necesidad de postular una alternativa crítica a los modelos metropolitanos, sobre todo al del poscolonialismo que continúa, ya en su designación, los avatares de las empresas de las potencias europeas para alzarse con el continente americano. A partir de la concepción de América Latina como una utopía de unificación, se procede a denunciar las pretensiones académicas correlativas de las imposiciones imperialistas y ajustar algunas perspectivas teóricas como las literaturas comparadas y los estudios culturales para postular una originalidad latinoamericana de enfoque crítico, apoyándose en las elaboraciones de Ángel Rama, Antonio Cornejo Polar y Antonio Candido.

Resumen portugués: O artigo propõe, a partir de viagem histórica que começa no bicentenário de várias nações americanas, a necessidade de postular uma alternativa crítica aos modelos metropolitanos, especialmente no pós-colonialismo, que continua, já em sua designação, as fortunas dos empreendimentos das potências europeias para reivindicar o continente americano. Desde a concepção da América Latina como uma utopia de unificação, procede-se à denunciar as pretensões acadêmicas correlatas às imposições imperialistas e à ajustar algumas perspectivas teóricas, tais como literatura comparada e os estudos culturais para postular uma originalidade crítica latino-americana, se apoiando em elaborações de Angel Rama, Antonio Cornejo Polar e Antonio Candido.

Palabras clave: **América Latina – Utopía – Literaturas comparadas – Poscolonialismo – Teoría cultural**

Palavras-chave: **América Latina - Utopia - Literatura Comparada - Pós-colonialismo - Teoria Cultural**

Abstract:

The article proposes, based on the historical journey that begins on the bicentenary of several American nations, the need to postulate a critical alternative to the metropolitan models, especially when postcolonialism continues, now in its designation, the vicissitudes of business of the European powers para win the Americas. From the conception of Latin America as a utopia of unification proceeds to denounce the correlative academic pretensions of imperialist impositions and adjust some theoretical perspectives as comparative literature and cultural studies to apply a Latin American originality of critical approach, relying on elaborations of Angel Rama, Antonio Cornejo Polar and Antonio Candido.

Primera hipótesis

El año 2010 marca el inicio de los bicentenarios latinoamericanos para una historiografía que mantiene la superstición de las cifras redondas tanto como la convicción según la cual lo “latino” se superpone a lo hispano con un rigor indemostrable pero casi siempre admitido sin mayores reticencias. Desde la Argentina, por añadidura, la circunstancia de ser la sede de la inauguración de las independencias, la afirmación adquiere por orgullo nacional una categoría de axioma que sus encumbrados celebrantes se niegan a declinar. Una sola voz marginal se destaca en este festival unísono: la de Eduardo Grüner. Su disonancia rubrica dos obviedades, tan frecuentemente olvidadas que adquieren en contexto la categoría de revelación: ni el extremo sur es la cabeza de la serie, ni España es el primer combatido en busca de la independencia. Y adjuntando un escándalo al arrebatamiento de la primacía, Grüner subraya que la primera república latinoamericana fue negra. En Haití, desde 1791 y hasta 1804, los esclavos se insubordinaron ante el dominio francés, demostraron que la homogeneización pretendida por el *créole* era un arma de doble filo que, así como había favorecido la explotación, era igualmente apta para la liberación, y rescataron la palabra de origen taíno que designa a la isla (Grüner 2010b:85) escamoteando en la preferencia indígena la tradición cristiana de Saint Domingue y renunciando a los coletazos iluministas que no sólo habían silenciado la explotación más inicua sino que habían hecho de alguno de sus voceros intelectuales –como Voltaire– un próspero empresario esclavista.

El mismo 2010 fue funesto para Haití. Comenzó con un terremoto que destruyó las precarias instalaciones del país, prosiguió con el habitual abuso de Estados Unidos –cuyos ciudadanos esta vez incurrieron en un desatino más feroz, concurriendo al lugar del desastre bajo la máscara filantrópica para agenciarse a los niños desamparados y mercarlos con la excusa de las adopciones– y llegó a promediar el año con una epimidia de malaria y otra correlativa de cólera. La sección occidental de la antigua isla La Hispaniola, compartida con la República Dominicana que despreció siempre a sus vecinos de color, no solamente anticipó las independencias latinoamericanas sino que también operó como premonición de zonas de conflicto mundial. En el acuerdo entre el dictador dominicano Rafael Leónidas Trujillo y el

presidente haitiano Sténio Vincent firmado en 1936 para revisar la demarcación fronteriza de 1929, además de la traición del general que ordenó la Masacre del Perejil durante diez días de 1938 y cuyo balance es el exterminio de cerca de veinte mil vecinos negros, late también el prolongado entuerto mediorientista que enfrenta desde hace décadas a las tropas del Estado de Israel y a los resistentes palestinos que reivindican el derecho a la Franja de Gaza, a Cisjordania, a los Altos del Golán, mientras las resoluciones de las ya irrisorias Naciones Unidas son desembozadamente salteadas por los sucesivos dirigentes israelíes amparados en el respaldo directo de los Estados Unidos, cuyo presupuesto destina por ley un porcentaje al mantenimiento del país avasallador.

