



Universitat Autònoma de Barcelona
Facultat de Filosofia i Lletres
Departament de Filologia Espanyola

Tesis doctoral

**Fantasma, límite, fracaso.
Órdenes y desórdenes de representación y subjetividad
en la construcción de América Latina (México y Perú)**

Mauricio Zabalgoitia Herrera

Dirigida por: Dra. Helena Usandizaga Leonart y Dra. Amparo Tusón Valls

A mi madre, por todos, y los más felices, motivos del mundo.

*A mi padre,
a mi hermana,
a mi abuelo Fernando
y a mi abuela María. Eugenia.*

Agradecimientos

Múltiples fuerzas, deseos, voces y discursos atraviesan al texto; así también al sujeto, a su conciencia y a su palabra. Este trabajo es el resultado de la presencia, compañía y reflejo de varias personas que, en más de una ocasión y desde diversos tiempos y modos, han incidido, promovido y permitido la materialidad, la orquestación, la huella... la escritura.

Por ello, quiero agradecer,

A Helena Usandizaga por su paciencia, su conocimiento, su confianza, su certera guía, su diálogo constante y siempre abierto y, sobre todo, por mostrarme otros mundos y compartirlos conmigo. También por recordarme que en esas geografías y continuidades se encontraba otra alegría, que acaso es un poco más verdadera.

A Amparo Tusón por mostrarme las maravillosas posibilidades del discurso e invitarme a sumergirme en él, todavía más profundo.

A Beatriz Ferrús por su inteligencia, su certeza y la brillantez contagiosa de sus ideas. Por su amistad inagotable, como un océano para viajar.

A William Rowe por su atenta lectura, sus ideas y por mostrarme las claves para desentrañar éste y todos los mundos que son América Latina.

A Manuel Asensi por enseñarme cómo se podía salir del margen; por descentrarme con sus brillantes escritos, clases, conferencias y charlas de amigos.

A Chiara Bolognese por escucharme, acompañarme y compartir su conocimiento y tantos inolvidables proyectos.

A John Kraniauskas por su apoyo, lectura y confianza.

A Diego Falconí por andar conmigo por los mismos caminos y por su claridad para con los problemas latinoamericanos.

A Silvana Mandolessi, Fernando Moreno y Laura León por su comprometida lectura.

A Fernanda Bustamante por su apasionada ayuda y su contagiosa fuerza.

A mis tías y mi tío Herrera por darme desde muy pequeño las más grandes obras para leer.

Finalmente, a Mercedes por su amor y fuerza; a Ivy por estar desde siempre y para siempre; a Mariana, mi más aguda y aventurera interlocutora. A Samiyat, Teresa, Sonia y Dora por cientos de miles de cosas; a Marc, Txell, Carlos, Cecilia, Breixo, Seila, Eduardo, Julieta, Jessica, Montse, Borja y otros tantos grandísimos amigos por cruzarse en mi vida.

ÍNDICE

Resumen.....	5
Summary.....	10
1. Raza, escritura e identidad; el orden y el desorden de la modernidad- colonialidad.....	15
2. Emancipación, identidad y biopolítica fundacionales.....	23
3. Lo real, el discurso y los fantasmas en la construcción de América Latina.....	66
Realidad, discurso y fantasmas.....	69
Hacia una escritura de la historia y una escritura de la historia de su literatura.....	79
La literatura como espacio de conflicto y sublimación del fantasma.....	97
4. José Martí, el enigma americano y la maquinaria del estilo.....	113
5. Ficciones de subjetividad, narrativas de unidad y el límite indígena.....	143
Del <i>arielismo</i> al indigenismo: el siglo XX y sus tensiones.....	150
El indigenismo, los fracasos y las ficciones de subjetividad.....	180
6. Descentramientos e irrupciones: mito y sistemas alternativos latinoamericanos.....	192
Literatura en los bordes de sistemas culturales disonantes, a veces incompatibles.....	202
El proceso de la literatura como proceso del indigenismo y el deslinde del indio: <i>¿cuándo fue lo poscolonial?</i>	209
Transculturación, impacto modernizante y héroes culturales.....	217
Escritura, sociedades marginales y resistencia: hacia una noción de <i>literatura alternativa</i>	234
Una vez más la violencia en la representación: nuevo orden y confusión subjetiva.....	247

La otra continuidad de las culturas populares.....	253
(Dis)continuidad del mito prehispánico: temporalidad, subjetividad e ideología.....	259
7. Perú, el <i>mirar afuera</i> y las irrupciones únicas.....	266
Dialéctica descompuesta y rizoma en <i>El pez de oro</i>	272
¿Podría decirse?: <i>Los ríos profundos</i> , los sujetos, las literaturas, la novela.....	277
8. Las literaturas mexicanas: el orden y el desorden de los sujetos en las modernidades de ida y vuelta.....	293
¿Es moderna <i>su</i> literatura?.....	293
Soluciones modernas: México en su laberinto, México en su mito.....	305
“Piedra de sol”, sublimación y conciliación total.....	318
¿Oficios de tinieblas?: la cuestión femenina en el límite de representación.....	324
Atentados a la metafísica.....	343
Principios y procedimientos del desorden del discurso mexicano.....	346
Conciencia y efectos de representación. José Revueltas, el sujeto mutable y los indios dispersos del campo mexicano.....	350
La modernidad regional como pantalla: Rulfo y la tercera continuidad <i>mexicana</i>	365
9. Crítica, fracaso y los sistemas por venir.....	390
Conclusiones.....	402
Conclusions.....	418
Bibliografía.....	429

Resumen

La tesis, titulada: *Fantasma, límite, fracaso. Órdenes y desórdenes de representación y subjetividad en la construcción de América Latina (México y Perú)*, parte de un ordenamiento y replanteamiento de las enunciaciones identitarias de carácter nacional y supranacional, haciéndose evidente que la cuestión acerca de un “nosotros”, en la historia de la construcción de América Latina, en realidad se ha venido llevando a cabo desde una radical otredad/alteridad. A partir de este punto, realiza un recorrido por las lecturas críticas deconstructivas de la colonialidad y la modernidad, una lectura profunda por los proyectos de mayor incidencia en la cuestión identitaria latinoamericana, así como la construcción de un corpus de enunciaciones heterogéneas, alternativas, descentradas y con cercanía a formas y procesos culturales no occidentales. Es pertinente mencionar que esta suma de labores desestimó el planteamiento inicial, en el que el recorrido habría de ir de la modernidad a la posmodernidad, con un carácter genealógico y de relectura histórica. Este paradigma se presentó como insuficiente para dar cuenta de una nueva instancia de estudio en la que se parte de la sospecha de que las narrativas conciliadoras y solucionadoras a encrucijadas entre modernidad y tradición, que intentaron dar cuenta de lo latinoamericano y lo nacional —así como algunas obras literarias de enorme incidencia—, y que intentaron representar a los sujetos de la realidad latinoamericana, en realidad constituyen —sea en su instancia de enunciación; sea en su recepción; sea a partir de procesos erróneos o selectivos de lectura de la realidad y la historia— formas hegemónicas de violencia epistémica que renovaron instancias de poder y subalternidad, escamoteando fracturas sobre sociedades utópicamente homogéneas, como ficciones o relatos nacionales, y poniendo en funcionamiento determinados discursos conciliadores, aunque insuficientes o erróneos. Éstos podrían ser los basados en el mestizaje, o los de la emergencia de una nueva raza, o la configuración de un nuevo tipo de sujeto histórico, que siempre habrían venido dejando fuera a la indianidad y a la indigenidad, aun cuando habrían querido representarla. El caso destacado sería el indigenismo —constructo que es ampliamente desarticulado a lo largo del trabajo— y buena parte del pensamiento y crítica latinoamericanos.

De forma paralela, en este trabajo se lleva a cabo un replanteamiento de los momentos aparentemente centrales del ordenado relato del Descubrimiento, la Conquista, la Colonia, la emancipación y la conformación nacional. Esto conlleva la necesidad de rearticular dicha continuidad histórica desde otros parámetros no siempre tomados en cuenta, como la irrupción de la escritura como modo predominante de dominación e instauración del logocentrismo metafísico, con todo y sus binarismos, así como de la supeditación violenta de la cultura oral; de la inauguración, perfeccionamiento e instauración insalvable de la noción de raza en todas las experiencias de modelización de la realidad americana; y del trasplante de una serie de límites y centros, que habrían condenado a todo proceso de definición y representación, como la concepción genético-orgánica de la historia —aspecto, este último, que se estudia en el proyecto de Octavio Paz y en la narrativa de Juan Rulfo, por ejemplo—. De ahí que todo el trabajo esté continuamente enfocado al viejo debate planteado por Marx entre *representar* y *re-presentar* (en la forma que adquiere en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*), como un límite también insalvable, una y otra vez rearticulado y reconfigurado por Gayatri Ch. Spivak en su más célebre ensayo (*¿Pueden hablar los subalternos?*). En este contexto, resultó fundamental la puesta en marcha de una sospecha y de un hacer deconstructivos (Derrida), así como de la deconstrucción desde el aspecto alegórico-silogístico de la literatura y sus poderes modelizantes de la realidad (de Man, Asensi).

En un segundo momento se lleva a cabo una lectura de textos de ficción problemáticos para el canon o para las categorías totalizantes —como “literatura latinoamericana” o “literatura peruana”— y de autores cercanos a lo que se puede nombrar como literaturas heterogéneas o alternativas (Churata, Arguedas, Rulfo, Revueltas, del Paso). Ahí se remarca el encuentro con los llamados *sistemas alternativos latinoamericanos* —constructo fundamental en toda la labor de la tesis—, y con otras formas de crítica y lectura descentradas y con capacidad subversiva de las líneas de pensamiento más occidentales (Rama, Cornejo polar, Lienhard, Brotherton, Rowe). Éstas muestran un panorama epistémico *otro* desde el cual se reconstruye una

experiencia histórica alterna a la de las enunciaciones identitarias, nacionales y elitistas de los sistemas literarios canónicos. De este modo, se deshistoriza la escritura de la historia de la literatura en sí, desde la sospecha de que el fallo constante radica en la instauración de un límite de representación que estaría constituido por la diferencia indígena-marginal-popular. Y así, se releen muchas de las obras paradigmáticas de la experiencia literaria de América Latina y se deconstruyen algunas de las enunciaciones más incidentes en la conformación y modelización de la realidad latinoamericana y sus naciones (Alberdi, Bello, Lastarria, Sarmiento), con especial insistencia en algunos textos de José Martí, así como algunas de las conocidas ficciones fundacionales (Martínez Estrada, Rodó, Echeverría). Tras dicha labor, se trabajan estas enunciaciones bajo los rubros de “ficciones de subjetividad” —donde el término ficción conlleva una modelización hegemónica de la realidad— y “narrativas de unidad” —donde dichas narrativas se emparentan con los grandes relatos puestos en marcha por modernizaciones dominantes y desequilibradas—. De forma más o menos sistemática, estas ficciones y narraciones son confrontadas con el límite de representación mencionado —el indígena-marginal-popular— y deconstruidas a partir de la noción de “violencia epistémica”¹ (Spivak), acometida hacia el complejo subjetivo. Del mismo modo, se sistematiza su relación con lo que, desde los trabajos de Michel de Certeau (y otros como Foucault, Lacan, Derrida, Spivak), se constituye como el fantasma de la historiografía en la construcción de América Latina —ese sujeto indígena-marginal-popular—. A esta primera parte corresponden los siguientes capítulos:

1. Raza, escritura y metafísica; el orden y el desorden de la modernidad-colonialidad.
2. Emancipación, identidad y biopolítica fundacionales.
3. Lo real, el discurso y los fantasmas en la construcción de América Latina.
4. José Martí, el enigma americano y la maquinaria del estilo.

¹ Cuando se habla de “violencia epistémica” se hace referencia al término que Spivak elabora en su más célebre ensayo (2009). Se trata del monopolio de la producción de saber y conocimiento; de las maneras en las que las élites conforman sus puntos de vista como las versiones oficiales y epistemológicas de los fenómenos y los sujetos, “[...] el proyecto orquestado, distante y heterogéneo, de construir el sujeto colonial como Otro” (Spivak, 2009: 66).

5. Ficciones de subjetividad, narrativas de unidad y el límite indígena.

Y dicha aproximación, problematizada desde lo que se puede definir como la *centralidad de la estructura* (Derrida) latinoamericana, muestra cómo la cuestión indígena, popular y marginal representa, en realidad, el gran fallo y el problema central de la discursividad y modelización de la realidad. Por ello, se ha llevado a cabo una reconstrucción de enunciaciones que dan cuenta de este fallo —o de dicha violenta omisión— y que, a lo largo del siglo XX, se manifiestan como opciones de modernización, actos de irrupción en la centralidad de los sistemas y formas de ordenamiento y representación del mundo desde paradigmas reales y vigentes. Estos últimos son también latinoamericanos por su relación un tanto más directa o cercana con la mitología prehispánica y las experiencias filosóficas, epistémicas y del orden imaginario/simbólico de los sistemas culturales arcaicos, premodernos, tradicionales, indígenas en sí, prehispánicos y populares. A esta parte corresponde los capítulos:

6. Descentramientos e irrupciones: mito y sistemas alternativos latinoamericanos.

7. Perú, el *mirar afuera* y las irrupciones únicas.

8. Las literaturas mexicanas: el orden y el desorden de los sujetos en las modernidades de ida y vuelta.

Lo anterior muestra cómo se logra especificidad en geografías un tanto más representativas de la cuestión indoamericana (Lienhard), como México y Perú, y conlleva una breve inclusión de formas de re-enunciación de la modernidad desde la noción de una escritura femenina, en el caso mexicano, y a través del hacer intelectual y literario de Rosario Castellanos y Margo Glantz, principalmente. Éste sería otro de los discursos que siempre se ha presentado como *difícil* a los sistemas de representación centrales y dominantes, sobre todo tras un proceso de renovación (hacia 1950) de una hegemonía patriarcal, que alcanzaría su punto climático en el proyecto moderno de Carlos Fuentes y su peculiar relación con la historia y el mito. Dentro del caso mexicano, que es donde la labor de la tesis alcanza una mayor detenimiento, la serie de enunciaciones literarias e intelectuales descentradas del límite de representación

son constantemente confrontadas con la centralidad de la modernidad-hegemonía coronada por Paz.

Finalmente, el trabajo llevado a cabo, y bien diferenciado en dos momentos, se dirige hacia reflexiones acerca del fracaso en la representación, pero con la emergencia de nuevas posibilidades teóricas y epistémicas, pero también fenoménicas y discursivas, en las que se toman en cuenta algunos momentos —como umbrales— literarios y culturales un tanto más recientes, así como nuevos límites y conflictos de representación y subjetividad. Esto de acuerdo a hechos recientes donde inciden diásporas, movimientos de migración a gran escala, fuerzas de resignificación de las instituciones y hegemonías —y sus poderes y autoridades—, que pueden centrarse en un momento posnacional (Beck, Habermas), así como fenómenos de una tardomodernidad radical —y neoliberal— que ha subvertido los modos democráticos, erosionado los sistemas de valores patrios, ha nacionalizado el crimen organizado y ha generado un nuevo mapa subjetivo y epistémico en el que formas emergentes de subalternidad y hegemonía —unas que superan la estructura nacional— entran en juego en un nuevo mapa del poder, la dominación y la representación. Se incluye, entonces, una reflexión en cuanto a las grandes líneas de pensamiento latinoamericano más recientes y sus posibilidades (estudios subalternos y poscoloniales, estudios culturales, estudios de frontera...). En este punto se esbozan los “sistemas por venir” en un momento crítico y acelerado, pero en el que surgen nuevas identidades, historias alternas y modos de experiencia que actualizan las maneras de ser, pensar y habitar conectadas con tradiciones arcaicas y con mitologías que escapan a los lindes de la experiencia occidental, con lo que se muestran otras formas de *resistir* y *ser* y posibles. Sobre esto reflexiona el último capítulo:

9. Crítica, fracaso y los sistemas por venir.

Summary

The thesis “Ghost, limit, failure. Representation and subjectivity orders and disorders in the construction of Latin America (Mexico and Peru)” starts out by arranging and reconsidering identity statements of a national and supranational nature, evidencing the issue that the “us”, in the history of the construction of Latin America, has in fact been taking place from a radical otherness/separateness. From that point on, it covers the critical deconstructive readings of the colonial and modern periods; a profound reading through the works that have had the biggest impact in terms of Latin American identity, as well as the construction of a corpus of heterogeneous, alternative, off-centre statements, closer to non-Western cultural forms and processes. It is relevant to mention that this sum of tasks underestimated the initial approach, in which the path was to go from modernity to post-modernity, of a genealogical and historical rereading nature. This paradigm proved itself insufficient to account for a new study instance in which the starting point is the belief that the conciliatory and problem-solving narratives to the crossroads between modernity and tradition, that attempted to account for the Latin American and the national –such as some literary works of enormous impact–, and that tried to represent the subjects of the Latin American reality, constituted in truth –be it in the time of their statement, be it in its reception; be it based on erroneous or selective processes in the reading of reality and of history– hegemonic forms of epistemic violence that renovated instances of power and subaltern, covering up the fractures with utopian homogenous societies –like fiction or national stories– and setting in motion certain conciliatory discourses, though insufficient or mistaken. These could be those based on miscegenation *mestizaje*, or those on the emergence of a new race, or the shaping of a new kind of historical subject, who had always left indianness and indigenusness aside, even when they would have wanted to represent it. The prominent case would be that of *indigenismo* –a construct that is extensively disjointed throughout the work– and a good part of the Latin American thought and criticism.

In parallel, this work carries out a reconsideration of the seemingly central moments of the orderly story of discovery, conquest, colony, emancipation and national structuring. This implies the need to redefine that historical continuity from other parameters that have not always been taken into account, such as the inrush of writing as the predominant form of domination and establishment of the metaphysical logocentrism, along with its binarisms, as well as the violent subordination of spoken culture; of the inauguration, improvement and insurmountable establishment of the notion of race in every experience of the modeling of the American reality; and of the transplant of a series of limits and centers, that would have condemned every process of definition and representation, such as the genetic-organic conception of history—an aspect studied in the Octavio Paz project and in Juan Rulfo's narrative, for example—. This is why the entire work is continuously focused in the old debate expressed by Marx between *representing* and *re-presenting* (in the form that it took on in his *The Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon*), as an also insurmountable limit, re-articulated and re-configured time and again by Gayatri Ch. Spivak in her most famous essay (*¿Can the Subaltern Speak?*). In this context, the start of a suspicion and a deconstructive doing (Derrida) was fundamental, as was also the deconstruction from the allegorical-syllogistic aspect of literature and its powers for modeling reality (de Man, Asensi).