Propondría entonces, sobre tal comprobación, que esta América nuestra es un Aleph para percibir, anticipar y exacerbar la historia mundial. En tal sentido, la figura del cabecilla independentista François Dominique Toussaint L'Ouverture es el emblema de un inicio mucho más amplio que el de la independencia local: el de la supresión de la esclavitud como práctica global. La Constitución que redactó para la primera república negra del mundo marcaba los límites insoslayables de la Declaración de los Derechos del Hombre proclamada en París en 1789. Mientras la Revolución Francesa degeneraba hacia 1791 en el Terror, Saint Domingue aprovechaba su condición de colonia más rica de la monarquía recién abolida para recalcar que la categoría "hombre" integraba a los individuos cuyo color de piel no coincidía con el de los jacobinos transpirenaicos. Es el fundamento al que, incluso sin menciones explícitas, acuden la teoría de la "negritud" enunciada por el presidente senegalés Léopold Sédar Senghor a mediados del siglo XX tanto como la superación dialéctica practicada por el martiniqueño Frantz Fanon mientras promovía la independencia argelina y asentaba su método de descolonización psiquiátrica en *Los condenados de la tierra*. La independencia latinoamericana de comienzos del siglo XIX y la norafricana de mediados del siglo XX se entrelazan en su ímpetu, sus enunciados y sus alcances, y los ensayos de esas dos zonas tan alejadas geográficamente se intersectan en la nomenclatura que quiso ajustar el modelo del "tercer Estado" en la combinación "Tercer Mundo", aunque con una belicosidad mayor, no constreñida por acuerdos bochornosos ni pactos preexistentes.

Las noticias del levantamiento de esclavos isleños se extendieron por toda Europa y plasmaron una imagen de la Revolución que se instaló de manera definitiva en las páginas de la *Fenomenología del Espíritu* de Georg Hegel, según estableció Susan Buck-Morss,

desbaratando la pretensión de que fueran los hechos de París de julio del 89 los que hubieran inspirado al filósofo. No faltan los críticos que descartan la hipótesis de Buck-Morss aduciendo que Haití no se menciona nunca en las páginas de la *Opus Magna* hegeliana, aunque mantienen el recaudo de no verificar que tampoco Francia aparece como eventual modelo para las reflexiones sobre la dialéctica del amo y el esclavo que campea en esa obra monumental.

Algo similar podría decirse del modo en que Alejo Carpentier se dedica a ese sector de la isla en *El reino de este mundo* y *El siglo de las luces*, novelas en las que se presume el vínculo entre la libertad que Haití declara el primer día de 1804 y la Revolución Cubana que también un 1º de enero, el de 1959, se alzó con el poder en la Perla del Caribe y lo mantiene desde entonces, menos urgido por la liberación de los esclavos (aunque las condiciones de trabajo en las plantaciones no diferían mayormente de esa práctica) sino por una dignidad humana y nacional que revirtiera la situación de patio trasero de Estados Unidos que la dictadura de Fulgencio Batista había extremado en sus manejos de gobierno.

La recuperación de Haití en tanto comienzo de la historia independiente de América Latina es el antecedente más honroso de los emprendimientos de liberación nacional y continental cumplidos a fines del siglo XIX. Si bien los generales patriotas –o solidarios con una idea de Patria Grande como la que lleva al dominicano Máximo Gómez a Cuba– continúan siendo figuras fundamentales, sus impulsos se sostienen en un ideario generado por intelectuales. Entre 1880 y 1895 se imponen dos fantasías de isleños que promueven un territorio latinoamericano unificado como bastión contra el avance norteamericano. Tanto Eugenio María de Hostos como José Martí contemplan con entusiasmo la modernidad del Norte, y en esa actitud de vehemente actualización se filtra una amenaza. Hostos se fija en Norteamérica como modelo político válido para desprenderse del conservadurismo español –tan inepto a los fines de la organización independiente de la isla pequeña– sin prever la condición servil de “Estado libre asociado” que desde mediados del siglo XX trastorna a Puerto Rico. Martí se instala en Nueva York para expandir desde allí la propaganda revolucionaria, para insertarse en la prensa norteamericana con la novedad de sus crónicas y para desprenderse definitivamente del dominio peninsular en la isla grande. El poeta no llegará a ver la provocación y los efectos de 1898 al morir en una batalla contra España en 1895, pero alcanza a preverlos en el ensayo programático “Nuestra América” y en la imagen que lo perturba, en