Carried out later on is a reading of works of fiction that are problematic for the cannon or for the totalizing categories—such as “Latin American Literature” or “Peruvian Literature”— and of authors who approach what can be named as heterogeneous or alternative literatures (Churata, Arguedas, Rulfo, Revueltas, del Paso). Emphasized there is the meeting point with all the so-called *Latin American alternative systems*—a fundamental construct in the entirety of the thesis—, and with other forms of off-centre criticism and reading, and with a subversive capability taken from the westernmost lines of thought (Rama, Cornejo Polar, Lienhard, Brotherston, Rowe). These show an *other* epistemic view from which an alternative historical experience is reconstructed to that of the identitarian, national and elitist enunciations of the canonical literary systems. In this manner, the writing of literature's history itself is de-historicized, based on the belief that the constant failure is rooted in the

establishment of a representation limit that would be constituted by the indigenous-marginal-popular difference. Thus, many of the paradigmatic works of the literary experience of Latin America are re-read and some of the most oft-recurring enunciations in the conforming and modeling of the reality of Latin America and its nations are destroyed (Alberdi, Bello, Lastarria, Sarmiento), with a special insistence on some texts by José Martí, as well as on some of the well-known foundational fictions (Martínez Estrada, Rodó, Echeverría). Once this is done, these enunciations are worked on under the titles of “subjectivity fictions” –where the term fiction implies a hegemonic modeling of reality— and “unity narratives” –where said narratives are matched with the great stories set off by dominant and unbalanced modernizations—. In a more or less systematic fashion, these fictions and narratives are confronted with the above-mentioned representation limit –the marginal-popular-indigenous/indian—, and deconstructed based on the notion of “epistemic violence” (Spivak). In the same manner, its relationship is systematized with what, from the works of Michel de Certeau (and others such as Foucault, Lacan, Derrida, Spivak), is constituted as the ghost of historiography in the construction of Latin America –that marginal-popular-indian subject—. This first part is comprised of the following chapters:

1. Race, writing and metaphysics; order and disorder of modernity-colonialism
2. Emancipation, identity and foundational bio-politics.
3. What is real, discourse and ghosts in the construction of Latin America.
4. José Martí, the American enigma and the machinery of style.
5. Subjectivity fiction, unity narrative and the indigenous limit.

Said approach brought up/problematised from what can be defined as the Latin American *centrality of the structure* (Derrida), shows how the indigenous, popular and marginal issue represents, in truth, the great failure and central problem of discourse and modeling of reality. For this reason, it considers carrying out a certain reconstruction of enunciations that account for this failure –or violent omission— and that, throughout the 20th century, have been manifested as modernization options, acts that burst into de centrality of the systems and forms of arrangement and

representation of the world from real and current paradigms. These paradigms are also Latin American because of their closer relationship with pre-Hispanic mythology and the philosophical and epistemic experiences, as well as those having to do with the imaginary/symbolic, in archaic, pre-modern, traditional, itself indigenous, pre-Hispanic and popular cultural systems. This section includes the following chapters:

6. Decentralizations and breaks: myth and alternative Latin American system
7. Peru, the outside looking and the unique emergence.
8. Mexican literatures: Subject's order and disorder in back and forth modernity .

The former shows how specificity is attained in geographies that are somewhat more representative of the Indo-American matter (Lienhard), such as Mexico and Peru, and implies a brief addition of ways of re-stating modernity from the notion of a women's writing, in the case of Mexico, and mainly through the intellectual and literary doing of Rosario Castellanos and Margo Glantz. This would be another discourse that has always shown to be *difficult* for the central and dominating representation systems, and even more so after a renovation process (around 1950) of a patriarchal hegemony, that would reach its climax in Carlos Fuentes' modern project and his peculiar relationship with history and myth. Within the case of Mexico, which is where the thesis achieves a higher specificity, the series literary and intellectual statements that are off-centre from the limit of representation are constantly confronted with the centrality of the modernity-hegemony crowned by Paz.

Finally, the work that has been carried out and well differentiated in two segments, is directed toward a reflection about the failure in representation, but with the arising of new theoretical and epistemic possibilities, and also phenomenical and discursive, in which some slightly more recent literary and cultural periods –like thresholds— are taken into account, as well as new limits and conflicts of representation and subjectivity. This in accordance to recent facts where diasporas, large scale migration movements incidents, new meaning is given to institutions and

hegemonies –and its powers and authorities—, that may be centered in a post-national period (Beck, Habermas), like occurrences from a radical – and neo-liberal— late-modernity that has subverted democratic ways, eroded the country’s value systems, nationalized organized crime, and has generated a new subjective and epistemic map in which emerging forms of subalternity and hegemony –that go over the national structure— come into play in a new map of power, domination and representation. Thus, a reflection upon the most recent great lines of Latin American thought and its possibilities (subaltern and postcolonial studies, cultural studies, border studies...) is included. Outlined at this point are the “systems that are yet to come” in a critical and fast-paced moment, in which new identities emerge nonetheless, as well as other alternate histories and manners of experience that update the ways of being, thinking and inhabiting connected with archaic traditions and mythologies that are beyond the realm of Western experience, showing other possibilities to *resist* and *be*. This is reflected upon in the last chapter:

9. Criticism, failure and the systems that are yet to come.

1. Raza, escritura e identidad; el orden y el desorden de la modernidad-colonialidad

«Hay que continuar, no puedo continuar, hay que decir palabras mientras las haya, hay que decir las hasta que me encuentren, hasta el momento en que me digan – extraña pena, extraña falta—, hay que continuar, quizás, está ya hecho, quizá ya me han dicho, quizá, me han llevado hasta el umbral de mi historia, ante la puerta que se abre ante mi historia; me extrañaría si se abriera».

Michel Foucault,
“El orden del discurso”, 1970.

La historia de América Latina y sus naciones ha valorado sobremanera una serie de aspectos técnicos, geográficos, históricos en sí y culturales, en un marco amplio que va de la religión a ciertas cosmovisiones, donde entrarían desde las ansias del europeo por explorar el mundo hasta las narrativas utópicas de riqueza, pasando por inquietudes propias del espíritu moderno por diseminar su lógica, su razón, su idea de la realidad y del hombre. De este modo, en las versiones más difundidas, y cuyo alcance ha sido mayor en el nivel del “conocimiento común” —aunque no solamente—, el papel de la escritura dentro del llamado encuentro y los posteriores momentos del ordenado relato de la experiencia colonial, con continuidad hacia el momento moderno-nacional, ha estado supeditado a una noción de choque cultural —algo problemático—, que muy prontamente deriva en las consabidas narrativas de instrucción, enseñanza y civilización. Y es hasta hace no tanto —quizá desde el punto en el que la deconstrucción la sitúa en el centro de todo problema— que la escritura fue ascendiendo en el plano de los horrores y las violaciones coloniales, como uno de los más graves modos de acometimiento del *trauma* del coloniaje.

Este nuevo papel protagónico del más selecto instrumento de la razón europea —y por consiguiente, *humana*— ha sido ya ampliamente incorporado en estudios críticos con los relatos de la historia y reactivadores de un punto de la experiencia colonial. Uno que, hacia el terreno de los estudios literarios, ciertamente ya se había

institucionalizado como un punto sangriento, pero bien *representado* por coloridas, híbridas e imaginativas cartas y crónicas, iniciadoras, a su vez, de una noción de literatura latinoamericana. Y en este particular contexto latinoamericano es quizá Lienhard quien mejor ha sabido recuperar el papel mayúsculo de la irrupción de la escritura y de su relación con el poder y la dominación —además de otra larga lista de estudiosos, desde múltiples instancias, claro está—. Lienhard recupera la irrupción de la escritura como parte esencial del *trauma*. Y como bien lo hace notar, ese “trastorno radical de [la] vida social, política, económica y cultural”, no fue dado, en un inicio, por la implantación de un nuevo poder político, o de un orden religioso, sino, más bien, por la confrontación del orden prehispánico frente a esa “innovación impuesta por los europeos en la esfera de la comunicación y la cultura”, esa “valoración extrema [...] de la transcripción gráfica —alfabética— del discurso, especialmente el discurso del poder” (Lienhard, 1992: 26). Y de este momento, de esos primeros actos de poder, en los que muy prontamente los europeos cayeron en cuenta, es que surge la primera de las líneas de fuerza que da materialidad y sentido a este trabajo de tesis. Del fetichismo de la escritura, y de su actuación sobre todos los niveles de realidad humana en el Nuevo mundo, es que emana la sospecha de que la idea y construcción de América Latina y sus territorios es, de base, un proyecto condenado al fracaso —a una serie de fracasos—, que en lo que aquí preocupa son proyectados hacia distintos aspectos de la identidad, la subjetividad y el papel y la complicidad de la historiografía, de cierta literatura y de la escritura de la historia de la literatura en sí.

Esta cuestión, que ahora queda ahí flotando como una sentencia un tanto fantasmal —aunque inquietante—, no adquiere tal presencia y fuerza por sí sola. Y aunque gran parte de la labor del presente estudio consiste en, precisamente, desvelar la implicación de la escritura como la instancia primordial para la construcción de un límite insalvable, que parece que tiene la edad de la escritura en América Latina, como se verá, por ahora se puede decir que otra de las sospechas que da pie al amplio recorrido que a continuación se presenta —del siglo XIX a algunas literaturas enunciadas hacia la mitad del siglo XX— es que algo de lo que la escritura europea —hispana— trae consigo, es eso que desde una larga tradición de construcciones,

sospechas, deslices y rupturas se ha dado por llamar metafísica, y que ésta, a su vez, actúa como la medida del mundo, como el inicio de una amplísima modelización, con todo y sus binarismos y juegos de contrarios en los que *unos* siempre están por debajo de los *otros*. Esto instaura un lugar privilegiado, de entrada, y una posición desfavorecida —en los casos menos graves—, así como otras reificadas, enrarecidas, indecibles, indescifrables... Y desde esta posición se ha escrito la historia y también la literatura. La llegada de la escritura trasplanta a la metafísica —al logocentrismo—, y de ahí lo que se inicia, entre otras tantísimas experiencias, es la construcción de ficciones de continuidad. La literatura como un río que fluye con sus cauces, a partir de Colón y otros; la historia que comienza con esa irrupción y luego *escribe* su pasado, e igualmente avanza como un flujo de enorme torrente.

La perspectiva poscolonial y las nuevas historiografías han intentado reescribir el llamado *encuentro entre dos mundos* como uno de los más violentos procesos de desterritorialización que se puedan registrar en la era moderna occidental. Este *encuentro*, que, entre otras cosas, desplaza las nociones geopolíticas del conocimiento y la idea que hasta ese momento se tiene acerca de las extensiones y límites de lo humano, rearticula en varios niveles —y con una fuerza hasta entonces desconocida— lo que Michel Foucault llamó en su período de estudio de la década de los setenta “múltiples regímenes de poder que operan en diferentes niveles de generalidad” (cfr. Castro-Gómez, 2008: 210). Dichos regímenes le habían servido para definir la noción de biopolítica, la cual, a su vez, le llevó a esbozar una teoría “heterárquica” del poder, ahí donde éste no se dispersa o ejerce de manera jerárquica. Desde este punto de vista, “la vida social es vista como compuesta de diferentes cadenas de poder, que funcionan con lógicas distintas y que se hayan tan sólo parcialmente interconectadas” (Castro-Gómez, 2008: 166); punto de vista que en el caso de lo colonialidad incluye no sólo cuestiones económicas y comerciales, sino dispositivos de regulación de razas, cuerpos y hasta sistemas de comunicación. Ahora bien, es desde aquí que la biopolítica se puede establecer como punto de partida ahí donde la perspectiva poscolonial sí ha logrado identificar efectos históricos y culturales irreversibles, desde la experiencia colonizadora, a largo de la transculturación, desmontando, muchas veces, el sistema

“interior-exterior” del sistema colonial (Hall, 2008: 128). Aunque, por otra parte, quizá no ha sido aún capaz de definir con precisión esos *múltiples regímenes* que ya desde antes, y hacia *dentro* de las mismas fronteras de Europa, funcionaban como profundos agentes de resignificación de los territorios de forma no sólo física, sino política y epistémica, en ese punto en el que el “arte de gobernar”, a diferencia de cómo ocurría en el sistema medieval ya no consistía en “«hacer morir y dejar vivir»”, sino en “«hacer vivir y dejar morir»” bajo la idea de *producir vida*, es decir, generar determinadas cuestiones sociales para que *un tipo* de cuerpos (de razas) pudieran convertirse en herramientas de trabajo, pero otras tantas no (cfr. Castro-Gómez, 2008: 211). En relación con la cuestión latinoamericana y el llamado *descubrimiento o encuentro*, para Foucault es en dicho “espacio”, el colonial, en el que mejor se *ensaya* el nuevo tipo de poder soberano —acaso como fuerza subyacente al movimiento imperial—; pero el deslizamiento de la soberanía hacia la biopolítica —o la silenciosa multiplicación de sus posibilidades—, sin duda, además, instauration en la base del sistema colonial formas de *micropoder* —ejercidas y concentradas en *el cuerpo*— que a su vez repercuten en medidas masivas, enfocadas al control, gobierno y dominio de cuerpos sociales, al igual que de las variadas y múltiples formas de conciencia oral, ritual, simbólica.

La identificación de este aspecto lleva a Foucault a vislumbrar un uso político e imperialista del control poblacional, y lo lleva, además, a identificar una geografía en la cual este modo de concebir la raza y la etnicidad podría ser ensayado: las colonias. Y con esta reflexión *de* y *desde* la noción de biopolítica, lo que se quiere sugerir —o lo que se sospecha— es que la política moderna que subyace a la experiencia colonial es, ante todo, una política de raza. Así, el racismo, en su forma moderna-colonial, ha sido, desde el inicio, uno de los componentes base de una experiencia americana. Éste se ha terminado por instaurar en el seno de toda forma de gobierno y representación, bajo la idea de que la vida es un bien que tanto puede generarse y mantenerse como hacerse desaparecer, desde diversos modos de *biopoder*, que representan la idea de “raza” como la “diferencia sustantiva”, la cual a su vez ha ayudado a decidir quién debe morir y quién vivir (de Oto y Quintana, 2010). Aníbal Quijano lo que descubre en este umbral es un nuevo patrón de poder de vocación mundial, en el que

[d]os procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio/tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la Conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder. De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial (Quijano, 1993: 202).

Ahora bien, quizá lo que es importante reflexionar a partir de esta reescritura del encuentro entre dos civilizaciones —más que de dos *culturas*, etiqueta, entonces de colonialidad— es que en la cuestión racial, instaurada desde el origen de lo que hoy conocemos como América Latina, ha intervenido también la escritura y su contenido —la metafísica—. Y, en modo relacionado, algo más que un solo sujeto europeo. Esta proposición tiene un primer grado de más o menos obviedad. Es lógico que los distintos navegantes, aventureros y posteriores conquistadores, a pesar de representar el discurso occidental de una soberanía monárquica, imperial y católica — y de una razón metafísica—, constituyen un mosaico más o menos heterogéneo en el que se pueden identificar variados matices éticos, morales y culturales. Sin embargo, en el nivel de la subjetividad en el que Lois Althusser ha visto la sustitución de lo humano por una ideología, la cuestión escritura-biopolítica del Descubrimiento y posterior Conquista puede bien configurarse a través de una multiplicidad de sujetos culturales que, como sujetos deseantes, han sido movidos por algo más que un deseo comunal de dominio comercial. Así, a la ya consabida idea de que un sujeto moderno, que como totalidad se situaría en el centro de la empresa colonial desde, a grandes rasgos, la primacía de la razón por sobre el mundo y sus acontecimientos —siempre desde el binarismo cultura/naturaleza y sus múltiples derivaciones—, es necesario, por lo menos, sumar tipos de subjetividades que establecen una relación más directa con el poder y desde las cuales se ha activado una diferencia de raza de base. En este sentido, es más que probable descubrir en las crónicas de Colón y en las posteriores crónicas de Indias, cierta subjetividad capaz, por ejemplo, de conducir la ética mediante determinados objetivos, desde lo racional, y tras estrategias de observación

y análisis de los espacios y sus subjetividades, desde una abierta intención de poder — Ana Elena Castillo identifica en este tipo de sujeto un componente *maquiavélico* (Castillo, 2007: 36)—. Y así, una labor concentrada en descentrar lo que se ha dado en llamar *sujeto moderno*, articulado desde la tradición humanista, la razón ilustrada y la experiencia de la modernidad en sí —como logro universal desde una perspectiva siempre occidental y eurocéntrica—, puede revelar desde qué particular confluencia de subjetividades se instituye un racismo colonial que sigue reproduciéndose, y lo que es más, su implicación política en los sistemas de representación y subjetividad que se han puesto en marcha —como “la literatura latinoamericana”—; y así hasta llegar a las expresiones discursivas más recientes. En este sentido, Enrique Florescano (1997) ha mostrado cómo la empresa de conquista de lo que hoy se conoce como México —y más tarde el Perú— representa un momento inaugural en el que una nación europea decide *trasladar* la civilización occidental. Esta cuestión es por todos conocida, sin embargo, la triada escritura-metafísica-biopolítica puede ayudar a comprender no sólo desde dónde se intenta legitimar la idea de que la sociedad europea era superior a la *encontrada* —el llamado eurocentrismo—, sino cómo es que la política española, en la instauración de una soberanía colonial, en algún momento *asegura* la sobrevivencia de la población indígena —se convierten en vasallos de la Corona, obligados a pagar tributo—, pero con determinados condicionamientos biopolíticos —racistas— de base, que no sólo justifican la desaparición de comunidades conflictivas, sino que marcan el tipo de relación que las clases dominantes tienen, desde la Colonia y hasta la América Latina actual, con esos nuevos *seres libres y ciudadanos*. Y también un mapa de subjetividades, posiciones, representantes e intérpretes que no ha cambiado prácticamente.

Esta posibilidad, además, permite la sugerencia de que en los momentos de mayor dinamismo —violencia, desterritorialización, desplazamiento—, como las emancipaciones —o la Revolución Mexicana, por ejemplo—, dichos regímenes biopolíticos se reactivan, quedando su incidencia manifestada en un tipo de literatura que puede denominarse transcultural —desde Ángel Rama—; de cultura popular —desde William Rowe—; heterogénea —desde Cornejo Polar—; o alternativa —desde

Martin Lienhard—. Y salvando por el momento las diferencias que subyacen a estos modos de lectura de ciertos fenómenos literarios no hegemónicos, lo que también se quiere sugerir es que no sólo hay conflictos culturales, de tradición, de voz o de escritura en este tipo de literaturas, sino, ante todo, de *representación*. Y aquí surge uno de los puntos centrales que otorga unicidad al recorrido que se lleva a cabo en el presente trabajo sobre diferentes *ficciones de subjetividad, narrativas de unidad*, así como sobre *proyectos alternativos*, por una parte, *hegemónicos*, por otra, y literaturas irruptivas, como se verá. Se está haciendo referencia a un particular límite de representación, el cual va construyéndose a lo largo de una aproximación deconstructiva, deslocalizadora y rearticuladora de algunas enunciaciones con mayor incidencia en la construcción identitaria, histórica y cultural de América Latina.

Se piensa, además, que el ordenado relato del Descubrimiento, la Conquista, la Colonia, la emancipación y la conformación nacional —el tesoro de la continuidad histórica—, puede ser releído —y destruido— desde otros parámetros no siempre tomados en cuenta, como esa irrupción de la escritura como modo predominante de dominación e instauración del logocentrismo metafísico, así como de la supeditación violenta de la cultura oral; de la inauguración, perfeccionamiento e instauración insalvable de la noción de raza en todas las experiencias de modelización de la realidad americana; y del trasplante de una serie de márgenes, que habrían condenado a todo proceso de definición y representación, como la concepción genético-orgánica de la historia. Y en el centro de una estructura resultante, de la que más o menos se puede fechar su nacimiento, lo que estaría sería ese “enigma latinoamericano”—la posibilidad de *ser* y, por lo tanto, de evolucionar, desarrollarse, progresar—, es decir, la identidad, así como determinados procesos ligados —como las peticiones de unidad—, que en realidad son el pretexto inagotable de una escritura que lo que desea es *hacer* hegemonía, consolidar modos nacionales y orquestar el límite de la representación y el *fantasma de la historiografía*, que no es otro que un complejo sujeto, uno difícil, primero indígena, luego también marginal y popular.

Hasta aquí sólo algunas de las líneas de fuerza que motivan y provocan la labor que se presenta a continuación. Labor, que en su sentido más amplio, desea comprender también qué es la modernidad si se piensa en América Latina, en Perú, en México. Y qué órdenes y qué desórdenes trajo consigo, si es que llegó transportada en la palabra, en la escritura, y en esa idea insalvable de lo que es la realidad y sus sujetos, con todo y su principio de contradicción, sus paradojas. Labor, por otra parte, que confía en la fuerza e inevitable presencia de modos de conciencia alterna, subterránea, que emerge por las grietas, que explota en los sujetos, arrastrando consigo otras formas de continuidad.