la cual el águila calva extiende las alas siniestras y ciñe con sus garras la alianza continental. El educador Hostos será el responsable de la Escuela Normal de República Dominicana donde se forman esos tres latinoamericanistas que son los hermanos Henríquez Ureña, compelidos a abandonar su país cuando es depuesto su padre de la presidencia: Pedro en México, Cuba y Argentina (además de la cátedra de Columbia donde historizó las corrientes literarias hispanoamericanas); Max y Camila en la patria de Martí. Contradicciones, vaivenes y reveses que, como en la equívoca postergación de los inicios negros de la independencia del continente, constituyen por sí mismos una alerta sobre los modos de inserción de América Latina en el mundo y sus formas de adaptación a la modernidad.

Segunda hipótesis

Los estudios poscoloniales, con la irreverente prescindencia de la T del prefijo en función del criterio simplificador y atropellado impuesto por la Real Academia Española –cuyo origen en las caballerizas del Rey, en los corrales de heno que lejos de disimular sólo destaca la designación pretenciosamente aristocrática de Alcalá de Henares, tironeada entre la raigambre árabe y el bienestar equino– son el modo de abordaje contemporáneo de las cuestiones latinoamericanas. Erigidos en método, aunque lo metódico vacila en su composición, se exaltan con algunas etiquetas cuya repetición aspira a convertirse en concepto. Si bien no desdeñan nociones elaboradas por teóricos de origen indio como Spivak o Chakrabarty y elevan a catecismo las complejas adaptaciones derrideanas que postula Homi Bhabha, se empeñan en recortarse sobre el orden occidental y plantean que no hay más colonialidad que la de esa procedencia, comenzando por la expansión española en América desde la Conquista en el siglo XVI. Arturo Andrés Roig (2008) insiste en que conquista y colonización son un mismo proceso; los estudios postcoloniales apuntan a la disociación y se preocupan antes que por la historia –proclaman dedicarse, de hecho, a los “pueblos sin historia” en términos de marbetes coloniales–, por la elegancia enunciativa. También persisten más inclinados a coincidencias esporádicas resueltas en “transdisciplinariedad” que a comparaciones estrictas, reguladas por un método que no se prive de libertades pero que tampoco habilite como válida cualquier conclusión apresurada. Si es posible trazar un paralelo sin que me aceche la acusación de adherir a una circularidad de la historia, podría decir que los estudios postcoloniales representan en el orden latinoamericano lo que Antonio

Candido llamó “conciencia gozosa del subdesarrollo” en los modernistas paulistas de los 30, y continuando el parangón debería prever que cuando se agoten sus vagos optimismos sobrevendrá la “conciencia dramática del subdesarrollo” que en los 60 dio origen a la Teoría de la Dependencia en Brasil (Candido 1989).

Un obstáculo no menor para el poscolonialismo es la necesidad de recurrir a la traducción, ya que estos estudios se escriben en inglés pero atañen fundamentalmente a textos en español, ocasionalmente en francés y muy pocos en otras lenguas. La teoría se ofrece entonces como *lingua franca*, subrayando en tal pretensión lo que Renato Ortiz condenó como “la supremacía del inglés” (Ortiz 2004). El cambio de vocabulario y la inauguración terminológica indican la primera señal de ajuste teórico pero no pueden eludir la doble paradoja del poscolonialismo: por un lado, la confianza en el prefijo *post* que coloca la colonización en el pasado pese a que se dedica a rastrear sus permanencias en el presente y sus amenazas en el futuro; por el otro, la inevitable pregunta acerca de hasta dónde una teoría planteada desde Estados Unidos, ejercida por norteamericanos o por latinoamericanos transplantados y orgullosos de su situación en las universidades metropolitanas, contribuye a un planteo efectivamente independiente.

Tal abordaje procura otorgar a América Latina una unidad de la cual carece, y que si figura en su horizonte utópico, de ningún modo puede remitirse a un voluntarismo intelectual que se aleja del territorio involucrado sin exhibir siquiera la garantía de adquirir la perspectiva de la distancia. La fragmentación constitutiva de la supranacionalidad deseable no puede suturarse mediante artículos, libros, *papers* y compilaciones producidos en Estados Unidos. Es preferible practicar desde el propio terreno esa forma de la melancolía que consiste no ya en el lamento sino en la rebelión por la pérdida de una unidad que en verdad nunca existió, y que si logró cierta uniformidad durante el dominio colonial, no se trata justamente de una situación a la cual convenga retrotraerse. La melancolía crítica, sin nostalgia ni *saudade* sino como impulso creativo es la respuesta psíquica y emocional a la violencia del colonizador y trasunta la eficacia de una resistencia que entiende que en las categorías pretenciosas se arroja un enfrentamiento tan hiriente como el del agresor.

Sospecho, por añadidura, que el poscolonialismo, tal vez por cierto determinismo arrastrado por el prefijo al cual no han podido sustraerse sus cultores, es un planteo superado de antemano, a partir del concepto de *transculturación* sostenido por Ángel Rama y al que cabría

sumar la noción de *heterogeneidad* perfilada por Antonio Cornejo Polar, mientras en el orden de lo *post* se recuperan anacronismos como el “mestizaje”, que no logra superar los componentes raciales pese a las múltiples señales que la filosofía y la ciencia exhibieron sobre la insuficiencia de tal enfoque. Los latinoamericanos demuestran así su primacía y su magisterio para entrenar a los metropolitanos que admiten cualquier transgresión –incluso la de la adopción “bárbara” de sus recursos “civilizados” – excepto la de la originalidad que los aplasta y que revela que todos sus recursos económicos, bibliográficos y de *full time* se estrellan en el esfuerzo consecuente y esperanzado del pensamiento “salvaje” que florece en condiciones extremas, en el marco de una crisis constante que se reconoce como el contexto ideal para producir respuestas y que llega a la felicidad de un enunciado no lastrado por prejuicios ni genuflexiones.

La colonialidad del poder, como la retoma Walter D. Mignolo a partir de los desarrollos de Anibal Quijano (Quijano 1997, Mignolo 2003) transforma todo discurso de resistencia en subalterno, así como toda diferencia en valor. Se trata de una categoría que opera por clasificaciones y que justifica su taxonomía con criterios presuntamente axiológicos. Los mismos enunciadores del poscolonialismo se sienten subalternos en sus lugares de trabajo, conscientes de su situación de intelectuales diaspóricos que apuntan a “compensar” su sentimiento de inferioridad mediante el ajuste a modelos externos para estudiar sus zonas de origen y de pertenencia real. Su capacidad de adecuación y ajuste –por necesidad, por conveniencia o por desesperación– se agota pronto y recuerda penosamente sus límites. Porque la adaptación, lejos de erigirse en solución transitoria, es una parte y un agravante del problema. Más aun cuando quienes se enfrentan a esa situación asisten a revelaciones impensadas, cuando al encarar la lectura de ciertos intelectuales brillantes descubren fundadores de discursividad para la teoría latinoamericana, tan lúcidos como los que Michel Foucault (1969) estableció para el pensamiento moderno: ya no se trata de Marx, Nietzsche y Freud, sino de Francisco Bilbao, Antonio Candido, Ángel Rama y José Carlos Mariátegui. La teoría latinoamericana se produce desde el desafío y se remonta hacia la originalidad. El poscolonialismo admite a medias este aserto, cuando rastrea las cuestiones históricas de las que surgen ciertos conceptos coloniales. Así, mientras la idea de revolución se muestra como hallazgo americano, el poscolonialismo se conforma con reclamar la autoría del concepto en vez de practicar el empeño de desprenderse de las categorías metropolitanas. Y por ese

camino el recorrido de la teoría postcolonial se va empedrando de paradojas: el capitalismo paradójico de América logró la coexistencia de la gran empresa con el esclavismo y conjugó las etapas históricas excluyentes según la sucesión europea; a su vez, la Razón ingresó al “Nuevo Mundo” asentada en la fuerza, imponiendo su cultura mediante la conquista. Lo que conduce al interrogante mayor: en medio de tal profusión de paradojas, de tantos desafíos a lo normativo, ¿no será más apta para América Latina una teoría paradójica que una reactiva, una provocación a la lógica que una aplicación de modelos razonados?