2. Emancipación, identidad y biopolítica fundacionales

Con los pies en el rosario, la cabeza blanca y el cuerpo pinto de indio y criollo, vinimos, denodados, al mundo de las naciones.

José Martí, *Nuestra América*, 1891.

Pero, —nos preguntamos— ¿qué pasaría si las “patologías” de la modernidad se encontrasen vinculadas justamente a este tipo de lenguaje? ¿Qué ocurriría si el colonialismo, la racionalización, el autoritarismo, la tecnificación de la vida cotidiana, en suma, todos los elementos “deshumanizantes” de la modernidad, estuviesen relacionados directamente con los ideales humanistas?

Javier Lasarte Valcárcel, “El XIX estrecho: leer los proyectos fundacionales”, 2003.

¿Lograremos exterminar los indios? Por los salvajes de América siento una invencible repugnancia sin poderlo remediar. Esa calaña no son más que unos indios asquerosos a quienes mandaría colgar ahora si reapareciesen. Lautaro y Caupolicán son unos indios piojosos, porque así son todos. Incapaces de progreso. Su exterminio es providencial y útil, sublime y grande. Se los debe exterminar sin ni siquiera perdonar al pequeño, que tiene ya el odio instintivo al hombre civilizado.

Domingo Faustino Sarmiento,
“El progreso”, 1844.

Hay un sujeto que se desliza al centro de la representación —y la re-presentación— histórica, cultural y discursiva en la América de la primera mitad del XIX. Es un sujeto que muy pronto parece estar en todas partes: en un aquí, en un allí; en un yo y en un nosotros; en el más allá y en el más acá de la historia. Es más, este sujeto se apodera de la historia. Y es que éste se planta ahí donde el juego del poder y la dominación coloniales dejaron los surcos más profundos. Es un sujeto al que, a pesar de la multiplicidad, de la apabullante heterogeneidad, le urge *ser* y *estar* en la modernidad,

y por ello se inscribe tanto como ser de un particular espacio y tiempo —el de la independencia y el nacimiento de las repúblicas—, como voz de autoridad, como enunciador, ahí donde se ha venido demostrando que la modernidad no sólo se refiere a un fenómeno económico, social e histórico, sino que es una categoría de análisis cultural, es un constructo discursivo y es, ante todo, una suerte de proyecto —uno sin precedentes— que se articula en epistemes, instituciones, artefactos, lenguajes y otras complejas redes *organizadas, jerarquizadas y coordinadas* bajo la forma del poder, desde una rearticulación de la célebre definición de Foucault.² Este sujeto es voz y resultado —en un doble juego de interpretación y representación— de enunciaciones específicas, que desde los lindes de proyectos evidentes, o desde imaginarios —y hasta estéticas y poéticas—, se dieron a la tarea de nombrar, organizar, construir y dirigir a las naciones, pero también a su participación en el devenir continental y en la universalidad. En cuanto a la modernidad, aquí se parte de la sospecha de que ésta, como proyecto, tiene en la fundación de lo nacional y continental latinoamericano implicaciones de género, etnicidad, ideología y raza, que a su vez la fragmentan, la problematizan y la organizan como una peculiar forma de antagonismo —a pesar de las múltiples narrativas que la hacen parecer un todo continuo—. Y tiene también múltiples caras, una de las cuales, y ciertamente la más penetrante, es la de la colonialidad —como ha venido insistiendo Walter Mignolo (2007)—, aunque no solamente. Otra de éstas sería aquella en la que se reproduce siempre la idea de que el ser humano es ese *individuo* protagonista en la Historia, y cuya principal participación es la de ser un fundador incondicional de la modernidad misma —que sería un argumento mediante el cual Foucault se enfrentaría al proyecto moderno—. Y desde ahí, este sujeto fundador —letrado—, sería el encargado de enunciar la modernidad desde el perfilamiento de algunos sistemas específicos: el de las naciones; el de una literatura nacional (y luego latinoamericana); el de una conciencia, identidad y culturas

² “Power in the substantive sense, *le pouvoir*, doesn’t exist. What I mean is this. The idea that there is either located at —or emanating from— a given point something which is a «power» seems to me to be based on a misguided analysis, one which at all events fails to account for a considerable number of phenomena. In reality power means relations, a more-less organized, hierarchichal, co-ordinated cluster of relations” (Foucault, 1980: 198).

nacionales y supranacionales; el de América Latina en sí;³ sistema de relaciones, interdependencias y *unidades* que se inaugura en los procesos de nacionalización de la historia y la puesta en marcha de una conciencia continental e integracionista. Un último, pero destacado aspecto, sería el de la instauración —en todos los niveles de las jerarquías y redes del entramado sociocultural— del llamado “mito del progreso”, ese constructo cultural articulado con diversos propósitos prácticos —de expansión colonial y comercial, sobre todo— durante el Renacimiento y que terminaría por convertirse en la más efectiva propaganda del capitalismo y su implicación en la vida moderna;⁴ “Progress is a comfortable disease”, habría dicho el poeta E. E. Cummings.

La tarea de modernizar, entonces, adquiere una diversidad enorme, sirviéndose a su vez de una serie de intereses —políticos, lingüísticos, literarios, culturales, etnográficos, morales, epistemológicos— que comenzarán a emerger desde, principalmente, un espacio de enunciación determinado: el de hombres criollos e intelectuales, es decir, desde una confluencia específica de clase, etnia y género (que muy prontamente se problematizará desde la noción de raza). Pero *el poder se disemina*, sugiere Michel Foucault desde su construcción de una microfísica de éste, en sus trabajos de la década de los setenta y ochenta; se ejerce heterárquicamente — como rizoma—, a pesar de que las distintas historias nacionales y continentales siempre hayan tendido hacia dicotomías de continuidades y rupturas; de dominio y subordinación. A pesar de que el pasado se haya nacionalizado y desde ahí se haya construido una narrativa de cohesión latinoamericana que habría tenido en el nacimiento de cierta literatura culta la representatividad de la totalidad social —como

³ En cuanto a esta cuestión de sistemas y sus relaciones que van de lo sociocultural y geográfico a lo literario, como ya lo expresó Antonio Cornejo Polar (1987), hay una frase de Roberto Fernández Retamar que resume este tipo de planteamiento: “La existencia de la literatura hispanoamericana depende, en primer lugar, de la existencia misma —y nada literaria— de Hispanoamérica como realidad histórica suficiente” (Fernández Retamar, 1975: 49).

⁴ Kirkpatrick Sale en el ensayo “Five Facets of a Myth” propone una certera y clara lectura del progreso como construcción mítica moderna: “[...] It was nothing more than a serviceable myth, a deeply held unexamined construct —like all useful cultural myths— that promoted the idea of regular and eternal improvement of the human condition, largely through the exploitation of nature and the acquisition of material goods” (Kirkpatrick, 2007).

“literatura nacional”— y la totalidad supranacional —como “literatura latinoamericana”—, siguiendo, evidentemente, a Cornejo Polar (Cornejo Polar, 1987: 125-126). Y esto, más que nada, porque en el siglo XIX la historia en América Latina es una disciplina en formación, muchas veces supeditada al quehacer literario —hacia la segunda mitad, de hecho, se llevaría a cabo su construcción como *eje articulador* del nacionalismo y las patrias (Betancour, 2003: 85)—. En este sentido, en esta breve aproximación a la tarea de enunciación de algunos sujetos letrados, la idea no es tanto determinar la posibilidad y arquitectura de los distintos proyectos, sino, más bien, descubrir algunos de sus “silencios”.⁵

También aquí, entonces, se plantea la cuestión de que estudiar la conformación de una identidad latinoamericana es estudiar, ante todo, variantes y diversidades de nacionalismos; una noción que no es nueva (Ainsa, Betancour, González-Stephan, Lasarte), pero que, sin embargo, adquiere funcionalidad ahí donde la cuestión está en poner el acento no tanto en la factibilidad o penetración de los discursos, sino en la manera en la que éstos reprodujeron, rearticularon y hasta fabricaron modos de colonialidad y subalternidad, muchas veces en acciones, selecciones e intromisiones en y desde la discursividad y la textualidad, así como mecanismos micro y biopolíticos — como *múltiples regímenes* (Foucault, 1982) inherentes a la modernidad en sí—, además de actos de traducción, apropiación, transformación y supresión del pasado y las tradiciones —europeas, hispánicas, prehispánicas, mestizas—. Lo cual nos lleva a articular otra sospecha que es ya casi una afirmación desde las relecturas a la manera poscolonial de dichos discursos: el gran problema de los proyectos fundacionales y las enunciaciones de unidad y utopía latinoamericana está en las geografías, imaginarios y sujetos que sistemáticamente ignoró o reificó, como principio de contradicción moderno (y, por lo tanto, de colonialidad), esto es, los de los indígenas y las mujeres,

⁵ Reproduzco el acertado enfoque que distintos especialistas dieron al trabajo de relectura de proyectos fundacionales en el siglo XIX, a partir del simposio “Poscolonialismo, nacionalismo y sujeto (construcción de identidades en la literatura y cultura latinoamericanas del siglo XIX)”, que luego vería sus frutos en la publicación en la que Friedhelm Schmitd-Welle, en la introducción, expresa: “Durante el simposio, no solamente discutimos las agendas actuales de la crítica de las literaturas y culturas latinoamericanas, sino que también nos dimos cuenta de los silencios en y con respecto a estas culturas y su interpretación [...]” (Schmitd-Welle, 2003: 9).

como bien ha venido insistiendo Gayatri Ch. Spivak (1997), principalmente. También en la construcción de un determinado sujeto: el mestizo. Y en un grado menor, pero en consonancia con el objetivo de lectura ya expresado, se sospecha que dichos posicionamientos con la diferencia —unas veces concordantes, otras francamente contradictorios; otros violentos y unos más aparentes en su conciliación—, dependen también de formas de poder un tanto más sutiles, en las que se tendió, comúnmente, a imponer lo local a lo global; las necesidades micropolíticas, identitarias y económicas, se revistieron, muchas veces, como discursos heterogéneos y representativos de una forma de ser y estar en lo supranacional, igualitaria y homogénea. Pero, como ya se ha dicho, el poder se disemina y transforma las cartografías incluso ahí donde la historia parece avanzar más lentamente y en un sólo sentido; por ello también este recorrido se centra en algunos modos de subversión, re-enunciación y diferencia. Ya que, si hay poder, hay oposición y resistencia.

En un rápido vistazo a la convulsa historia del siglo XIX latinoamericano, y acaso desde un espacio en el que ya se han repensado algunas categorías históricas y teóricas sobre el nacionalismo, el papel de distintos proyectos fundacionales y la improbabilidad de algunas dicotomías bien arraigadas en las historias patrias y en la de *nuestra América*,⁶ desde el ahora ya es más que posible observar la complejidad que subyace a procesos políticos, intelectuales e identitarios que durante una buena parte de la historia se han querido reducir, polarizar y simplificar en aras de una conciencia sólida nacional y su consecuente implicación en un espíritu latinoamericano. Retornar al siglo XIX y releer los violentos —y a veces confusos— actos de enunciación de un yo patrio y un *nosotros* continental, se presenta como una labor arqueológica y genealógica de enorme complejidad, sobre todo cuando esta labor pretende dismantelar relatos heroicos y de grandeza, y así mostrar que más allá de idealismos fue en realidad el poder el protagonista de la gran mayoría de procesos, acciones y

⁶ En este sentido, el ya clásico trabajo de Beatriz González-Stephan (1997) se presenta como un punto de partida inevitable. En éste se lleva a cabo una compleja revisión de la historiografía literaria hispanoamericana en el siglo XIX desde la complejidad del término “liberalismo”. De esta forma, González-Stephan ofrece una dinámica lectura de la historia política, intelectual y nacional que suspende y subvierte las principales narrativas del siglo “nacional”.

enunciaciones, así como una preocupación constante, por parte de las élites, de mantener los bienes y riquezas acumulados. Y dicha actividad de retorno implica un intento por reconstruir otras historias y descubrir cómo es que se constituyen algunas de las constantes más representativas de América Latina, como el elitismo, la diferencia, la desigualdad, el racismo o una variada serie de formas de dominación que podríamos resumir en el conflictivo término subalternidad. Este tipo de actividades, en relación específica con una *nueva* historiografía, tienen ya penetrantes antecedentes en trabajos como el de Beatriz González-Stephan y el ambicioso —aunque revelador— *Campesino y nación* (1995) de Florencia Mallon, por mencionar dos buenos ejemplos.

Es así que, a grandes rasgos, desde González-Stephan ya es posible afirmar que la tarea de los criollos de cimentar nuevas naciones, tras los procesos de independencia, es algo más que una historia de opresores y oprimidos y héroes y villanos. Es, de hecho, una historia que más bien tiene que ver con modos de autoconciencia y ejercicios múltiples de poder, los mismos que parecen partir de un “tutelaje mental”, como herencia del poder colonial, y que en el momento “independiente”, habrían marcado un terrible —y muchas veces rearticulado— principio de “deficiencia” (González-Stephan, 2002: 41). De estos dos límites, entonces, surge la necesidad de *emancipación mental* —modo prematuro y latinoamericano de descolonización— que será atravesado por numerosos discursos, tanto *universales* y modernos, como tradicionales y locales, y de ahí que en realidad, como González-Stephan bien lo ha sugerido, es sólo en el plano de la teorización, la epistemología y la historia misma que esta categoría se puede asir como una totalidad capaz de definir —y explicar— un determinado momento o un tipo de movimiento. Ahora bien, lo que sí es bien cierto es que esta categoría que pretende leer la experiencia de un diverso grupo de territorios *liberados* de la colonización española —o portuguesa—, posee algunas constantes económicas, políticas y discursivas —tanto culturales como literarias—, que son las que permiten hablar de una emancipación latinoamericana que hallaría su concreción en un sistema de enunciación que se concentra en la escritura y en la llamada “originalidad literaria” (González-Stephan, 2002: 41). Es evidente que en el presente trabajo primarán aquellas relacionadas con cuestiones de

identidad, culturalidad, literatura y discursividad en sí, pero, muchas veces, se tendrá que recurrir a esos modos de la economía y la política que, normalmente, en el siglo XIX están completamente imbricados con *lo literario* como máxima expresión de la cultura nacional y continental. Y esto desde la inauguración de una forma de *ser* y *estar* en América Latina que, normalmente, es en realidad otra cosa de la que pretende ser. Y si se conciben dichas enunciaciones como fundacionales, éstas lo son no sólo de una *comunidad imaginada* y perfilada por los discursos, sino de, también, un principio de artificio y contradicción que tendría su base en un proceso de independencia política que

[...] sólo significaría una más franca consolidación de un orden económico y social, que, detentando por sectores básicamente tradicionales, propiciaría, por un lado, una rápida inserción de la América Latina en el mercado internacional, usufructando los beneficios de una modernización sin profundos alcances, y, por otro, el mantenimiento en el interior de los países de las estructuras deudoras de la colonización (González-Stephan, 2002: 41-42).

En este punto es fundamental introducir el fenómeno doblemente articulado por el *caciquismo* y el *caudillismo*, como un mito más de modernización e instauración de la democracia. Ahora bien, como la misma autora hace notar, es curioso que esta dicotomía —aparentemente irrealizable e improbable en todo proyecto liberal, ilustrado e incluso romántico— se haya instaurado, en modo alguno, como principio, fin y medio, a lo largo de, por lo menos, todo el siglo XIX, de las reflexiones de emancipación y consolidación de las identidades:

Así, los ensayos, los artículos, los estudios de carácter sociológico y las polémicas estuvieron sostenidos por una voluntad libertaria de interpretación americana, sin advertir, con suficiente agudeza que la modernización de las recientes naciones se hacía sobre una base aún feudal y esclavista que no permitiría que salieran del marasmo (González-Stephan, 2002: 41-42).

A grandes rasgos, entonces, dichas enunciaciones emanan de un abismo entre *esencia* y *apariencia*, que con carácter fundador total, habría instaurado mediante el poder de la palabra distintas tareas, como asumir o no el pasado y el presente, y evadir o hacer patente la brecha que separaba la realidad económica y étnica de los principios unificadores y homogeneizantes modernos. Podría hablarse, incluso, de una deficiente instauración de uno de los más grandes preceptos de la modernidad: el del individuo.

En este sentido, en muy pocas ocasiones se tomó en cuenta que las inquietudes identitarias que tanto preocuparon a las élites ilustradas de los países emancipados, provenían de la instauración de modelos de modernidad identitaria burguesa que nunca lograron penetrar a la totalidad social de las naciones latinoamericanas, cuestión que Cornejo Polar (1987) ha hecho notar en relación con las grandes categorías literarias —regional, nacional, latinoamericana—, y que explicaría el más grande de los problemas de la literatura de América Latina: ésta siempre tiene que *hablar por* el otro. Y la “originalidad literaria” se inscribe entonces en un marco desde el cual la descolonización se abre a formas liberales o conservadoras; americanizantes o europeizantes; diversificadoras o igualadoras, frente a enormes tentaciones como el progreso, la universalidad o el cosmopolitismo. Y desde los primeros emancipados hasta José Enrique Rodó —como síntesis del siglo—, las mismas cuestiones básicas se discutirían sin cesar, como el problema de una literatura nacional, el grado de institucionalización de la lengua española, el estudio —o supresión— del pasado colonial, los orígenes de los procesos literarios nacionales —y la confección de su historia—, la funcionalidad y adaptabilidad de los modelos europeos, y la creación, implantación o adaptación de teorías y métodos para concebir las realidades latinoamericanas (González-Stephan, 2002: 41-42), creándose así una diversidad paradójica de discursos —nunca del todo transparentes, congruentes o reales—, desde los que la Ilustración, el Romanticismo o el liberalismo se fragmentarían en versiones problemáticas nacionalistas o latinoamericanistas, pero desde los intereses constantes de las élites burguesas, intelectuales y políticas.⁷ Y dentro de este conglomerado de realizaciones e imposibilidades, de disfraces y construcciones, parece ser que es la aceptación y puesta en marcha de una económica liberal sin precedentes —como único modo de modernización y progreso— la que subyace a repúblicas, despotismos ilustrados, caudillismos, renovación de caquisimos, revueltas, contrarevueltas y los siempre imprecisos modos de lo conservador y lo progresista. Son estos tiempos,

⁷ El trabajo de Hernán Vidal (1976) constituye una excelente aproximación desenmascaradora a los modos de confusión, traspolación y resignificación de los discursos modernos (Liberalismo, Romanticismo) en el seno de un *americanismo literario* y su relación con grandes narrativas de progreso, evolución y difusionismo (así también lo percibe González-Stephan).

tiempos de ebullición, como los nombrara José Martí hacia 1881, aunque puede agregarse que no sólo del ser latinoamericano y nacional, sino del poder.

En lo que se presenta a continuación, se propone una aproximación a dichos modos de fundación y definición, pero con el acento en lo que puede denominarse como una serie de génesis, inscripciones e irrupciones en la Historia. Algunos como silencios y exclusiones; otros como lecturas selectivas de las tradiciones e historia misma y, algunos más, como creaciones de sistemas —de claza, etnia, raza y género— y subjetividades específicas, que luego serán perfeccionados a lo largo del siglo XX.