A fin de postular una propuesta superadora, cualquier teoría crítica para América Latina debe comenzar discontinuando la filosofía occidental, poniéndola en jaque en sus convicciones, sometiéndola tanto a desarrollos argumentativos como a comparaciones excesivas que la desestabilicen. La descolonización, si hay algo que pueda recibir tal nombre, comienza en la crítica y, especialmente, en la marcación de que ningún sistema de pensamiento puede aspirar a la validez universal. Ni siquiera el marxismo en el que tantas expectativas se depositaron y que demostró que sólo podía acceder a este territorio si se liberaba de los prejuicios de su fundador –quien condenó a Bolívar y deseó el triunfo norteamericano en la guerra expoliadora contra México, en tanto garantía del ingreso de Latinoamérica al capitalismo y a la consiguiente modernidad. La relación entre el centro y la periferia reclama un enfoque dialéctico que recalque el relativismo de ambos conceptos, la necesidad mutua para la definición precisa de cada uno. El deseo de ser metropolitano ha arruinado muchas tentativas teóricas que llevan la marca de esa vocación, sea en su forma europea de ingresar al mundo moderno, sea en la vertiente norteamericana de participar del mundo globalizado, sin evaluar en detalle el pacto –ya que no el contrato– de inserción. El pacto trasunta el reconocimiento de la propia debilidad contra la igualdad que asegura el contrato; es la renuncia previa a cualquier pluralidad, ya desde el reconocimiento de un superior con quien se impone un acuerdo forzoso y comprometedor.

La homogeneización es el riesgo correlativo de la utopía unionista. Si por un lado se la puede evitar apelando a la heterogeneidad enarbolada por Cornejo Polar, por otro lado es posible conjurarla mediante el comparativismo como base de los estudios latinoamericanos, desprendido de juicios de valor en pro de diferencias y eventuales equivalencias. Los intelectuales son los mediadores en este proyecto, ya sea en su presentación en tanto teóricos, en su ejercicio como críticos, o en la provisión de herramientas para llevarlo a cabo como

docentes. La superación del modelo metropolitano no puede resolverse en mera oposición: si no llega a alcanzar la originalidad, al menos debe ser eficaz en su función crítica. Si el postmodernismo fue identificado como lógica cultural del capitalismo tardío, y desde allí se emprendió su desmoronamiento, al poscolonialismo como lógica cultural –o al menos modelo cultural– del neoliberalismo cabe reservarle una ejecución similar.

La comparación como fundamento de originalidad

La literatura comparada es una disciplina vapuleada y bastardeada. Su origen remoto puede establecerse en la Edad Media. Una aproximación más precisa –que parte de la idea de literatura como “conjunto de obras”– figura en el *Diccionario Filosófico* de Voltaire, pero parece claro que su reconocimiento como disciplina, es decir, con voluntad de establecer un método y con vocación de obtener resultados novedosos, se sitúa en el siglo XIX, en pleno predominio del positivismo. Esta corriente que alardeó de filosófica estuvo alentada por el doble afán de poner en un parangón con las ciencias naturales todo fenómeno o manifestación y de sistematizar las leyes de funcionamiento de cualquier campo del saber. Mejor dicho: estableciendo la autonomía de cada campo allí donde se pueden enunciar leyes claras y donde se garantiza su aplicación de manera presuntamente objetiva, con pretensión científica.

La definición del comparatismo arraiga, pues, en el positivismo, y esta condición originaria será la que se imponga cuando ingrese al sistema universitario en Estados Unidos, al crearse los primeros departamentos de literatura comparada en las universidades de Columbia (1899) y Harvard (1904). Como el positivismo, a esa altura, había degenerado merced a Herbert Spencer en darwinismo social y confiaba en la superioridad de una raza sobre otras y de algunos pueblos (que coincidían con las potencias europeas y en los que se encontraban las metrópolis colonialistas) sobre otros, la literatura comparada no tardó en refrendar el prejuicio según el cual existen literaturas centrales y periféricas, y las primeras se definen no solamente por corresponder a los pueblos que han obtenido mayor desarrollo técnico y han avasallado mayor cantidad de poblaciones, sino también por ostentar una calidad estética autoproclamada superior. Así, la literatura comparada se dedica a justificar en los aspectos estéticos la supremacía de las naciones dominantes y a desarrollar intensamente la idea de “influencia”, elevándola a categoría discriminatoria o, como la vitupera Rafael Gutiérrez Girardot (1983:15), colonialista.

Aunque inicialmente el modelo adoptado por los centros académicos norteamericanos fue el francés, en poco tiempo se incorporaron los trabajos de Irving Babbit que ajustaron las propuestas que desde las intuiciones de Madame de Staël hasta los cursos sistemáticos de Abel-François Villemain se habían desarrollado previamente, echando las bases para los trabajos que hacia mediados del siglo XX dominarían el panorama de la crítica norteamericana con las figuras de los profesores René Wellek y Austin Warren. La literatura comparada, con el europeísmo como *non plus ultra* de sus especulaciones y con la afirmación de la centralidad de las naciones poderosas, fue un instrumento al servicio del imperialismo, como no deja de señalar Edward Said en *Cultura e imperialismo*, presumiendo su autocrítica como titular de la cátedra correspondiente en la Universidad de Columbia.