Como bien expresa Friedhelm Schmidt-Welle, algunos de estos *silencios* son bastante evidentes —aunque esto no quiere decir que siempre se hayan visualizado—. Se hacen patentes ahí donde entran en conflicto con las élites y actores *triunfantes* —aunque éste sea un término incómodo— de las independencias y con sus proyectos: “[...] es decir, el proyecto de emancipación política y cultural de la metrópoli, y de la modernización de los sistemas (en el sentido de Luhmann) socio-económicos y culturales en las sociedades latinoamericanas” (Schmidt-Welle, 2003: 9). En esta primera aproximación, entonces, los silencios parten de determinados pliegues que rompen con la red de sistemas de comunicación, modernos y universales, que en los proyectos latinoamericanos tenderían a reproducirse. De este modo, Schmidt-Welle destaca cómo detrás de la relativa apertura del espacio público más allá del espacio simbólico-representativo de la Colonia, la des-emancipación de las mujeres conlleva su encarcelamiento en la esfera doméstico-privada y en el “reino de los sentimientos”, por ejemplo. Otro silencio mayúsculo, y que tendría correspondencia, al igual que el de la mujer, con un *positivismo* reinante en los discursos de “la ciudad letrada decimonónica”, sería el que se instituye en torno a los sujetos indígenas reales, distinguidos de aquellos que se nacionalizaron dentro de las historias patrias, se sublimaron como símbolos heroicos de una tradición o, contradictoriamente, se desindianizaron hasta convertirse en los sujetos nacionales de mayor pureza —a la manera del sujeto mestizo propuesto por José Victorino Lastarria, por ejemplo—. Su exclusión, abierta y constante, en todos los proyectos criollos y criollo-mestizos de

conformación fundacional e identitaria constituye, de hecho, la supresión mayor de los espacios discursivos, epistemológicos y simbólicos de cualquier idea de América Latina. A este positivismo Schmidt-Welle lo llama “muchas veces racista”; aquí se pretende hacer ver cómo son las cuestiones de raza y diferencia —como constantes de una variada noción de mismidad y otredad—, de hecho, sus componentes base; sus invariantes. De ahí se explicaría que Mariátegui argumentara ya hacia 1924 que

[t]odas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teóricos —y a veces sólo verbales— condenados a un absoluto descrédito. No las salva a algunas su buena fe. Prácticamente, todas no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema (Mariátegui, 1994: 19).

Aquí, además, también se pretende mostrar que la idea de la “autoexclusión” del indígena de los proyectos nacionales —rearticulada por el mismo Schmidt-Welle— es en verdad una narrativa generada por la suma de discursos que en realidad nunca pudieron o quisieron representar al sujeto indígena. Es una narrativa de reproducción de la colonialidad; es un problema complejo de mismidad y otredad. Desde esta lectura hegemónica, el indígena, al ser marginado social, económica, política y culturalmente, habría tendido a no identificarse con “sus respectivas «patrias»”, y así, se habría excluido a sí mismo del proyecto nacional (Schmidt-Welle, 2003: 9). Y aunque sobre esto se insistirá más adelante, aquí es pertinente, porque cómo se verá, es posible rastrear la génesis histórica de dicha exclusión —y su idea par de autoexclusión— en una diversidad en proyectos —siempre variables en sus formas— decimonónicos, como los de Andrés Bello, Domingo Faustino Sarmiento, Simón Rodríguez y el mismo Lastarria, e incluso en aquellos de mayor penetración, y con insistencia en una conciencia positiva y una *buena fe*, como podrían ser los de Simón Bolívar o José Martí, a pesar de una marcada diferencia; la conciencia de Bolívar, todavía impregnada por narrativas de emancipación y autonomía europeizante, poco tienen que ver con cierta irrupción hacia la realidad de Martí. En resumen, aproximarse aquí a los proyectos —y “silencios”— fundacionales consistirá no sólo en dar cuenta de qué se dejó fuera o qué se silenció, sino en el cómo, el por qué y el papel que en esta reiterada labor han tenido tanto los sistemas de pensamiento, como los sistemas literarios, de crítica cultural y de representación. Así, también se pretende

observar si desde esa posibilidad que subyace a toda manifestación de poder —la de oposición y resistencia—, es posible vislumbrar la génesis de una posición poscolonial decimonónica, esto es, verdaderamente descolonizadora del sujeto, de sus sociedades, culturas y saberes. En un caso extremo, se trata de descubrir la génesis y evolución de la descolonización como totalidad supranacional.

Ahora bien, más allá del abismo que y como opción nacional supone para el presente trabajo la mención y aceptación de la teoría de la autoexclusión del indígena en la colección de estudios “poscoloniales” del siglo XIX, representado por Schmidt-Welle, su idea de “ficciones y silencios fundacionales”, como rearticulación de las nociones de “comunidad imaginada” de Benedict Anderson (1983) y de las “ficciones fundacionales”, en el célebre trabajo de Doris Sommer (1991), sí que parece mostrar un punto de partida adecuado ahí donde, de entrada, se ponen en tela de juicio las nociones de “patria” y “nación”, al ser concebidas dentro de ese espacio fundacional que se constituye como espacio discursivo a la vez que simbólico, y que se resignifica, constantemente, desde la noción de homogeneidad, y de unidad, a pesar de la evidente heterogeneidad de razas, etnias, lenguas y sistemas culturales, literarios y de representación de los sujetos y del mundo. Es decir, aquí se parte también de la idea de que las comunidades imaginadas decimonónicas son constructos ficcionales y con funcionalidad de narrativas homogeneizantes, pero con la intencionalidad de descubrir, acaso, la forma de la *episteme*⁸ moderna vigente en su construcción, enunciación y puesta en diálogo. Y es que si los procesos revolucionarios criollos en realidad marcan un cambio —más allá de las narrativas políticas, libertarias y

⁸ En sentido foucaultiano, se trata de identificar los límites precisos de la enunciabilidad en el marco de génesis y puesta en marcha de estas comunidades ficcionales nacionales; esas líneas de demarcación —nunca claras ni evidentes— que acaso mostrarían un patrón más o menos identificable en distintas geografías nacionales del subcontinente. Es decir, ¿cómo podía escribirse, decirse y darse a conocer lo nacional, dentro de los límites de la *episteme* moderna? ¿Podría haber una variante de *episteme* que brotara de una conciencia postindependentista, criolla, ilustrada? Y, aún más: ¿cómo podía reproducirse esta experiencia discursiva y epistémica en sociedades hermanadas por dichos límites y principios de inclusión y exclusión? Ahí donde “Los códigos fundamentales de una cultura —aquellos que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus intercambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas— fijan de entrada el juego para cada hombre, los órdenes empíricos con los cuales tendrá que ver y en los cuales se encontrará” (Foucault, 1966: 11).

patrióticas que de ahí mismo emanan—, la cuestión clave podría ser si es que estos sujetos letrados podrían haberse enfrentado “por primera vez” —como lo hiciera el sujeto ilustrado resumido en Kant— a la cuestión de un *presente*, de una *actualidad*. Y un poco a la manera en la que Foucault lo identificó en el famoso texto de Kant, lo que surgiría de estos textos —más allá de su temática o su relación con las tradiciones occidentales vigentes, como modos de política—sería la necesidad a contestar preguntas como “¿qué es lo que ocurre hoy?, ¿qué es lo que pasa ahora?, ¿qué es ese «ahora» en el interior del cual estamos *unos y otros* y que se define en el momento en que escribo?” (Foucault, 1983: 198; las cursivas son mías). Inaugurándose, además, el largo y oscuro proceso de relación entre la hegemonía, la mismidad y la otredad, como principio y límite de una construcción identitaria que, sin embargo, se pretendía ya liberada de toda dominación.

Para iniciar, tal vez sea adecuado expresar que aquí no se llevará a cabo una *valoración* de los discursos y proyectos intelectuales de conformación de una identidad o una cultura latinoamericanas. Hacer eso, una valoración, conllevaría un ejercicio más o menos sencillo en los que dichos discursos serían puestos siempre en desventaja; no sólo por el tiempo transcurrido y el devenir de la noción latinoamericana en sí, sino, sobre todo, porque desde una actividad centrada en la identificación de los deslices, silencios y violencias, éstos normalmente se revelan como eso, como formas de discurso de deslizamiento, de silenciamiento, de violencia epistémica y de representación, *a priori*. Esto es, su función consiste, desde la superficie textual, en llevar a cabo una construcción bien clara. En este sentido, parecen transparentes y acaso no hay tanto un universo otro, profundo, y de sentido —de treta, de engaño— que haya que descubrir —o deconstruir—. Más bien, lo que sí hay, son génesis de líneas de fuerza discursivas, cuyo alcance y penetración hay que determinar; hay también acomodados, lecturas, soluciones e interpretaciones de tradiciones, cuya enunciación, en más de una ocasión, habría logrado una determinada *fijeza*; y hay, sobre todo, procesos de selección, de reordenamiento, de inclusión y exclusión: son relatos que establecen relaciones siempre dinámicas con la historia. Lasarte se pregunta, desde la voz de Ángel Rama, si aún es posible *hacer hablar* a los textos de los

viejos letrados modernos; aquí más bien las preguntas serían: ¿hasta dónde han llegado los ecos de lo que dicen? y ¿qué o quiénes tendrían interés en hacerlos aún hablar?

Ahora bien, es importante hacer notar que la aproximación que aquí se llevará a cabo se sitúa en un momento posterior a dos hitos importantes, más o menos recientes. El primero estaría dado, desde los estudios literarios y culturales, por los dinámicos y radicales trabajos de Antonio Cornejo Polar, ahí donde una noción siempre inestable de *tradición latinoamericana* —de estudio, teorización y problematización de América Latina y sus sistemas, se entiende— habría tenido un “poco honroso final” (1993) una vez que algunas *riesgosas metáforas* de otras disciplinas se trasladaron al latinoamericanismo —hibridez, transculturación y mestizaje, principalmente—; éstas estarían “proponiendo figuraciones que en el fondo sólo son pertinentes a quienes conviene imaginar nuestras sociedades como tersos y nada conflictivos espacios de convivencia” (Cornejo Polar, 1997: 341). Además del intento de apropiación de la academia estadounidense del estudio de lo latinoamericano. Más allá de lo discutible de las aseveraciones del crítico peruano — las cuales no pueden comprenderse plenamente sin la lectura completa de los artículos referidos y sin un conocimiento de su obra en general— lo que está curiosa anunciación —la de una muerte— marca es un momento en el que, acaso, se clausura ya del todo esa indagación en la identidad latinoamericana que habría sido el motor, desde el XIX, no sólo de la *unidad*, sino también de la *pluralidad*, ahí donde

[...] la búsqueda de la identidad, que suele estar asociada a la construcción de imágenes de espacios sólidos y coherentes [...] Dio lugar a la inquieta celebración de nuestra configuración diversa y múltiplemente conflictiva [...] Porque mientras más penetrábamos en el examen de nuestra identidad tanto más se hacían evidentes las disparidades e inclusive las contradicciones de las imágenes y de las realidades —aluvionales y desgalgadas— que identificamos como América Latina (Cornejo Polar, 1993: 4-5).

Aquí, entonces, se intentarán buscar los antecedentes de esa contradicción capaz de hacer surgir la apabullante heterogeneidad de los procesos homogeneizantes, como aspecto más positivo; ya que, también, sin duda, se podrá observar cómo nace,

paralelamente, una intención por desarticular o emborronar dicha pluralidad heterogénea.

El segundo momento límite del latinoamericanismo, que esta aproximación a las ficciones fundacionales del siglo XIX ya precede —y, por tanto, es en cierto modo resultado, continuidad—, es el que surge, a grandes rasgos, de una sentencia que Santiago Castro-Gómez sintetiza muy bien. Esto es, de la idea de “[q]ue la racionalidad moderna no puede reducirse a un proceso único y teleológico, sino que debe entenderse como una dinámica radicalmente heterogénea” (Castro-Gómez, 1996: 57), muy a la manera de Cornejo Polar, y es desde ahí donde la tarea de crear una “autenticidad latinoamericana”, como modernización y como proyecto de identidad, se habría agotado por fin, o habría entrado en crisis, o se habría pegado de bruces con los posestructuralismos, la crítica al logocentrismo desde la deconstrucción, y con la enorme penetración del debate posmoderno y de los estudios culturales. Desde ahí se abrió, entonces, el camino para un distanciamiento de aquellos modelos de análisis social —y cultural y literario— que se basaban en categorías binarias excluyentes, tomando acaso como punto de partida la irrupción derridiana en el fundacional texto de la deconstrucción (1966),⁹ en el que arremete en contra del juego oposicional *cultura-naturaleza*; de ahí vendrían *moderno-tradicional*, *civilización-barbarie*, *dominador-dominado*, *desarrollo-subdesarrollo*, *centro-periferia*; los que tendrían su génesis en algunos de los proyectos fundacionales decimonónicos, y cuyo alcance, precisamente, es el que se quiere demostrar. Y si bien es cierto que “[e]n América Latina lo moderno jamás ha remplazado a lo tradicional, sino que ambos se encuentran tan estrechamente vinculados que resulta imposible saber dónde comienza lo uno y termina lo otro” (Castro-Gómez, 1996: 57), lo que acaso sí es factible es retornar a los principios de dicho emborronamiento para echar más luces acerca de cómo es que la búsqueda y constante reconstrucción de la identidad nacional y supranacional —muchas veces en retroalimentación— llegó a constituir un

⁹ “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, conferencia pronunciada en el College internacional de la Universidad Johns Hopkins (Baltimore) sobre “Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre”, el 21 de octubre de 1966. Este texto puede ser tomado como la inauguración de un intento de ruptura del sistema binario de la metafísica.

macroproyecto de larguísimo alcance y vigencia; y cómo es, también, que en su *totalidad contradictoria*¹⁰ se encontraba, desde los inicios, la semilla para su deconstrucción, ahí donde, la cuestión consiste en “[...] plantear expresamente y sistemáticamente el problema del estatuto de un discurso que toma de una herencia los recursos necesarios para la deconstrucción de esa misma herencia” (Derrida, 1989: 388). Esto en el siglo XX ha sido una cierta prioridad y constante para el latinoamericanismo en sí, la historia de las ideas, los distintos sistemas literarios y de representación; los estudios culturales y poscoloniales más tarde. Pero en el siglo XIX la cosa es un tanto más oscura.

En una primera aproximación, algunos sujetos decimonónicos parecen ser los más destacados —en lo que aquí concierne—, como sujetos letrados de *emancipación mental*, que habrían preparado el camino a eso que José Martí llamó “Nuestra América” (1891), es decir, esa América “[...] que es nuestra por origen, historia y productos culturales” (cfr. Sobrevilla, 1999: 147). Estos serían Domingo Faustino Sarmiento, José Victorino Lastarria, Andrés Bello y Simón Rodríguez,¹¹ quienes a pesar de la diversidad de sus enunciaciones, pueden unirse dentro de un postindependentismo intelectual, que a su vez es génesis del latinoamericanismo. Lasarte expresa el reduccionismo y la uniformidad a la que las voces de estos letrados han sido reducidas; para él, sobre estos discursos se han acometido lecturas

¹⁰ Cornejo Polar establece la *totalidad contradictoria* como categoría que proviene de la “[...] historización de la pluralidad [...] de la inmersión de las varias literaturas que se producen en América Latina dentro del proceso histórico de nuestra sociedad y del examen de los conflictos concretos que las separan y las unen como factores de una totalidad también concreta e histórica”. Aquí, por ello, se toma prestada la categoría ahí donde lo que interesa examinar y vislumbrar es “[...] la índole contradictoria del vínculo [...]” entre los distintos proyectos fundacionales y nacionales, como “[...] la mejor garantía de la solidez de la estructura resultante: a fin de cuentas sólo la contradicción otorga necesidad a la existencia de los términos que la componen” (Cornejo Polar, 1987: 128).

¹¹ En cuanto a la recepción y resignificación de los discursos modernos ilustrados, liberales y románticos, un arbitrario espacio geográfico e ideológico sobresaldría frente a otros territorios en los que la cuestión indígena marca una enorme diferencia (México, la zona Andina). Entre Chile, Venezuela y Argentina se constituiría un espacio de emancipación bastante radical con la otredad y la mismidad y, acaso, con mayor premura para rearticular las tradiciones e iniciar el camino al “progreso”.

“uniformantes” (Pedro Henríquez Ureña), las cuales el afán crítico y descolonizador del latinoamericanismo de finales de siglo XX, al parecer interesado por sabotear dicho reduccionismo, no habría terminado de resolver (Lasarte, 2003: 48-49). Leopoldo Zea, acaso como iniciador de un doble proceso reificante y unificador, sintetiza el pensamiento del XIX en algunos de estos sujetos —Sarmiento y Lastarria; además de Alberdi—. El principio básico de unión, sería entonces, “[...] un dilema genuino y actual: para deshacer el sistema colonial”, en el que los emancipadores mentales deciden “«dejar de ser»”, y adoptar como fórmula liberadora el deseo de ser otro, lo que propicia “«[...] una recolonización del pensamiento; al desear ser «otro» incurrían en una «falsa identificación»” (Lasarte, 2003: 49). Zea, que es desde donde Lasarte construye este principio de unión del postindependentismo, identifica, entonces, un proceso doble de enajenación: a la de la “[...] colonización ibérica se sumará la de la cultura que termina también siendo expresión de otra forma de dominación” (cfr. Lasarte, 2003: 49).

En *Dependencia y liberación de la cultura latinoamericana* (1974), Zea no sólo define el lugar desde el cual debe funcionar una filosofía de lo latinoamericano — cuestión que volverá a retomarse en el capítulo siguiente—, sino que expresa cómo ha leído al siglo XIX y la *historia de sus ideas*. El punto de cohesión de aquellos discursos es, entonces, la preocupación por una “emancipación mental”. Para Zea, lo valioso de Sarmiento, Alberdi o Lastarria es la toma de conciencia de “[...] una forma de dependencia que trasciende a la puramente política, dependencia creada por tres largos siglos de colonización ibérica” (Zea, 1974: 17). Ahora, este filósofo-historiador insiste a lo largo de su trabajo en cómo su acceder a los proyectos y discursos del XIX debe tener siempre una proyección al presente y al futuro; de ahí, acaso, que su lectura tienda más a identificar puntos de encuentro que disparidades y que su recepción del antecedente de la descolonización como categoría crítica y funcional —la diada *emancipación-dependencia*— tienda a emborronar algunos modos neocoloniales y reproductores del imperialismo, que subyacen —como principios de contradicción, ordenamiento y selección de las tradiciones— a los discursos de los letrados a quienes lee. Para Zea, dicho descubrimiento —de un *presente*, de una *actualidad*— habría

implicado “[...] la ruptura total con el pasado para ser distinto de lo que se es, porque es esto, lo que se es, lo que impide ser de otra manera” (Zea, 1974: 17). Dicha ruptura, entonces, marcaría el principio de una comunidad imaginada como ficción fundacional que a su vez sí que tendría que haber recurrido a otras “maneras”: “[a]quella[s] que estaban expresando otras naciones en el siglo XIX y que se simbolizan en la idea de progreso”, aunque reconociendo cierta diferencia: “[e]l progreso propio de hombres y pueblos que han sido educados en otra concepción del mundo que no es ya la impuesta por el imperialismo ibero en sus colonias” (Zea, 1974: 17). Y esto plantea, entonces, una doble relación conflictiva con lo imperial. Lo hispano se niega como colonialista, sin embargo, lo europeo y estadounidense se aprecia como una posibilidad, una meta. Zea, lo que rescata entonces de la síntesis del XIX latinoamericano es la posibilidad de mundialización y de universalidad; la génesis del desarrollismo basado en los modelos ofrecidos por Francia, Inglaterra o Estados Unidos, que sería la opción principal que habrían tomado las élites criollas decimonónicas. En este sentido, Zea actúa como un *hegeliano conservador*. Para él, el confrontamiento entre una fenomenología “americana” y sus hombres terminaría por convertir a ésta sólo en “naturaleza” y a ellos en un tipo de humanidad encubierta, inferior, cosificada y adjudicada a regañadientes (cfr. Ortega y Medina, 1989), pero ahí donde la dialéctica de Hegel se presentaría como asimilativa —pero conservadora—, aunque no negativa y excluyente, desde ésta se podría solucionar el hecho de que muchos letrados hispanoamericanos hubieran considerado el pasado propio como ajeno y negativo; para Zea, acaso, tomar conciencia de la realidad histórica constitutiva lograría la suspensión de utopías constitucionales, literarias y de identidad cultural, que más habrían detenido el progreso que fomentarlo (cfr. Ortega y Medina, 1989); mas lo que Zea es incapaz de ver es que siguiendo el método fenomenológico, aun con su puesta en acento sobre la temporalidad histórica, la realidad latinoamericana siempre iba a quedar en desventaja a partir del juego, siempre desequilibrado, de los binomios con los que los fenómenos eran aprehendidos. *Naturaleza* frente a *humanidad* (cultura) conlleva, de hecho, un primer —e insalvable— problema de violencia epistémica y colonial.

Para autores como Pedro Morandé y Cristina Parker, la solución alternativa al desarrollismo, ya en plena crisis más de un siglo después —estos sociólogos publican sus estudios en los años ochenta del siglo pasado—, estaría en reescribir la racionalidad modernidad (desde Max Weber) para poder identificar ese momento específico en la historia —en el XIX— en el que las jóvenes naciones latinoamericanas no fueron capaces de ver la síntesis cultural que se había dado en América —indígenas, españoles y negros—. Estas naciones en ciernes, una vez *liberadas*, se habrían visto obligadas a

[...] ajustar su identidad al nuevo equilibrio de fuerzas a nivel internacional, adoptando valores completamente ajenos a su herencia cultural hispano-lusitana [...] Consecuencia inmediata de esta negación fue el profundo distanciamiento entre las oligarquías criollas ilustradas, desgarradas en querellas ideológicas, y el grueso de la población mestiza que mantuvo sus formas antiguas de generar y transmitir sabiduría (Castro-Gómez, 1996: 48-49).

Santiago Castro-Gómez, en su *Crítica de la razón latinoamericana* (1996), lleva a cabo una clara exposición reconstructiva de los trabajos de Morandé y Parker, los cuales, a pesar de resultar llamativos ahí donde ponen el acento en formas de tradición, oralidad y ritualidad suprimidas por la razón instrumental moderna,¹² construyen esa especie de utopía sincrética de una identidad *verdadera* latinoamericana; aquí, en dado caso, lo que nos interesa es identificar otra narrativa común a lo sucedido en la primera mitad del XIX. Se trata de un momento, también vislumbrado por Zea y su lectura de los letrados decimonónicos, en el que unos desorientados —pero nobles y conscientes— sujetos nacionales habrían como despertado a la libertad y habrían tenido que tomar rápidas decisiones en cuanto a su actualidad y devenir:

[I]os latinoamericanos deberán rehacerse de acuerdo con un futuro que les es extraño. Abandonar un modelo que les ha sido impuesto para poder realizar el modelo que, aunque extraño, adoptan como propio [...] El modelo cultural del cual, pensaron nuestro mayores, habría de derivarse un nuevo modo de ser, el que hiciese a nuestros pueblos semejantes a las grandes naciones que en América o Europa, concebían la historia como progreso (Zea, 1974: 17).

¹² La propuesta de Morandé, en cuanto al conflicto entre oralidad y escritura, y su consecuencia en los procesos de dominación nacionales —como los del culto católico y la aparente facilidad con la que colonizó los ritos—, se presenta como un antecedente interesante; sobre todo para ciertas propuestas de revisión historiográfica, como la de Enrique Florescano en México.

Sólo que donde Zea ve un corte radical: “Habrá que negar el pasado, que se considera extraño, para poder ser [...]” (Zea, 1974: 17), Morandé y Parker reconocen ese pasado, sólo que sublimándolo en la improbable cohesión cultural, histórica y étnica de un ser sintético, al que las élites fueron incapaces de apreciar. Y este ser, sería, el *pueblo* latinoamericano.

Lasarte hace ver cómo el punto de partida de los “emancipadores mentales” se desliza “cómodamente” en el discurso de Zea hasta sus “propios días” (Lasarte, 2003: 49), lo que aquí confirma que el verdadero alcance de los proyectos de identidad decimonónicos está en su reproductibilidad, en la configuración de un cierto espíritu —ese sujeto— y que un siglo después se podría seguir conjurando. Por el momento, de la lectura de Zea del pasado postindependiente se pueden rescatar algunos aspectos con una marcada semilla poscolonial y crítica. En primer término, la “falsa identificación” como forma de “recolonización del pensamiento”, ahí donde, dice Zea “[...] a la enajenación de la colonización ibérica se sumará la de la cultura que termina siendo también expresión de otra forma de dominación” (Zea, 1974: 25). Además, la identificación de un estado duradero y penetrante, “[...] cuyos lazos serán más difíciles de romper porque están insertos en la mente, en los hábitos y en las costumbres de los hombres que formaban los pueblos colonizados” (Zea, 1974: 33); hombres que, se entiende, habrían estado reproduciéndose sin cesar, bajo la poderosa “cultura de dominación”. No hay que olvidar que el proyecto de Zea es el de una liberación. Y como puede observarse, las preocupaciones de Zea sobre el “neocolonialismo”, de entrada, no son muy diferentes a las de un poscolonialismo abanderado por Walter D. Mignolo —*La idea de América Latina* (2005)—, aunque muchas veces este último haya querido *descubrir* el hilo negro del problema latinoamericano.

En relecturas como las de Zea, Lasarte insiste en la puesta en marcha de un “reduccionismo”, ahí donde todo discurso abordado formaría parte de “los latinoamericanos”. Reduccionismo que, sugiere Lasarte, se habría visto reforzado por la condición uniforme del letrado decimonónico rearticulada por *La ciudad letrada*

(1984) de Ángel Rama, quien incluso “[...] lo presentaba como continuador histórico de la elitesca *ciudad escrituraria* colonial, hábil y maquiavélicamente adaptado a las «mutaciones revolucionarias»” (Lasarte, 2003: 50). Ya que sobre el texto de Rama se insistirá, por el momento sólo habría que mantener esa noción de continuidad de la dominación —reencarnada en las élites criollas— y de su capacidad para adaptarse al devenir de la historia. Hernán Vidal (1992), para Lasarte, sería un continuador más de la reducción, pero ya cerca del subalternismo. Vidal centra la dinámica de dominación al interior de las sociedades en gestión de los intelectuales, construyendo una totalidad “hegemónica y proimperialista” (Lasarte, 2003: 74). Para él, una “inteligencia” urbana articula un programa histórico basado en los principios esenciales de la Ilustración, lo cual resulta muy llamativo para la “oligarquía” de comerciales y terratenientes, dándose así

la creación de sociedades seculares, con lazos orgánicos con el mercado internacional, Estados-nación en los que las irrationalidades impuestas en las mentes de las masas populares por la visión del mundo religiosa de los antiguos imperios mercantiles de España y Portugal serían erradicadas y reemplazadas por una administración moderna, racional, científica y técnica de la sociedad. A partir de entonces, las diferentes fisuras en el mosaico de desarrollo desigual y combinado pasaron a ser discutidas en términos de Civilización versus Barbarie (Lasarte, 2003: 50-51).

En resumen, Vidal lleva a cabo un deslizamiento más; reduce todas las voces a la cuestión de los liberales, cuyos discursos son síntesis de un proyecto.

Por otra parte, aunque relacionada, Lasarte ve la globalización como la fase actual de un proceso de mundialización iniciado en los albores del siglo XV, y cuya principal consolidación estaría en la América Latina del XIX. Para él, los intelectuales de ese tiempo pueden ser concebidos como los primeros teóricos latinoamericanos de la mundialización, específicamente, desde la reflexión en cuanto a la situación de estos países ante la coyuntura mundial de la época: “¿[o] no fue entonces cuando se inauguraron las respuestas eufóricas —imitativas— y las «resistencias» —críticas— ante la modernización y sus modelos, articulados directamente a la situación del capitalismo metropolitano en franco proceso de expansión?” (Lasarte, 2003: 62). Aunque esta narrativa suprime temporalmente las consecuencias negativas de esta

particular inauguración —muchas de las cuales están en el centro mismo de las problemáticas de subjetividad y representación latinoamericanas, como se verá—. En este sentido, un modo de lectura a contrapelo estaría, desde hace tiempo, relejendo la experiencia moderna latinoamericana como una experiencia geopolítica de mundialización. Pero esta perspectiva introduce un matiz nuevo ahí donde desde instancias nacionales, muchos de estos proyectos fundacionales se han querido leer como puramente identitarios y desde un territorio de enunciación homogéneo. Leerlos desde la noción de mundialización sugiere que “[...] las respuestas a cuestiones por el estilo de «qué somos» o «qué queremos ser como nación/continente» pasaban por el condicionante «respecto de» los paradigmas metropolitanos o el antiparadigma del presente aún leído como penetrado por la cultura colonial” (Lasarte, 2003: 62). La modernización, entonces, no sólo constituyó un interés por transformar en naciones a antiguas comunidades coloniales, sino en las ineludibles relaciones que podrían establecerse con las potencias europeas y norteamericanas (Lasarte, 2003: 62), cuestión que, sin duda, fue intensificándose hasta convertirse en una invariante de la escritura original, americanista y su participación en el devenir nacional, latinoamericano y universal.

Juan Bautista Alberdi introduce, en este marco, la idea de “Pueblo mundo”, esto es, la propuesta de una *asociación universal* con autoridad supranacional. Hacia 1852, Alberdi escribía:

He aquí el fin de las constituciones de hoy día: deben propender a organizar y construir los grandes medios prácticos de sacar a la América emancipada del estado oscuro y subalterno en que se encuentra. Esos medios deben figurar hoy a la cabeza de nuestras constituciones. Así como antes colocábamos la independencia, la libertad, el culto, hoy debemos poner la inmigración libre, la libertad de comercio, los caminos de fierro, industria sin trabas, no en lugar de aquellos grandes principios, sino como medios esenciales de conseguir que dejen de ser palabras y se vuelvan realidades (Alberdi, 1980: 84).

Antes de asentarse el nacionalismo del todo, éste ya se planteaba como disfuncional desde una perspectiva mundializada; desde una noción global que ya pretendía que las naciones latinoamericanas eran *unas* y homogéneas —Argentina, en este caso, poco tiene que ver con la experiencia de los Andes o de México en cuanto a la presencia

indígena y la fractura nacional— y que ya podrían relacionarse uniformemente ante potencias extranjeras. En *El crimen de la guerra*, Alberdi agrega: “«La gran faz de la democracia moderna es la de la democracia internacional, el advenimiento del mundo al gobierno del mundo, la soberanía del pueblo-mundo como garantía de la soberanía nacional»” (cfr. Molina y Vedia, 1999: 96). Ahora bien, sin embargo, lo importante es acceder a este discurso liberal no tanto desde una ingenuidad nacionalista que quiso medirse como igual frente a Europa o Estados Unidos, sino desde su posibilidad de *discurso fundacional*, cuya enunciación lograría una determinada penetración en los modos de concebir la unidad nacional y la continentalidad. Para Elida Lois, los discursos fundantes de Sarmiento o Alberdi introducen ideologemas muy penetrantes como “Civilización y Barbarie” y “Gobernar es poblar” (cfr. Moledo, 2009: 12); ambos con un activo papel en los distintos proyectos nacionales e identitarios continentales, sea desde su rechazo o desde su rearticulación y resignificación.

En el ahora, resultan evidentes los alcances que los distintos *nacionalismos paradójicos* (Lasarte, 2003: 62) han tenido en relación con los macroprocesos neoliberales del tardocapitalismo, los cuales han resultado especialmente incidentes ahí donde se propusieron como proyectos “alternativos” a los modos de conciliación entre modernidad y tradición —más o menos preocupados por la realidad indígena o por los distintos modos de rearticulación del poder colonial—, como podrían ser los de José María Arguedas en Perú u Octavio Paz en México —salvando radicales diferencias—. Pero ubicados en el devenir del siglo XIX, son este tipo de enunciaciones las que centran su atención en, y de hecho *crean*, la figura de un sujeto criollo que identificaría en su propia conciencia los modelos civilizatorios metropolitanos —él sería parte integral de éstos y por ello ya no serían externos— (Lasarte, 2003: 61). Esta suerte de *recuperación* de un estar en la modernidad muchas veces conllevaría un rechazo de la cultura heredada, pero, otras tantas, una relectura de un pasado anterior, puro y mítico, que bien podría adaptarse a la mundialización. Así, se naturaliza o instrumentaliza el pasado prehispánico, para algunos —cuestión que será ampliamente explorada en los casos peruano y mexicano—; o se suprime de plano —

como modo de conciencia externo—, para otros. Alberdi, según Oscar Terán (1996), ve en Argentina un enorme vacío que hay que llenar con una acción externa:

en países nacidos a la independencia como parte y efecto de la crisis del orden colonial español, es todo el proceso de modernización el que debe plegarse a una lógica «de afuera hacia adentro» que reconozca en influjos exteriores el motor de recomposición del espacio nacional (cfr. Lasarte, 2003: 62).

Alberdi concibe las revoluciones latinoamericanas como una reproducción de las europeas; para él, Argentina es un *fragmento* del mundo occidental, dice Terán (cfr. Lasarte, 2003: 63), y es este su modelo metropolitano de modernización, uno que se afirma en la homogeneidad y en fantasías de universalidad industrial y comercial e ignora todo tipo de diferencia —sea ésta de clase, etnia, raza o género—. En el otro extremo, dentro de los afanes de modernización, en el siglo XIX también nace lo que Lasarte llama un “latinoamericanismo integracionista” (Lasarte, 2003: 62), el cual, en el polo opuesto de la dicotomía, pretende afirmarse en la *diferencia*. Éste, a pesar de compartir la tarea de construir repúblicas modernas, se desliza hacia cuestiones identitarias y subjetivas, sobrepasando así las instancias puramente criollas y sus políticas (Lasarte, 2003: 62). Aquí destacan Simón Rodríguez y Andrés Bello. Como Lasarte menciona, los proyectos de estos dos enunciadores no son uniformes, aunque es desde cierta situación de *autoridad* —ese intersticio desde el cual emergen textos como *El laberinto de la soledad* en México— desde donde pueden leerse como integracionistas dos proyectos, que más que coincidir en la noción misma de integración, establecen variados matices desde la posición que adoptan frente a “[...] la tradición colonial, la idea de democracia social o la representación de la subalternidad” (Lasarte, 2003: 63); tres aspectos que aquí resultarán centrales en la relectura de los distintos proyectos, tanto del siglo XIX como del XX.

El tutor y mentor de Simón Bolívar fue un gran lector de *El Emilio* de Rousseau. Esta fábula de la bondad inherente al hombre frente a la corrupción moderna; así como de una vuelta a un cierto naturalismo socializado —de “ciudadanía” como forma de *conciencia positiva* moderna—, tiene todo para arraigar en una determinada construcción paternalista del ser americano natural, como una variante de la dicotomía entre civilización y barbarie, y como construcción de aparente resistencia

ante las fuerzas extranjerizantes e imperialistas. Este sujeto ya nacional —y ya americano—, acaso se encontraría en ese estadio entre el libro tercero y el cuarto de la obra de Rousseau —los momentos fundamentales—, y de ahí que determinadas voces de autoridad se dieran a la tarea de *civilizar* y *socializar* —aunque no directamente a la otredad indígena, sino a ese ser nacional, criollo o mestizo que, sin embargo, era incapaz de percibir aún su *estar en el mundo* y *estar en la Historia*—.

Lasarte califica su latinoamericanismo como “progresista” y como el más claro —y olvidado— discurso precedente al “«nuestroamericanismo» martiano” (Lasarte, 2003: 63). Ahora, si bien es cierto que este proyecto destaca por su radicalidad y por un abierto afán antiimperialista, desde una lectura general de sus propósitos integracionistas resulta más que claro el porqué de su olvido en el devenir de los proyectos latinoamericanos de identidad. En una primera aproximación, es la génesis de un *populismo* latinoamericano lo que más destaca en una serie de escritos en los que la posibilidad de construir sociedades verdaderamente republicanas radica en la construcción y perfilamiento de un “pueblo ciudadano”: “«Nada importa tanto como el *tener Pueblo*: formarlos debe ser la única ocupación de los que se apersonan por la causa social»” (cfr. Lasarte, 2003: 64), dice Rodríguez. Es evidente que este discurso adquiere, de entrada, una cierta *conciencia positiva* en cuanto a las masas populares y los sujetos menos favorecidos en las caóticas sociedades emancipadas del siglo XIX. Rodríguez articula constantemente su arenga desde ese clima de caos, confusión y desigualdad; tanto, que en ocasiones casi recuerda a un Baudelaire o un Marx horrorizados por la degradación del hombre en la experiencia moderna, sólo que aquí el descubrimiento de la modernidad no es el de la alienación burguesa, sino es el hacer notar a la marginalidad, el descubrir la fractura americana, pero, desde una instancia que aún es utopía de progreso y desarrollo. Como buen modernista —a pesar de silogismos localistas y costumbristas—, Rodríguez es un amante del progreso y el desarrollo; y ahí es donde su proyecto poco a poco muestra su cara de *conciencia negativa*. Tras la fachada de lo que Lasarte identifica como el germen de una democracia social, “[...] cifrada en la posibilidad de ascenso social por vía educativa” (Lasarte, 2003, 64), desde un marco más amplio que aquel que pone en el centro a los

“niños pobres”, a los “Ignorantes” o a “los Malvados” —quienes gracias a la educación se convertirían en *ciudadanos*, esto es, en *sujetos*—, lo que aparece es una cuestión de poder micro y biopolítico que lo que en verdad está mostrando es que, parafraseando a Foucault, en un “hacer vivir” —esto es, otorgar derechos, alimentación y educación—, está en verdad la clave del desarrollo económico y social —que permitiría a su vez mantener la riqueza y el poder en las concentraciones heredadas del sistema colonial—. Rodríguez, lo que impugna desde un caluroso populismo que pretende salvar la marginalidad, es en realidad la idea de que la fuerza de trabajo necesaria para la consecución del proyecto moderno latinoamericano está ahí en la diferencia, en ese oscuro lugar donde las élites sólo han sabido ver seres inferiores. Y la inversión necesaria para este proyecto es la educación, el aleccionamiento social y civil: la construcción de un *buen ciudadano*, suerte de *obrero/campesino ilustrado*, alejado por fin de sus particularidades míticas e históricas, y por ende, de sus costumbres y rituales —imposibles ya en la vida moderna—; ya que, ¿quiénes son estos pobres, ignorantes y “niños” (no sólo en el sentido literal, sino en la forma de una metáfora rousseauiana de una minoría de edad social)? Es evidente que los indígenas reales, los desindianizados y los mestizos que ocupan los escalafones más bajos en las jóvenes sociedades modernas.