En el siglo XIX europeo, a la raigambre positivista le había precedido la idea goethiana de la *Weltliteratur* (1827), correlativa del primer desarrollo consecuente de la noción de gramática universal producido por su contemporáneo y compatriota Wilhelm von Humboldt. Goethe prevé dos orientaciones que tomará el comparatismo: por un lado, la relación entre autores y obras en diferentes países; por el otro, la posibilidad instrumental de operar como método de organización de la historia literaria. En el primer caso, es evidente que el comparatismo se ampara en la noción de “literatura nacional” y en tal sentido es un típico producto del siglo XIX y ostenta el arraigo romántico del propósito y la funcionalidad que provee para la organización de los estados nacionales. Indudablemente, la *Weltliteratur* de Goethe tiene una voluntad sistemática que se verifica en su enlace con otras preocupaciones goethianas: como el Doctor Fausto, el guía del romanticismo alemán “ansía percibir cómo todas las cosas se entretrejen en un mismo conjunto” (*apud* Guillén 2005:55). Así como en la Edad Media fueron los poemas épicos y los cantares de gesta los que permitieron individualizar a los pueblos y, sobre todo, asentar las lenguas –hasta entonces dialectos de un idioma dominante, el latín, como se verifica en los casos del francés, el italiano y el español–, en el siglo XIX es nuevamente la literatura la que permite identificar a la nación y son los cánones establecidos por las historias literarias los que se perfilan como síntesis de las mejores intuiciones del pueblo. La literatura popular encontrará entonces su clasificación académica y proveerá de un repertorio de temas y motivos que alimentan una de las ramas más prósperas del comparatismo y a su vez la más apta para defender el concepto (¿la utopía?) de literatura universal.

Era inevitable, en este sentido, que el comparatismo fuera absorbido por los estudios filológicos en primer término, y luego por los estilísticos. La superposición de literatura comparada e investigaciones filológicas redundará en las obras más significativas de este ejercicio, las que todavía funcionan como modelos: en el orden de la erudición pura, el *Opus Magna* de Ernst Robert Curtius *Literatura europea y Edad Media latina*; en el marco de un saber apabullante que aspira más a reponer las condiciones culturales en que surgieron los textos y a conjurar la nostalgia por el mundo perdido antes que a satisfacer las veleidades enciclopédicas de un lector, el admirable y siempre citado *Mímesis* de Erich Auerbach. Este libro responde a la definición benjaminiana de la historia: aquel destello que emana del pasado en el instante en que va a desaparecer, en el momento de máximo peligro, en la inminencia de la amenaza aniquiladora que fue el nazismo que desprendió al sabio alemán de sus raíces y lo condujo a Esmirna, a invocar la sombra terrible de Homero para refundar la cultura occidental desde la representación literaria. Sin la pedantería de tantos practicantes de un oficio que pretenden órfico, Auerbach no hizo alarde de esa capacidad ahora inexistente y ya entonces rara de leer la Biblia en hebreo, *La Odisea* en griego clásico, a los poetas romanos en latín, los autosacramentales en castellano antiguo y *Gargantúa y Pantagruel* en el alucinado francés de Rabelais. Por supuesto, Auerbach atravesó a Shakespeare en el inglés isabelino y conoció la literatura del siglo XIX en las tres lenguas principales en que se escribió en Europa, antes de arribar a la casi escandalosa disculpa por no poder leer a Dostoievski en ruso.

La versión estructuralista de la literatura comparada, libre del lastre de las jerarquías y de los pruritos académicos de la cita reside en la teoría de la intertextualidad, intuita por Mijail Bajtin, enunciada por Julia Kristeva y perfeccionada por Roland Barthes, cuya eficacia radica en el ajuste preciso al imperativo categórico: “No hay literatura inocente”. La intertextualidad proclama la abolición de la propiedad intelectual: negado el copyright, desaparece el delito de plagio, al menos en el orden literario (la sociología de la literatura, como se sabe, opina y actúa en contrario, y hasta los más enfáticos defensores de la “muerte del autor” alimentan su ego con la inscripción del nombre propio en una portada y exigen la cita a todo aquel que adhiera a la efusiva colectivización de las ideas que late en el anonimato forzado).

Poco después de la creación de ese concepto que venía a justificar todas las presencias ajenas en las obras propias y que eximía a los autores de reconocimientos, pleitesías y otras formas

de la convencionalidad literaria, un titular de cátedra en la Universidad de Yale, Harold Bloom, estableció la relación entre autores en términos psicoanalíticos en un texto clásico: *La angustia de las influencias* (1973). Allí las relaciones entre lo central y lo periférico se esfumaban en pro de los vínculos entre poetas fuertes y débiles generalmente en el marco de un mismo sistema literario, o al menos en torno a producciones escritas en una misma lengua. En esa década, un poco antes incluso, el eslovaco Dionýz Durisin optaba por la noción de “tipo” que se resumía como estrategia de influencia, admitiendo tanto la integradora (desde la pura copia hasta la imitación) como la diferenciadora (desde las hipérboles de la caricatura hasta la estilización de la parodia). Pero como ciertamente Bratislava es un lugar menos apto para pontificar que una cátedra en la Ivy League, el efecto de Bloom provocó un impacto mucho mayor en el medio intelectual y persistió en sus obras hasta el desborde megalomaniaco de *El canon occidental* (1994), simplificado en la idea rectora de que todo texto es deudor de Shakespeare: los previos porque lo anuncian; los sucesivos porque lo continúan. Es, si bien se mira, la hipótesis del ensayo borgeano “Kafka y sus precursores”, aunque carente de ironía y libre de cualquier tentativa productiva, para sobresaturar con suficiencia vacua, ajustes de cuentas con la “Escuela del Resentimiento” (cuyos enunciadores recorren una línea de trazado complejo que se extiende al menos desde Freud hasta Foucault, sin mayores fundamentos ni precisiones teórico-críticas) y desprecio notorio hacia el mundo latino, como confirma el capítulo que reúne en un mismo bloque a Borges (leído a partir de antologías), Neruda (recortado sobre el *Canto general*) y Pessoa (privado de los heterónimos).

Lo que demuestra *El canon occidental* es que la antología, con sus arbitrariedades y sus prescidencias, puede ser el punto de partida sobre el cual organizar una crítica. También, como corresponde a cualquier tentativa de universalización en que quede involucrada la lengua, no hay teoría del comparatismo que se sustraiga a elaborar una concepción de la traducción, aunque prefiera no explicitarla y opte por arrebatarse rigor. La traducción, incluso cuando se trata de variantes regionales o dialectales de una misma lengua, es una declaración de solidaridad supranacional.

Los estudios culturales, renovados a partir de la relectura que reciben en los años 70 y 80 autores ingleses como Q. D. Leavis y Raymond Williams, introdujeron una perspectiva más original que la propuesta por Bloom extendiendo la comparación a prácticas sociales, gesto

que sería retomado y exacerbado por los autores del poscolonialismo empeñados en integrar la literatura en estudios inter y transdisciplinarios, aunque sin renunciar del todo al eurocentrismo, o mejor, perfeccionándolo a menudo en el occidentalismo, haciendo del imperio un accesorio necesario, a veces un tanto cargoso pero insoslayable para desarrollar una teoría sobre los pueblos “menores” y “dependientes” a los que incitan a descolonizarse. Si en sus orígenes europeos el comparatismo intentó erigirse en un conjuro contra esas formas de colonialismo interno que se definieron con los nombres ambiguos de panlatinismo y paneslavismo, en América Latina todavía resta incorporarle al comparatismo un signo antioccidentalista, de superación de las simplificaciones y de rechazo a los avasallamientos que, bajo la forma de teorías refinadas –tanto más sutiles cuanto más abstrusas– se instalan en las prácticas intelectuales. Habría que reponer el ejercicio dialéctico del comparatismo, presupuesto en su formulación ideal pero nunca estrictamente aplicado, por el cual lo nacional y lo universal se intersectan sin excluirse pero también sin resolverse. En especial en un continente en el que las diversas formas del exilio –el forzado, el voluntario, el sufrido a raíz de las condiciones inhóspitas de un ambiente– obligan a precisar la idea de lo nacional con una rigurosidad de la cual están exentas otras formulaciones.

Un desafío a los modelos centrales desde América Latina

Una función local –más estrictamente regional– y sin duda insoslayable reviste hoy la literatura comparada, y es la de ser pilar para el MERCOSUR cultural. Un antecedente imprescindible en tal sentido es la creación de ABRALIC (Asociación Brasileña de Literatura Comparada), fundada en 1986 en Porto Alegre con el auspicio de Antonio Candido, acaso el primero que asentó los principios de la disciplina para organizar el conjunto de obras brasileñas en un sistema literario en su monumental *Formação da literatura brasileira* (1959), donde establece un método apto para cualquier literatura nacional. Según su planteo, no es el lugar de nacimiento, tampoco específicamente las inflexiones de la lengua comprometidas, ni siquiera la proclamación del propio autor como perteneciente a una tradición literaria, sino el efecto que la obra produce sobre un sistema de textos y autores lo que define la inserción de una figura en una literatura.