Ahora bien, queda claro que al discurso en sí de Rodríguez no se le puede exigir más de aquello que, acaso, en realidad es: una suerte de opción descolonizadora, aunque como renovación preocupada por mantener el nivel y el poder en determinadas élites, éstas que están constituidas, por oposición, por los educados, los ricos y los *buenos*. Entonces, “radicalidad”, sí, aparentemente desde el deslizamiento que lleva a cabo hacia el espacio de la subalternidad; de hecho, el proyecto de Rodríguez encaja con bastante facilidad en los nacionalismos populistas que tanto han criticado el *Subaltern Studies Group* en las geografías sudasiáticas, como falsos descolonizadores y como reproductores de la colonialidad (Guha, Bhaba, Spivak) —ese *ventriloquismo* que tanto preocupa a Spivak—. Ahora bien, sin embargo, la cuestión es hacer notar cómo detrás de un *querer hablar por* —para decirlo en jerga poscolonial—, lo que en realidad subyace es un *querer hacer*, un *querer construir*, un *querer fomentar*

un cierto tipo de hombre —el pueblo— que al adquirir una serie de rasgos sociales y culturales —a la manera de *múltiples regímenes* de poder, como los llamaría Foucault (1976)— lo que estarían proponiendo es el fomento de un tipo específico de *forma de vida*. Implantar el conocimiento sobre la ignorancia en la América del siglo XIX equivaldría, entonces, al proceso, un siglo anterior, en el que una serie de saberes — “[...] múltiples, independientes, heterogéneos y secretos” (Foucault, 2008: 167)— se concentraron en lo que se denominó “el desarrollo del saber tecnológico” (Foucault, 2008: 167) en la Europa moderna, como forma de dominación global en la que la tarea consiste siempre, acaso, en descubrir los pliegues y modos menos evidentes de dominación. Releer a Rodríguez es, en modo alguno, visitar el principio del aparato biopolítico neocolonial, ejercido por las élites intelectuales y la hegemonía cultural con afanes identitarios y modernizantes. El principio de un largo y complejo proceso de nacionalización de la diferencia y de su instauración como fuerza de trabajo y motor del sistema económico. Proyectos como el de Rodríguez, al llevar a cabo su petición de “pueblo”, lo que en realidad hacen es legalizar un macroproceso histórico; y lo interesante será descubrir su posible diseminación a partir del bolivarianismo integracionista y popular.

Ahora bien, en términos de la fundación de un *latinoamericanismo nacional*,¹³ 1844 parece representar tanto un umbral —en el que la historia se reincorpora al discurso—, como un recorte —en el que se determina el pasado, presente y futuro de lo indígena—. Tres son las voces destacadas que, desde Chile —cuya institución universitaria se erige como centro de construcción de identidad nacional-continental hacia mediados de siglo en esa geografía ideológica ya mencionada—, enuncian una suerte de pensamiento ilustrado que se apresurará a releer la Colonia y la breve historia de la emancipación. Bello, Sarmiento y Lastarria conforman tres variantes de

¹³ La posibilidad de un término que en principio parece antitético, surge de ese espacio en el que, como se verá, las necesidades propias tendieron a proyectarse como continentales y los discursos de conformación nacional se nutrieron constantemente de puntos de vista, interpretaciones y lecturas de la historia desde los lindes de lo nacional en ciernes. En términos de Walter Mignolo (2003), se trataría de un fenómeno en el que la *diferencia colonial* estaría adaptando historias locales para la configuración de diseños globales.

este penetrante proceso, sobre todo en América del Sur; no así en México o la zona andina, donde la relación con la historia, la Colonia, el pasado prehispánico y la indigenidad se desmarca del devenir latinoamericano —aunque esto no quiera decir que los discursos emancipadores de estos ilustrados no hayan tenido recepción e influencia—. Ahora bien, como se ha mencionado, es en 1844 cuando tres modos de percibir —y utilizar— la Colonia se relacionan desde la correspondencia y la contrariedad. En primer término, Lastarria presenta su *Memoria histórica* en dicho año ante la Universidad de Chile. En ésta describe el proceso de independencia como un movimiento que habría respondido a una voluntad de emancipación nacida de la resistencia indígena al colonialismo hispano (Kaempfer, 2006: 9). De este modo, la independencia se significa como un recorte sobre un orden que era todo costumbres y unidad armónica (cfr. Kaempfer, 2006: 9). Esta construcción base conlleva ya la introducción de algunos aspectos clave para las distintas variantes enunciadoras de lo que podríamos resumir como un pensamiento emancipador romántico —o de *inteligencia conservadora* tomando a Bello como paradigma (Cornejo Polar, 1989: 23)—. Esto es, da alcance y forma de *movimiento* transformador a la independencia, sitúa el colonialismo hispano como totalidad e introduce a un actor específico desde el cual emana el proceso de emancipación: la resistencia indígena. En un sentido más amplio, Lastarria introduce también la historia y es desde ahí que construye un modo de leer el pasado, el presente y el futuro. Para él, lo primordial será el desvalorizar al colonialismo español; para esto, establece una comparación con otro tipo de colonialismo —democrático, con costumbres industriales e intereses mercantiles sólidos (cfr. Kaempfer, 2006: 9)—: el británico. Desde la posibilidad que Lastarria más o menos inaugura, el colonialismo hispano será revestido de un despotismo monárquico atado al pasado —entiéndase lo pre-ilustrado, medieval—, el cual habría condenado a una especie de colonialidad *de segunda* a las sociedades latinoamericanas —esa inferioridad *base* que González-Stephan descubría en toda inquietud emancipadora—. Y esta posibilidad inaugura algo más que un llamamiento a la indigenidad a escena o un perfilamiento del imperialismo español como premoderno; propone, de hecho, mirar la historia y una filosofía específica sobre ésta, ahí donde sería en el pasado colonial donde radicarían todos los obstáculos para la plena realización de los

proyectos nacionales y de toda posibilidad de progreso; pero además presenta, ahora ya bajo los lindes del academicismo, esa cuestión del ilustrado de saberse en una época nueva y que le pertenece (cfr. Kaempfer, 2006: 10). Para Ernesto Laclau (1996), de hecho, la relación que se establece entre emancipación y soberanía tiene por resultado un afán de universalidad y lo que Álvaro Kaempfer distingue es la fundación de una “voluntad de emancipación” desde la intromisión de lo indígena y su proyección hacia una historia nacional (que es *todas* las historias), soberana y orientada hacia el futuro. Y en esta fundación lo que puede distinguirse también es una táctica discursiva que reescribe la historia y nacionaliza a un sujeto particular —el mapuche—, como esencia de un pasado glorioso y truncado por la colonialidad; aunque no como mestizaje. Es decir, Lastarria no se reconoce como un sujeto con lazos consanguíneos con los que él llama “araucanos” —reproduce el término colonialista, como lo haría la inteligencia mexicana en relación con el *Imperio azteca*—. Lo que hace es reconocerles fuerza y resistencia, que es la que nutre —como por alguna suerte de inspiración o traspaso— el discurso de los letrados como él.

Hasta aquí, un proceso más o menos conocido y común a la realidad postindependiente latinoamericana; sin embargo, lo que la construcción fundacional de Lastarria provoca es una discusión acerca de la pertinencia y compatibilidad entre proyecto nacional y la cuestión indígena (Kaempfer, 2006: 10). Aunque Bello y Sarmiento rechazan esta transposición de fuerzas —del auaucano al ilustrado—, desde Lastarria introducen *el problema del indio* y lo racionalizan hacia el interior del discurso nacional/continental, y aunque ninguno de éstos sea un impulsor directo del exterminio —Sarmiento, en todo caso—, lo que sí llevan a cabo es su tematización, y así, “[...] si hay una diferencia entre el genocidio colonial y el moderno es la integración o la exclusión del grupo anulado [...] Por lo demás, acota Benjamin Bradley, la discusión sobre tierras vacías o la inevitabilidad del exterminio [...] no hace sino encubrir, aceptar o racionalizar, precisamente, el genocidio” (cfr. Kaempfer, 2006: 10). Y de este modo, el debate llevado a cabo por estos tres letrados puede concebirse como un momento destacado que logra cierto consenso político, historiográfico y cultural en cuanto al genocidio indígena (Kaempfer, 2006: 10).

En cierto sentido, se configura una episteme postindependentista que establece cuáles son los temas y elementos que se deben discutir como desafíos de la construcción nacional. Como bien apunta Kaempfer, este momento introduce el genocidio como un aspecto fundamental, desde el cual, a su vez, es posible revisar la experiencia colonial hispana. Una revisión que iba a llevarse a cabo no desde un espacio científico-académico que sería el de la historia en sí —disciplina que aún no era configurada como instrumento-institución patriótica—, sino desde ese lugar de enunciación heterogéneo en el que confluían literatura, historia, autoridad moral y hasta el cumplimiento de una función de “[...] «servicio público» en un momento en el que los «intelectuales» eran al mismo tiempo «luchadores y constructores», como los calificó Pedro Henríquez Ureña” (Betancourt, 2003: 83). Visto así, no resulta descabellado el hecho de que la configuración en ciernes de un discurso histórico estuviera tan determinado por lo local y por los intereses de las élites; y si la historia, años después, pretendió revestirse desde la objetividad, en este contexto aún tenía la finalidad de formar, educar e influir. Se determina, entonces, un modo de continuidad de la dinámica de la aniquilación que ya diferencia períodos y que, por tanto, adquiere la forma de una colonialidad nacional.¹⁴ Entonces, lo que el discurso de Lastarria pone en el plano del latinoamericanismo son las “tareas pendientes” que luego serán recuperadas por voces de mayor penetración, como la de José Martí hacia la segunda mitad del siglo. En su lectura de la voluntad de emancipación como continuidad inspirada en una matriz indígena, Lastarria muestra que es en la historia donde subyacen las claves para comprender el ahora y perfilar el futuro; otorga tanto a Sarmiento como a Bello los recursos base para una escritura historiográfica (Kaempfer, 2006: 12). Es así que una cierta narrativa moderna y latinoamericana se configura ahí donde “[i]nvitó a leer el futuro en el pasado sobre un relato cuya continuidad estaba dada por la resistencia al colonialismo que forjaba sus propios agentes” (Kaempfer, 2006: 12); y el “araucano” se convierte en un signo más o menos fijo que podrá ser tanto “primer enemigo” como “víctima” primordial del colonialismo hispano. Signo

¹⁴ Para una construcción más completa de esta continuidad, revisar el citado artículo de Álvaro Kaempfer y su lectura de Alison Palmer, Benjamin Bradley y Raphael Lemkin.

que, además, en su cosificación, se presta a un vaciado. Sus rasgos de “«infatigable viajero, ciego amante de su independencia»” son tomados, por contigüidad, por el mestizo. Lastarria reviste una subalternidad por otra y será entonces, el pueblo —con cara de mestizo—, el depositario tanto de la necesidad como de la fuerza emancipadora. Y esta particular conformación tiene, sin duda, sus correlatos latinoamericanos ahí donde una serie de proyectos nacionales de construcción de identidades culturales se apresuraron a acomodar y conciliar lo indígena. Y desde éstos, un sujeto —el letrado—, crea a otro —el mestizo subalterno—, desde el cual podrán irradiar todas las narrativas totalizantes. En otros términos, nace la figura del pueblo como “entelequia histórica”, en términos de Dieter Janik (2003) y su *memoria* presenta al pueblo como el único agente capaz de desmontar el colonialismo; agente mestizo que se postula como el sujeto soberano del relato nacional (Kaempfer, 2006: 12). El discurso de Lastarria muestra una posibilidad de lectura que, con sus variantes, pondrá en circulación modos de absorción, transformación y uso de la otredad. Y más allá de una aparente *conciencia positiva*, capaz de rescatar los valores mapuches, es muy posible que su incursión en el pasado haya influenciado la polarización del colonialismo bajo la dicotomía civilización/barbarie (Kaempfer, 2006: 12). Y es así, de hecho, que Sarmiento responde a Lastarria con un prejuicio racial aún más vehemente, sugiere Anderson Imbert (1967) —que acaso prepararía el terreno para su *Conflicto y armonía de las razas de América* (1882)— (cfr. Kaempfer, 2006: 12).

Tanto Bello como Sarmiento reaccionaron ante la propuesta de Lastarria. Para el primero, el carácter imaginativo de éste era difícil de digerir. Bello defendía la creación de un archivo criollo, como un modo de historiografía nacional y continental desde donde pudieran surgir ese tipo de afirmaciones totalizantes, es decir, defendía la configuración de *una* historia que avalara y autorizara la orquestación de la subjetividad y la diferencia. Y la oposición de Sarmiento era mucho más drástica: el indígena no podía ser el agente de las narrativas sociales (cfr. Kaempfer, 2006: 12). En este sentido, la posición de Sarmiento resultó más que clara. El problema era uno en el que la colonialidad hispana se había presentado bajo una suerte de artificio del devenir occidental; era una mala copia, una versión deficiente que había instaurado en

América ediciones de España que eran “[...] malos grabados cuyas últimas estampas salen cargadas de tinta y apenas inteligibles” (Sarmiento I, 1948-1956: 117). Y en este palimpsesto, “Sarmiento no podía tolerar que la resistencia indígena haya querido detener el avance de Occidente y de la historia [...]” (Kaempfer, 2006: 12); para él, en la Guerra de Independencia se había llevado a cabo la puesta en práctica de un recurso que ya no era necesario, el de una “[...] pretendida fraternidad con los indios” y aquellos hombres, salvajes, eran ya parte de la historia (Sarmiento II, 1948-1956: 217), condena que, sin duda, mucho podía tener de invitación al genocidio —cuestión que, como se verá, Bello textualiza—.

Tres versiones, entonces, inauguran la historiografía nacional latinoamericana. Y esta inauguración lo que conlleva, en un amplio sentido, es una introducción definitiva de la cuestión indígena, su instrumentalización dentro de un *estatismo*, esa ideología que autoriza a los valores dominantes para que determinen el criterio de lo que es histórico, que es el que la habría *elegido* para *entrar* en la historia, según los términos de Ranahit Guha (Guha, 2002: 17). En este sentido, son bien conocidas las radicales afirmaciones de Sarmiento acerca del *pueblo salvaje* y su papel en la historia, las cuales pueden sintetizarse en la inevitabilidad de su destino dentro de ésta; destino que, aunque injusto, se marca ahí donde una empresa colonial lo que tenía por finalidad era conquistar pueblos que estaban en terrenos privilegiados y gracias a dicha injusticia, América, en lugar de permanecer “abandonada” a esos salvajes, ahora podía pertenecer a la “«[...] raza caucásica, la más perfecta, la más inteligente, la más progresiva de las que pueblan la tierra»” (cfr. Kaempfer, 2006: 15-16). Sarmiento niega todo mestizaje, para él, no hay unión posible entre civilización y barbarie; y así pidió “apartar de toda cuestión social americana a los salvajes, por quienes sentimos, sin poderlo remediar, una invencible repugnancia” (Sarmiento II, 1948-56: 219-20). Ahora bien, no es posible hacer aquí una aproximación precisa al radical discurso frente al indígena de Sarmiento; uno que es en sí transparente y que se explica, acaso, por la confluencia del poder y su matriz en algunas ideas ilustradas, científicas y occidentalistas —aunque esto no dé cuenta de la abierta frialdad y el determinismo con el que arremetió en contra de indígenas, mestizos y otras razas *no puras*, como la

de los *animales paraguayos*—. ¹⁵ Sin embargo, lo que sí es pertinente es el mostrar que hay otro silencio en la historia nacional y continental contemporánea que se suele pasar por alto, ahí donde lo indígena se introduce en la historia y conlleva no sólo procesos de nacionalización, aculturación o convivencia, sino posturas comunes desde las cuales su desaparición se propone como una opción necesaria al desarrollo y el progreso. Bello, por supuesto, no es tan literal. Para él, el exterminio no tiene porque instigarse, puesto que ya está escrito en la marcha de la civilización: es la naturaleza. En cuanto a Sarmiento, su participación en el latinoamericanismo conlleva, en síntesis, una abierta defensa de un occidentalismo, el cual debería primar sobre toda opción; incluso si su puesta en marcha supone la negación del mestizo o si inaugura algo más que una dicotomía entre civilización y barbarie, es decir, una contraposición marcada entre norte y sur: “«[l]a vida en el norte, la muerte en el sur, en el norte se habla inglés, en el sur se habla español»” (cfr. Kaempfer, 2006: 17). Finalmente, y antes de entrar en Bello, es pertinente mencionar que los puntos de confluencia en sus discursos estarían en la construcción de un relato compartido de progreso en el que, de un modo u otro, Europa se perfila como el único sujeto universal, que es como Dipesh Chakrabarty explicaría los puntos concluyentes de una serie de líneas de fuerza eurocentristas (cfr. Kaempfer, 2006: 17), y el período colonial como una amenaza, en las heterogéneas y disfrazadas enunciaciones poscoloniales. Cornejo Polar, de hecho, identifica desde los lindes de la conformación de una tradición cultural y literaria peruana —donde la conciencia sería otra—, una obsesión por parte de las élites hispanoamericanas sobre ese “espíritu colonial” que habría adquirido la forma de un obstáculo (Cornejo Polar, 1989: 22-23).

¹⁵ En “Sobre indios, afroamericanos y los racismos de Sarmiento” de Elizabeth Garrels se presentan variantes posibles acerca de esta vertiente racista de Sarmiento. Sin embargo, y sin demeritar la precisa labor de Garrels, así como el nuevo historicismo ha propuesto no juzgar (o prejuzgar acaso) aspectos de las enunciaciones de otros tiempos desde los sistemas —morales, socioculturales— de la actualidad, aquí se puede preguntar cómo es que se pueden llamar “racistas” a una serie de afirmaciones violentas en las que el racismo en sí, como práctica de representación y autodeterminación aún no existía como tal. Podría ser, en dado caso, que una abierta intencionalidad biopolítica de poder sea más adecuada para comprender dicho posicionamiento ante la otredad.

Ya en 1812 Bolívar introduce el término “repúblicas aéreas” para referirse a proyectos situados en los terrenos de lo ideal, de lo imposible, en los que, decía Bolívar, habría: “[f]ilósofos por jefes, filantropía por legislación, dialéctica por táctica, y sofistas por soldados” (cfr. Lynch, 2006: 99). Sin embargo, la importancia de este término de Bolívar está no sólo en la identificación de un cierto idealismo, llevado a cabo por una hegemonía que tomó las riendas de las naciones, y desde los sofisticados y abstractos lindes en los que conocimiento filosófico falló en su instauración de repúblicas —esto como un proyecto loable, a pesar de su ceguera—, sino en una crítica mucho más profunda a ciertas formas primeras de gobierno nacional, que habrían inaugurado una serie de prácticas —económicas, políticas—, las cuales se han venido reproduciendo una y otra vez —acaso como rasgos inherentes al poder y la dominación desde las élites— y que también podemos incluir dentro del ya mencionado fenómeno del colonialismo interno. Si leemos con atención el párrafo en el que esta famosa frase se inserta, veremos cómo Bolívar no se refería sólo al idealismo y la irreconciliabilidad entre teoría y práctica, sino al nacimiento de la especulación y la corrupción nacionales:

«Los códigos que consultaban nuestros magistrados no eran los que podían enseñarles la ciencia práctica del gobierno, sino los que han formado ciertos buenos visionarios que, imaginándose repúblicas aéreas, han procurado alcanzar la perfección política, presuponiendo la perfectibilidad del linaje humano [...] Con semejante subversión de principios y de cosas, el orden social se sintió extremadamente conmovido, y desde luego corrió el Estado a pasos agigantados a una disolución universal, que bien pronto se vio realizada [...] De aquí nació la impunidad de los delitos de Estado» (cfr. Lynch, 2006: 99).

Presuposición de perfectibilidad que, sin duda, cuestiona ya toda la base del proyecto moderno como máxima amplitud de la Ilustración, en un marco universal, pero que pone también en tela de juicio el principio de todo proyecto nacional o latinoamericanista. En la *imperfectibilidad* del linaje humano estaría el principio de fallo, la inauguración de la impunidad, de la corrupción, de esa común falta de transparencia a todo proyecto político en América Latina.