A la creación del ABRALIC siguió la de AULICO (Asociación Uruguaya de Literatura Comparada) en 1989, impulsada por Lisa Block de Behar, y la Asociación Argentina de

Literatura Comparada en 1992. En el orden regional, el primer esfuerzo conjunto es “Literatura Comparada no Cone Sul”, que reúne a especialistas argentinos, brasileños, uruguayos, paraguayos y chilenos con el objetivo siempre presente y siempre distante, bombardeado a menudo por modas intelectuales, de crear una teoría literaria autónoma para América Latina, libre de influencias, resonancias, ecos y otras repercusiones pretenciosas de las producciones centrales en las naciones catalogadas como periféricas, y a las que por eso mismo se les niega inventiva y originalidad. La función liberadora y a la vez integradora de la literatura comparada es posible siempre que se utilice el plural para designarla, que se apele a las literaturas comparadas menos como método que como fe en una relación necesaria antes que aleatoria.

Una comparación independiente de las influencias comprobables, que actúe con escándalo respecto de los principios establecidos en las academias centrales, asentando las condiciones para que se produzca no tal vez un cambio de paradigma pero sí un desafío en su aplicación, es lo que tratamos de promover desde nuestra situación de latinoamericanos. Así como Roland Barthes sostenía que una historia de la literatura no era eficaz si agrupaba autores y obras, ni era mejor o peor según la parcelación por la que optara, sino que sólo sería válida en tanto se preocupara por definir qué era y qué función tenía la literatura en cada momento histórico (mito, religión, arte), una historia de la cultura latinoamericana debe organizarse en función del comparatismo, buscando aquellos nexos que, también en ese dominio, permitan definir la unidad latinoamericana; o mejor: inventando las pautas que permitan sostener la utopía intelectual de América Latina, libre de las catalogaciones que la teoría occidental ha insistido en adosarse y a las cuales con cierto frenesí oportunista se pliegan los intelectuales locales que disfrutaban de prebendas en las “entrañas del monstruo” (Martí) o que simplemente sienten lo que Jean Genet llamaba “la tentación de ser blanco” y que equivale al deseo de representar lo central. Qué es y qué significa el comparatismo en países diversos, cuya comunidad histórica, social, económica, política, literaria y artística debe construirse constantemente y en reacción a esa categoría tan apresurada que es América Latina en los “estudios latinoamericanos” de las universidades metropolitanas: ése es el interrogante que guía este rastreo que no procura una respuesta sino modos creativos y audaces de plantearlo.

Bibliografía

- BENJAMIN, Walter. *Conceptos de filosofía de la historia*. Buenos Aires: Terramar, 2007.
- BLOOM, Harold. *La angustia de las influencias*. Caracas: Monte Ávila, 1991.
_____ *El canon occidental*. Barcelona: Anagrama, 1994.
- BUCK-MORSS, Susan. *Hegel y Haití. La dialéctica amo/esclavo: una interpretación revolucionaria*. Buenos Aires: Norma, 2005.
- CANDIDO, Antonio. *A educação pela noite*. São Paulo: Ática, 1989.
- FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce que c'est un auteur?* Conferencia presentada en el Collège de France ante la Sociedad Francesa de filosofía el 22 de febrero de 1969.
- GUILLÉN, Claudio, *Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la literatura comparada (Ayer y Hoy)*. Barcelona: Tusquets, 2005.
- GUTIÉRREZ GIRARDOT. *Modernismo. Supuestos históricos y culturales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- GRÜNER, Eduardo. *La oscuridad y las luces*. Buenos Aires: Edhasa, 2010.
_____ "La 'otra' modernidad. La revolución haitiana: una rebelión (también 'filosófica')". Revista *Espacios de crítica y producción* N° 43. Edición especial Bicentenario de la Revolución de Mayo. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, agosto 2010 (76-87).
- MIGNOLO, Walter. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal, 2003.
- MORAÑA, Mabel, Enrique Dussel y Carlos Jáuregui (eds.). *Coloniality at large. Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham & London: Duke University Press, 2008.
- ORTIZ, Renato. *La supremacía del inglés en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.
- QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en *Anuario Mariateguiano* vol. IX N° 9. Lima, 1997.
- ROIG, Arturo Andrés. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: El Andariego, 2008.
- SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama, 1996.