Ahora bien, volviendo a Bello, como voz de una élite criolla postindependentista —de las cuales la gran mayoría estarían en ese espacio aéreo,

sobre todo si se les lee desde un ahora (Lasarte, 2003: 69)—, es cierto que su discurso adquiera un sentido algo más aterrizado, —casi “siniestramente terrenal”, dice Lasarte (Lasarte, 2003: 69)—. Históricamente, Bello es el paradigma del enunciador conservador; una no del todo resuelta polémica entre sus lecturas del romanticismo y algunas réplicas a éste de Domingo Faustino Sarmiento, le otorgaron las etiquetas de neoclásico, intransigente, de servil a la hispanidad, de anacrónico. Y esta es la condena, la interpretación de Bello como enemigo del romanticismo, que ha venido rodando y rodando, de un manual literario a otro, hasta convertirse en lugar común de la crítica (Rodríguez, 1967: 52-53). Lasarte, desde Roig, sugiere una relectura algo más matizada sobre el proyecto de Bello. Para Roig, entonces, Bello ya expresaba un tipo de conciencia histórica que implica una revalorización del pasado; desde ésta, condicionaría la noción misma de oportunidad en el seno del realismo político (cfr. Lasarte, 2003: 69). Para Roig, Bello no niega la incorporación de los países latinoamericanos a las estructuras de poder mundial, así tampoco rechaza los planteamientos del liberalismo económico; lo único es que lo hace, pero poniendo “condiciones”, las cuales irían enfocadas a evitar la “«anarquía»” o la “«demagogía»”; y es que Roig asegura que Bello es capaz de distinguir un “«valor de modelo propio»”, capaz de coincidir con algunos de los aspectos de los modelos de la Europa moderna. Bello, en resumen, hace coincidir las tradiciones hispánicas heredadas con la filosofía liberal decimonónica (cfr. Lasarte, 2003: 69). Esta cuestión, sin duda, muestra una génesis de conciliación; desde esta posición, como intento de modernización, muchos y muy variados serán los proyectos que buscarán conciliar tradiciones con movimientos y discursos de vigencia universalista y amplia penetración en el seno mismo de la modernidad. Así, de Bello a Octavio Paz, el querer mantener *un pie dentro y otro fuera*, por decirlo llanamente, se convertirá en una de esas obsesiones identitarias —y descolonizantes, en el mejor de los casos—. Aunque, claro, la actividad aquí consistirá en ver qué pie quedaba *dentro* y cuál fuera, y en ese intersticio radificaría la diferencia entre un proyecto antropológico-literario como el de José María Arguedas y aquel que podría desprenderse de la idea del pasado y la fragmentación en Mario Vargas Llosa. Sin embargo, otro es aquí un aspecto que también preocupa; y éste es uno que preocupa, ante todo, por ausencia, por supresión: en medio de la conciliación

entre la tradición hispanista y la moderna filosofía liberal, ¿dónde, exactamente, están la tradición prehispánica y la mestiza? Ahora se verá.

Como bien hace notar Lasarte, respecto de Rodríguez “[...] su idea de la educación social —y su consiguiente representación piramidal de la nación—, por ejemplo, es paternalista, jerárquica y excluyente” (Lasarte, 2003: 70); y estos últimos son, en sí, tres invariantes a casi todos los proyectos de integración o identidad supranacional, pero también nacional, ahí donde más allá de una constante necesidad de construir un yo continental, ciertas necesidades imperiosas de lo local y lo propio parecen siempre condicionar las enunciaciones. La tentación elitista individual o de clase debe concebirse, entonces, como uno de esos *desajustes* que Spivak ya identificara como “momentos de trasgresión” en los textos, desde los cuales es posible acometer lecturas a contrapelo; “[...] estos nos señalan el camino” (Spivak, 1997) ¿Y cuál es este camino? Pues el que nos lleva hacia la identificación constante de intereses elitistas dentro de lo nacional, y de su paso a lo supranacional. Ainsa los identifica dentro del universo de lo “«microcultural» americano” (Ainsa, 1997: 75); a él le sirven para explicar que la identidad —cultural— “[...] de todo individuo debe inscribirse en la cultura de un grupo o clase, y ésta, a su vez, depende de la sociedad a la que pertenece. La identidad cultural de un individuo no puede aislarse de la de su grupo y sociedad [...]” (Ainsa, 1986: 75). Aquí interesa, más bien, un movimiento al revés; uno que exprese cómo es que la cuestión identitaria latinoamericana llegó a convertirse en una constante epistemológica de primer orden en los sistemas culturales y de representación, a pesar de una patente falta de homogeneidad social, política y cultural, no sólo entre naciones, sino en el seno de las naciones mismas. Interesa, entonces, no tanto el cómo llega lo individual a la generalidad, sino cómo es que la generalidad alcanzó funcionalidad y penetración, a pesar de lo *microcultural*. A Mario Sambarino esta posibilidad le preocupa todavía desde los lindes de una verdadera construcción identitaria subcontinental; para él, el *mundo hispanoamericano*

[...] aparece nucleado por poderosas minorías internas y excesos de personalismos, que mantienen residuos inadecuados para el mantenimiento de un ritmo dialéctico objetivo y comunitario, y aparece en consecuencia con una alta inadecuación. Por otra parte, el *magma étnico y social* de su población impone unos niveles de *cultura subjetiva* de enorme *desigualdad*, lo cual, a su vez,

formaliza un inconveniente de enorme consistencia para la elaboración de proyectos de identidad comunitaria (Sambarino, 2003: 38; las cursivas son mías).

Es decir, el fin todavía es el de la consecución de un ritmo *dialéctico objetivo y comunitario*; pero hay un problema, que es en realidad el de siempre: ese *magma étnico social* impone no sólo *niveles de cultura subjetiva* —esto es, de comprensión difícil, no transparentes, acaso—, sino también a esa categoría —con fachada siempre de preocupación— destacada en la segunda mitad del siglo XX: la *desigualdad*. Como bien muestra Sambarino, ésta es una de las narrativas más funcionales en la época de crisis. Se convierte en la agenda eterna del poder y sus distintas hegemonías; tan es así, que acaso a la hegemonía más difícil de persuadir por los modos de la democracia latinoamericana —la literaria-cultural—, en algún momento introdujo la “desigualdad” —y su contraparte utópica— en el seno de su discurso. Octavio Paz, en México, parece ser un buen ejemplo, salvando las diferencias, Vargas Llosa también podría ser ubicado dentro de la búsqueda de la “igualdad” económica y social, pero desde ese núcleo que es en realidad quien pone a esta categoría en el centro de la representación: el neoliberalismo. Y es precisamente una labor planteada en reversa la que nos permitirá comprender cómo es que la diversidad cultural y étnica en la América Latina moderna e independiente llegó a convertirse en la condición de imposibilidad de la igualdad económica y social, en su metáfora; y en un signo, además, indescifrable. Porque Sambarino no sólo está diciendo con el sintagma *cultura subjetiva* que hay una diversidad de prácticas variadas que provienen de sujetos diversos; está diciendo también que éstas no están en el plano de la objetividad, por lo que no son claras y es difícil leerlas, observarlas. Y una posibilidad sería, entonces, buscar tal metáfora liberal y neoliberal —“la desigualdad es la diversidad”— en el seno de los proyectos identitarios latinoamericanos.

La tradición que se escapa, de este modo, en el discurso de Bello a lo hispánico o lo moderno europeo, está, sin duda, en ese oscuro obstáculo que impide el movimiento hacia la igualdad; pero lo más interesante es el uso que dicho obstáculo, sin embargo, pueda llegar a tener. A diferencia del idealismo representativo de Rodríguez —ese antecedente equívoco de la problemática de la subalternidad—, la

frialidad de Bello —esa terrenalidad, decía Lasarte—, poco sensible hacia la diferencia, sí que identifica un régimen biopolítico que puede —o debe— articularse y ponerse en marcha, como proceso análogo al devenir europeo:

Los horrores de la guerra se han mitigado en parte, pero no porque se respeta más a la humanidad, sino porque se calculan mejor los intereses materiales, y por una consecuencia de la perfección misma a que se ha llevado el arte de destruir. Sería demencial esclavizar a los vencidos, si se gana más con hacerlos tributarios y alimentadores forzados de la industria del vencedor [...] (Bello, 1981: 163-164).

Y hasta este punto casi se sugiere que el obstáculo puede convertirse en un bien material, es decir, que lo indígena puede convertirse en fuerza de trabajo y generación de riqueza —previa educación y socialización, argüiría Rodríguez—; pero Bello no se está refiriendo a la otredad indígena, sino al pueblo llano. Su discurso ya distingue matices, y sus masas populares son ya las de seres nacionales que están en un *más acá* del Estado-nación:

No se coloniza, matando a los pobladores indígenas: ¿para qué matarlos, si basta empujarlos de bosque en bosque [...]? La destitución y el hambre harán a la larga la obra de destrucción, sin ruido y sin escándalo (Bello, 1981: 163-164).

Más no fue así. Por lo menos no siempre.

Como la mayoría de estos proyectos fundacionales, la referencialidad muchas veces adquirirá la forma de una *conciencia positiva*, pero Bello muy rápido muestra lo contrario. Y como ya se ha esbozado, su relación con la subalternidad estará marcada por una intencionalidad determinada por un sistema de clase y raza en el que Bello hará notar lo irreconciliable en los encuentros con la diferencia, así como la permanencia de un cierto *estado*, desde el cual se plantea como improbable toda posibilidad de coexistencia:

En el seno de cada familia social las costumbres se regularizan y purifican; la libertad y la justicia, compañeras inseparables, extienden más y más su imperio; pero en las relaciones de raza a raza y de pueblo a pueblo, dura, bajo exterioridades hipócritas con toda su injusticia y su rapacidad primitivas, el estado salvaje (Bello, 1993: 248).

A este fragmento le antecede la mención de la marginación y desaparición de la otredad indígena, ahí donde tras aislarlo: “[l]a destitución y el hambre harán a la larga la obra de destrucción, sin ruido y sin escándalo” (Bello, 1981: 164). Y en realidad

parece que nunca queda demasiado claro si Bello preconiza el ascenso y violencia sobre lo indígena; si de acuerdo a lo ya acontecido establece una crítica; o si simplemente asume esta cuestión como un hecho inevitable y normal, en consonancia a la consecución de los proyectos nacionales criollos mestizos, como el suyo. Y como expresa Lasarte, un rasgo general que acaso sí lo distingue frente a aquellos que no son capaces de ir más allá de la construcción de una América Latina como espacio cultural infantil y deficiente (Lasarte, 2003: 72), sería su revisión —y revalorización— de la Colonia.

Su aproximación a este período lo distingue de los “jóvenes vanguardistas chileno y argentinos”. Bello se inscribe así en la idea de modernizar desde la continuidad, desde la reconciliación con ese espacio al que la mayoría de las élites ya han juzgado y condenado. Bello dice, reconciliatorio: “«[...] debemos ser justos: no era aquella una tiranía *feroz*. Encadenaba las artes, cortaba los vuelos al pensamiento, cegaba hasta los veneros de la fertilidad agrícola; pero su política era de trabas y privaciones, no de suplicios ni sangre»” (cfr. Lasarte, 2003: 73). Y Bello muestra, entonces, un camino *otro* en la historia de América Latina; este camino surge de ese intersticio en el que la experiencia colonial se abre a nuevas posibilidades; depende desde qué ángulo se mire, la colonia puede ser más o menos sangrienta y despiadada. Y Bello ya ha dejado claro cuál es su posición ante la tradición prehispánica y la otredad indígena en el seno colonial y la postindependencia. Bello muestra que la historia se puede resignificar y reconvertir, siempre y cuando el acento se ponga en una continuidad elitista que permita construir una *memoria colectiva* a la hegemonía. Memoria que, para poder ser funcional, digna y nacional, debe llevar a cabo ciertos sacrificios y un tipo específico de lectura:

Las costumbres domésticas de una época dada, la fundación de un pueblo, las vicisitudes, los desastres de otro, la historia de nuestra agricultura, de nuestro comercio, de nuestras minas, la justa apreciación de esa o aquella parte de nuestro sistema colonial, pudiera dar asunto a muchas e interesantes indagaciones (Bello, 1981: 59).

En su lado más amable, párrafos como éste invitan a “esa o aquella” lectura de la tradición colonial. Bello descubre la posibilidad de Lectura del pasado, actividad que

será perfeccionada por los “tradicionalistas latinoamericanos” (Lasarte, 2003: 73). Pero como ya se ha mencionado, una aproximación a estos discursos interesa por su carácter inaugural de modos de concebir ese pasado que, acaso sólo en la pretensión, se quieren iluminar. Cuando Bello dice que no “[...] es sólo útil la historia por las grandes y comprensivas lecciones de sus resultados sintéticos. Las especialidades, las épocas, los lugares, los individuos, tienen atractivos peculiares, y encierran también provechosas lecciones [...]” (Bello, 1981: 59), está diciendo algo más de lo que dice. Esto es, está proponiendo un tipo de retorno a la Colonia prefigurado por una particular versión inicial de historiografía latinoamericana —que a su vez habría determinado a la historiografía literaria como sistema estrella de contención del pasado—, ahí donde ese modo particular de leer el pasado tendría que ver, siempre, con lo que Cornejo Polar llama “la ineptitud del pensamiento histórico-literario”, con esa constante perfilada por

la inconsistencia y la arbitrariedad de la historiografía idealista, siempre bloqueada por la presunción de que el proceso literario es la encarnación progresiva de ciertas *esencias*, como el «ser de América» o el «alma nacional»; con la opaca erudición del positivismo, que acumula información para luego simplificarla mediante explicaciones mecánicas e ingenuas, desoladoramente romas (Cornejo Polar, 1987: 11-12).

Bello, al proponer un *aparente* principio de continuidad —que ha sido concebido como *crítico* en cuanto a su intención de matizar las posturas radicales de ruptura con el pasado colonial— abre la puerta al patriotismo, a la nacionalización de los tiempos y las tradiciones y a una episteme latinoamericana desde la que los intelectuales decimonónicos habrían ido centrando su atención en discursos “propiamente históricos”, como acertadamente lo ha notado González-Stephan, pero siempre dirigidos a desentrañar la esencia individualizadora de los pueblos; los límites y profundidades de su nacionalidad e identidad a través de la sucesión en el tiempo; y algún tipo de dialéctica entre su esencia permanente y sus cambios en la historia, en un doble proceso prospectivo y retrospectivo (González-Stephan, 2002: 104-105). Proceso, sin duda, lógico e inevitable en el devenir *moderno* de las jóvenes naciones, pero atravesado por esas constantes contradictorias que siempre parecen producir modos de ser y estar artificiales; esto por ser, más que nada, enunciaciones políticas

de élites —y de clase—, nos recuerda también González-Stephan, que constantemente tenderían a instaurar *efectos ideológicos*, que a pesar de su intención de retorno y de búsqueda de verdad en el pasado reciente —el colonial— o el pasado original —sea éste el hispánico-occidental o el prehispánico—, siempre estarían condicionadas —a la manera de un lastre— por la búsqueda, construcción e instauración de la *unidad*. Y por eso son sólo efectos. Y de este modo, *todo* tendría que confluir en una imagen de las naciones, propiciada por las élites, que debería justificar la existencia “[...] del moderno Estado burgués sobre la base de la concepción hegeliana”. Desde ahí se unidimensionalizaron y homogeneizaron todos aquellos factores capaces de perturbar la unidad nacional (lengua, raza, religión, cultura, historia, territorio), mutilándose y estilizándose la realidad empírica (González-Stephan, 2002: 60). Curiosamente, estas mismas categorías “en peligro” habían sido propuestas por la moderna Historia occidental como irradiadoras del discurso histórico, aunque también de los discursos antagónicos; aquellos capaces de subvertir la continuidad. Y es así que esta ilusión, esta totalidad, ignoró la diversidad, la diferencia y el carácter abiertamente heterogéneo de las sociedades, sus múltiples grupos étnicos, sus variadas lenguas, así como los distintos modos de relacionarse con el tiempo. Ahora bien, además, puede aseverarse que, paralelamente a todo proyecto conciliador o rearticulador de las tradiciones y los hechos del pasado, se da un distanciamiento del interior desde un cosmopolitismo que hacia finales del XIX habría incluso ya destruido toda “idiosincrasia de conciencia nacional”, y habría absorbido todo afán de modernización desde las epistemes científicas —es decir, construcciones como las de Lastarria o Bello habrían sido asimiladas y desproblematizadas—, desde una orientación de los gustos, modos de ser y placeres hacia lo extranjero, desde unas metrópolis cada vez más distanciadas de la realidad y de *su historia*. Hacia el cambio de siglo, entonces, el cosmopolitismo —sumado a la maraña de intenciones ilustradas, románticas y liberales—, habría dejado como única opción emergente la de una fabricación de la conciencia nacional “[...] a partir de un conjunto de mitos e idealizaciones que traspusieron los contenidos de una supuesta nacionalidad ficticia” (González-Stephan, 2002: 60). Mitificación e idealización que, como se verá, querrá conciliar el progreso con la tradición; el desarrollo con un pasado que, ahora sí, tendría que ser glorioso y con una forma de ser

que, a pesar de ser rural —y bárbara—, bien podría contener los signos fijos de una particularidad diferenciadora y de una identidad cultural total. Recursos, ambos, de una élite que, muchas veces en conjunto con el Estado y sus instituciones —esto es, como hegemonía— se encargaría de construir la historiografía, como “sentido común de la historia” (Guha, 2002: 17).

Más allá, aunque sólo en apariencia, de las obsesiones que configuraron el pensamiento letrado del siglo XIX latinoamericano, dirigidas hacia cuestiones identitarias y de construcción nacional, el discurso más penetrante y de mayor alcance prospectivo sería el de José Martí —si es que puede este término reducir una multitud de acciones y desplazamientos, acaso contenidos por la escritura—. Sin duda, desde éste se puede construir una línea que hacia atrás en el tiempo establecería continuidad entre la incorporación de una cierta subalternidad en la escritura de Simón Rodríguez y que hacia adelante habría influenciado profundamente a José Enrique Rodó, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña y a otros tantos intelectuales y ensayistas, hasta llegar la *Ciudad letrada* (1984) de Ángel Rama. Y acometiendo un cierto reduccionismo —en cuanto a la vasta y variada producción literaria y discursiva de este hito fundador del latinoamericanismo— es quizá *Nuestra América* (1891) el clímax de un tipo de acto discursivo en el que convergen “[...] una revolución política y [...] una revolución literaria” (Henríquez Ureña, 1980: 7), que acaso rompen el paradigma del ilustrado o el romántico con su abierto afán transformador de la realidad cubana y con la consagración total de un modo unitario de concebir América Latina. Y así como en Bello, Lastarria, y más en Sarmiento, la maquinaria biopolítica —como génesis del racismo— habría determinado las posibilidades de una identidad sociocultural y política, en Martí lo que sobresaldrá como constante y esencia será un abierto afán de subversión del positivismo europeo, aunque esto no quiera decir que algunos de los contradictorios fenómenos ya mencionados —tendientes a dislocar la realidad con la posibilidad; la acción verdadera con la discursiva— no se hayan reproducido, ya que, acaso, y parafraseando a Cornejo Polar (1989: 14), en cuanto a su percepción de la historiografía literaria como una constante latinoamericana, aún en los afanes libertarios y más aparentemente descolonizadores, subyace esa tendencia a

comprender los procesos históricos, literarios y culturales como parte de una secuencia mayor, “unilineal”, “cancelatoria” y “perfectiva” que les impide captar la coexistencia de sistemas diferenciados, “cada cual con su propia historia” y les impide observar que incluso dentro de las hegemonías y contrahegemonías se producen “simultaneidades contradictorias” (Cornejo Polar, 1989: 14). Martí, en dado caso, constituye un primer intento por considerar al indio, aunque no acaso desde la aceptación de una múltiple heterogenidad desde la cual resultaría casi absurdo construir una América “una”; sino como una cierta reacción a toda forma de modernismo extranjerizante: “[...] los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre civilización y barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza” (Martí, 1980: 11). Martí reconoce la fractura y desmonta el sujeto letrado de su siglo; silencia su voz de autoridad y cuestiona sus dicotomías, sin embargo, y ya con la mirada puesta en el siglo XX, lo importante será ver bajo qué nuevas formas la colonialidad del poder y del saber se abre paso y se reproduce en los discursos que emanan de Martí, ahí donde la historia nunca es sólo una y las partes que la constituyen son traspasadas e impregnadas no sólo por la lucha de clases, como aseguraba Marx, sino por las variadas y perfeccionadas formas del poder, como instancia preferida de la modernidad. Ahora bien, Martí, sin duda, introduce al indio —y *su problema*, diría José Carlos Mariátegui—, pero esta entrada, hay que reconocerlo, no es gratuita;¹⁶ no constituye una toma de conciencia en la historia como el despertar de un sueño colonial-imperial, sino, más bien, la sospecha de que no podría surgir una cultura nacional descolonizada en verdad si no tomaba en cuenta a los elementos nativos (González-Stephan, 2002: 75). Y de este modo, desde los diversos modos de la utopía identitaria y descolonizadora, hasta los modos más burdos de un “liberalismo proteccionista” (González-Stephan, 2002: 75), la diferencia entra a escena:

El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar a sus hijos. El negro, oteado, cantaba en la noche la música de

¹⁶ González-Stephan o Enrique Florescano (1998), en México, podrían explicar el por qué de esta entrada del indio no ya en la historia (Rodríguez, Bello, Sarmiento), sino en Latinoamérica y su latinoamericanismo.

su corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras. El campesino, el creador, se revolvía, ciego de indignación, contra la ciudad desdeñosa, contra su criatura (Martí, 1980: 14).

3. Lo real, el discurso y los fantasmas en la construcción de América Latina

Cogito ergo sum
René Descartes, *El discurso del método*, 1637.

Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes aparecen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: unas veces como tragedia y otras como farsa.

Karl Marx, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, 1851-1852.

Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España.

José Martí, "Nuestra América", 1892.

Nuestros queridos muertos entran en el texto porque no pueden ni dañarnos ni hablarnos. Los fantasmas se meten en la escritura, sólo cuando callan para siempre.

Michel de Certeau,
La escritura de la historia, 1978.

A functional change in a sign-system is a violent event. Even when it is perceived as «gradual», or «failed», or yet «reversing itself», the change itself can only be operated by the force of a crisis.

Gayatri Ch. Spivak, "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", 1985.

Si como se ha venido proponiendo desde los posestructuralismos, y más específicamente desde la emergencia de los estudios poscoloniales y subalternos, las distintas crisis de la tardomodernidad exigen una actitud desconfiada hacia las grandes narraciones. Y si además se acepta que tanto el alcance como la finalidad principal de los estudios latinoamericanos en la actualidad deben estar enmarcados en una particular urgencia, la de un proceso de descolonización inconcluso —cada vez más problematizado por factores de globalización económica, mundialización de la cultura y replanteamientos nacionales y posnacionales—, actitudes de revisión, con especial

atención a determinados umbrales, límites y recortes en las historias locales y globales de las sociedades latinoamericanas se plantean como necesidades teóricas y epistemológicas de primer orden.

Una actitud que, como punto de partida, debe incluir una constante desconfianza en las teorías sociales totalizantes y en las grandes narraciones de la historia; de identidad nacional y continental; de mestizaje; de conformación de las patrias; pero también de la modernidad como macroproceso en el que se inscriben directamente *el descubrimiento y la invención de América* y que aquí, además, más allá de la “arrogancia triunfante” (Ibañez, 1993: 182) de una modernidad que se fijó en la historia como una forma dinámica y orientada hacia el futuro, de desarrollo, progreso y fe en la razón crítica como medida de la historia misma, interesa en cuanto a proceso de expansión universal y progresiva; como constructo colonial e imperialista, ahí donde, ha insistido Walter Mignolo, el continente americano *existe* sólo como una consecuencia de la expansión colonial y los relatos de esa expansión se enuncian desde el punto de vista europeo, cuya perspectiva es la de la modernidad misma (Mignolo, 2007: 16). Y, se debe agregar, desde un punto de vista criollo —y luego criollo-mestizo— que tendió a reproducir aquellos relatos, así como a crear otros tantos que transformaron algunos de los regímenes de la *expansión colonial* en formas nacionales y supranacionales de acomodo y reordenamiento de la diferencia, pero, casi siempre, desde afanes elitistas, de control y de hegemonía. Y dentro de este *pliegue* del fenómeno moderno lo que interesa es corroborar que la historia puede contarse de muchas maneras y que el proyecto de la modernidad —concebido aquí como colonial ante todo (incluso en los modos de *colonialismo interno*, concepto bien delimitado por Pablo González Casanova, que condicionaron la historia independiente de los territorios de las antiguas Indias occidentales)—, si es deslizado hacia ese “lado oscuro” (Mignolo, 2007: 18), puede *leerse hacia atrás* desde instancias netamente latinoamericanas. Esto a partir del punto en el que un cierto “estira y afloja”, entre las hegemonías y las distintas formas de representación y dominación, procuró modernidades patrias, intentó conciliar y resolver encrucijadas, creó utopías, pero no siempre logrando escapar a la violenta universalidad del poder moderno. La

colonialidad subsiste aun en sendos proyectos de construcción continental, pensados como modos de descolonización.

Entonces, lo que aquí se propone es el esbozo de un movimiento a largo plazo, y con amplitud hacia atrás en el tiempo, que logre “pasarle a la historia el cepillo a contrapelo”, en términos de la preocupación de Walter Benjamin, para mostrar otros lados de la historia, es decir, de la otredad, de los vencidos, de los colonizados, pero también de los intelectuales, de las élites y de los proyectos hegemónicos incompletos, o ejercidos desde lecturas selectivas de la historia misma. En un primer término, esta labor debe consistir en el acometimiento de relecturas sobre los textos “clásicos”, paradigmáticos, de la conformación y enunciación de la modernidad continental. Ya que, en realidad, ¿cuál es la finalidad de estas construcciones utópicas? ¿Una independencia verdadera? ¿La configuración de un frente común de resistencia? Y ¿Qué es lo que hay en el umbral que existe entre la intencionalidad y la textualidad? ¿Entre la hegemonía y la subalternidad? ¿Entre una verdad o una posibilidad de descolonización? ¿Entre la historiografía y su fantasma? ¿Entre el discurso, el texto literario y lo real? “Sólo es posible leer a contrapelo si existen ciertos desajustes en el texto, que nos señalen el camino. (Se los llama a veces «momentos de transgresión»)” (Spivak, 1997), ha dicho Gayatri Spivak.

Y es así que lo que se propone es un necesario recorrido por los hitos más representativos de la construcción identitaria de una América Latina que siempre ha parecido estar más cerca del discurso que de la realidad. La idea es identificar dichos deslices en las voces destacadas que han funcionado tanto como umbrales de continuidad como de discontinuidad en el devenir latinoamericano. Esto bajo la idea de que las *formaciones discursivas* se transforman al franquear distintos umbrales que ponen en marcha nuevas reglas (de la Fuente y Messina, 2003). Y si se acepta, entonces, que revisar la historia de la *colonialidad* —como “estructura lógica del dominio colonial”—, y del *colonialismo* —como una serie de períodos históricos puntuales en la historia— (Mignolo, 2007: 33), es revisar también la historia de una de las “caras” más representativas de la modernidad —aunque no por ello sea la más

visible—, nada parece más adecuado que llevar a cabo dicho proceso en un juego doble de interpretación, es decir, desde las sociedades, los hechos históricos oficiales, las formas culturales y artísticas concebidas como movimientos, esto es: la continuidad —con todo y sus *obras canónicas*—; pero también desde los distintos conceptos que permiten pensar la *discontinuidad*, ahí donde la modernidad, como parte de la historia del pensamiento y del conocimiento, es también umbral, ruptura, corte, mutación y transformación (Foucault, 1969: 8). Y es que los discursos se articulan en un dominio, que en este caso es el de una modernidad-colonialidad constante, reinventada, rearticulada, que va del descubrimiento a la invención de América Latina, pasando por las intenciones emancipadoras, identitarias, liberadoras, unificadoras, hasta llegar a las evidencias actuales de toda una serie de violencias epistémicas y el resultado de siglos de malinterpretación y mal-representación. Y es que entre los *obstáculos epistemológicos* insalvables que pueblan la historia de la noción de América Latina están aquellos que no han sabido interpretar los saberes locales, las acciones de dominación y poder o los verdaderos contornos y límites de los fenómenos de transculturación, heterogeneidad, hibridación y mestizaje; pero también se hallan aquellos recortes que surgen de una cuestión esencial: ¿quiénes han sido representados en las distintas enunciaciones de la historia, la utopía y la conciencia latinoamericana? Y, por ende, ¿quiénes han sido dejados fuera, una y otra vez, y por qué? Y en esta forma de modernidad, ¿qué complicidad poseen la escritura de la historia y la escritura de la historia de la literatura? Tras un convulso siglo XIX, hasta bien entrado el siglo XX, parece que el proyecto de cohesión nunca quiso ser verdaderamente unificador, exportándose la lógica de unidad fragmentada nacional al nivel de lo supranacional.

Realidad, discurso y fantasmas

En este apartado se debe partir de la pregunta acerca de una historiografía latinoamericana, sobre su conformación, tras la emancipación del período colonial — como una disciplina aún sin nombre, sin formas precisas, sin límites genéricos, textuales—, y su puesta en marcha, sobre “la marcha”, de la conformación nacional y

continental. Algo así como ¿qué vuelve pensable a la historiografía latinoamericana? Y es que esa suma de “historia” más “escritura” va paralela a la historia misma, sólo que como confección de un determinado discurso cuyo orden interno va perfeccionándose a partir del orden de lo externo, de lo real, incluidos los sujetos —y sus prácticas y presencias— más conflictivos: los indios, las mujeres, los negros. Y si bien es cierto que hasta el siglo XX es difuso y problemático hablar de una historiografía latinoamericana —y de diversas historiografías nacionales—, la cuestión aquí consistirá en determinar si es que determinadas enunciaciones —provenientes, todas, de voces con autoridad letrada— habrían ido *modelizando* la historia —los hechos, los sucesos, los documentos—, pero también los procesos, los métodos y los modos de organización, discursivos, mediante los cuales se orquestaría la realidad, ahí donde “[l]a historiografía se mueve constantemente junto con la historia que estudia y con el lugar histórico donde se elabora” (de Certeau, 1993: 122). Y dichos textos, como se verá en un recorrido por distintas enunciaciones de los siglos XIX y XX, son, casi todas las veces, múltiples, diversos, indefinidos... están antes del género de la historia, pero, eso sí, en más de un modo, son literarios, son retórica. La sospecha radica, entonces, en la idea de que con la profesionalización del letrado y su reconquista de una posición desde la cual modelar la realidad —así como de ciertos géneros: el ensayo, la crónica, el proyecto identitario—, el perfeccionamiento de la escritura conlleva una base que es también historiográfica, independientemente de que la historia, como ciencia, como episteme, se desarrollara de forma paralela.

Michel de Certeau afirma que “[e]l otro es el fantasma de la historiografía, el objeto que busca, honra y entierra” (de Certeau, 1993: 16). Así, parece bastante lógico pensar que la *historiografía* latinoamericana —es decir, “historia” más “escritura”— surge como un *problema* de entrada, pero que, sin embargo, *desea* conciliar la realidad con la discursividad. No parece que pueda haber una escritura de una historia determinada en la que la radical otredad posea una presencia más marcada, aunque al mismo tiempo textualizada, discursiva, ficcional. Sería una historiografía cuya inauguración es descrita vívidamente por de Certeau, con su particular retórica:

Americo Vespucci el Descubridor llega del mar. De pie, y revestido con coraza, como un cruzado, lleva las armas europeas del sentido y tiene detrás de sí los

navíos que traerán al Occidente los tesoros de un paraíso. Frente a él, la india *América*, mujer acostada, desnuda, presencia innominada de la diferencia, cuerpo que despierta en un espacio de vegetaciones y animales exóticos. Escena inaugural. Después de un momento de estupor en ese umbral flanqueado por una columna de árboles, el conquistador va a *escribir* el cuerpo de la otra y trazar en él su propia *historia*. Va a hacer de ella el cuerpo historiado —el blasón— de sus trabajos y fantasmas. Ella será América “latina” (de Certeau, 1993: 11).

El jesuita reproduce la narración de Vesputio con todo y un armazón metafórico que va a condenar a buena parte de la escritura histórica latinoamericana. Y si bien es cierto que, como el francés lo descubre, la imagen de este encuentro resulta tan erótica como mítica —representa el comienzo de un nuevo funcionamiento occidental de la *escritura* (de Certeau, 1993: 11)—, resulta necesario agregar que esta escritura que comienza es una que no sólo permite al sujeto occidental el poner en marcha un entramado de representación y biopolítica, bajo la forma de una *escritura conquistadora* que terminará utilizando al Nuevo Mundo como una página en blanco salvaje (de Certeau, 1993: 11), sino que es una que condena a cierto sujeto —aquel que es mitologizado como natural—, para que ya sólo pueda ser metáfora, metonimia, silogismo, aun cuando un afán de interpretación y representación lo quiera volver un problema transparente, que ha de superarse, incluso agotado el período colonial (Bello, Sarmiento y Rodríguez, ya en el siglo XIX; Martí en el umbral del cambio de siglo). Porque la cuestión es si se puede establecer una continuidad *histórica*, más o menos estable, desde la cual ese otro —fantasma de la historiografía— habría permanecido, saltando de afán de representación en afán de representación, en un intersticio entre realidad y discurso, como un espectro constante desde el cual se podría reescribir la historia de América Latina. En los capítulos siguientes se mantiene esta sospecha de manera constante.

En este sentido, parece bastante tentador pensar que la *escritura de la historia* moderna —cuyo punto de partida sería el Descubrimiento de América— sea, ante todo, la puesta en marcha de un artefacto destinado a orquestar la diferencia en un juego jerárquico de poderes: del sujeto occidental a los sujetos criollos y mestizos y, de ahí, al sujeto —fantasmagórico, espectral— indígena. Pero también dentro de un juego mucho más amplio, uno que manifiesta lo que Derrida llamaría una *estructura*

centrada; un principio de “inmovilidad fundadora”, que es a su vez “certeza tranquilizadora”. Ya que “[a] partir de esa certidumbre se puede dominar la angustia que surge siempre de una determinada manera de estar implicado dentro del juego” (Derrida, 1989: 384). Y ésta sería una forma de explicar la aparente certeza —siempre liberada de toda *culpa histórica*— desde la cual los sujetos letrados, ya en los albores del siglo XX —momento en el que inciden una serie de narrativas de buena conciencia sobre ese otro natural, salvaje, originario e indígena—, tenderían a mitigar la angustia de estar implicados dentro de la lógica de la colonialidad y la escritura histórica de ese otro como fantasma, en un cómodo resquicio entre realidad y discurso.

Con cierta inspiración en la manera en la que de Certeau construye *la historia de la escritura de la historia*, se pueden establecer cuatro umbrales que habrían devuelto a su posición, siempre más o menos estable, al fantasma original —heredero inamovible de esa “india América” convertida en cuerpo para fabular—. El primero se habría afianzado en un momento previo al mal llamado “encuentro” entre culturas. En éste, se habría llevado a cabo la organización “etnográfica” de la escritura y su relación con la oralidad “salvaje”, “primitiva”, “tradicional” o “popular” (siglo XVI) (de Certeau, 1993: 12). Ésta es una cuestión que Martin Lienhard ha estudiado con particular dinamismo no sólo desde la perspectiva del letrado conquistador, sino desde la posición de las élites de algunos nobles de ascendencia prehispánica, que en modos diversos dieron cuenta tanto de un pasado-cultural sumergido, como de una naciente literatura latinoamericana escrita por medio del alfabeto europeo pero no —o no sólo— de acuerdo a los cánones importados (Lienhard, 1992: 12). Aunque sí como resultado a ese desplazamiento geopolítico que habría resultado en una imposición de la escritura sobre la oralidad. En este sentido, la mayor innovación impuesta por los europeos —y una de sus mejores armas— provino de la comunicación, de lo que Occidente ha venido llamando cultura, de “[...] la valoración extrema, sin antecedentes ni en las sociedades autóctonas más «letradas» [...] de la notación o transcripción gráfica —alfabética— del discurso, especialmente el discurso del poder” (Lienhard, 1992: 25). Esto, más allá de los relatos que se han encargado de dotar al Imperio español de una grandeza técnica y armamentística —entre otras narrativas que

podrían ir cambiando a lo largo de la consecución de la historiografía misma y que justificarían el triunfo de la empresa colonial—. La irrupción de la escritura en el escenario americano sería el motor del trauma de la invasión y la posterior conquista —y ésta es una de las mayores aportaciones de Lienhard—. En cuanto a la imposición de un nuevo poder político, españoles y portugueses, más bien, habrían sido una vuelta de tuerca más de una serie de usurpaciones y desterritorializaciones políticas, forma de realidad a la que las culturas prehispánicas ya estaban acostumbradas.¹⁷ Ahora bien, quizá en lo que aquí preocupa, la cuestión consistiría en determinar de qué manera esta irrupción de la escritura como instancia colonizadora conllevó un reacomodo de las élites y las hegemonías, en cuya evolución —paralela a la confección de una historia nacional/continental—, sin embargo, ciertos sujetos permanecieron en la misma posición, la más baja; una desde la que sólo podrían ser descritos, ordenados, clasificados por el orden del discurso histórico en sí.

Ahora bien, esta superposición de la escritura frente a los sistemas orales y rituales de comunicación y cultura, inaugural de un tiempo histórico según los límites de la representación occidental, instaura un modo, una condena, en el punto más amplio de la experiencia colonial: el principio logocéntrico, ontológico de la metafísica —ése que la deconstrucción viene a subvertir—. En éste —o a partir de éste— el sujeto que escribe la historia siempre está en el lugar privilegiado de una estructura centrada en la que lo que se contrapone siempre conlleva que algo sea superior a lo otro: escritura/oralidad, historia/mito, cultura/naturaleza, por ejemplo. Fetichización de la escritura, que como punto inicial de la historiografía, convierte al otro en el fantasma sobre el que el intelectual —poeta, escritor, historiador o letrado *tototerreno*— *fantasea*, diría Freud. Y aquí puede agregarse la aseveración de Lacan: “El inconsciente es el discurso del Otro”, ya que el otro no existe y es la escritura —el

¹⁷ En este sentido, tanto la primera parte de Lienhard (1992), como el primer capítulo de *Etnia, Estado y Nación* (1996) de Enrique Florescano, centrado en la matriz nativa de la zona nahua, muestran, con especial acento en una deshistorización del período colonial, cómo la irrupción del poder europeo, principalmente en cuanto a sus estrategias iniciales, se suma a una determinada tradición de dominio y gobierno ya existente. Este aspecto desmontaría la parcialidad de los relatos construidos desde la contraposición de una fuerza vencedora y una vencida.

yo occidental— quien lo inventa, quien lo construye. Y resulta revelador que Lacan sumara a este proceso el hecho de que como un “nosotros” ha de inventar siempre al otro, éste siempre puede ser *engañado*. Para Lacan, el “Otro” significa un lugar simbólico —el significante, la ley, el lenguaje, el inconsciente e incluso Dios— que determina al sujeto, a veces de manera exterior a él, y otras de manera intrasubjetiva, en su relación con el deseo (Chemana, 2004: 134). Y así el otro es el colonizado, pero sobre todo, cada vez más a lo largo del devenir colonial, el indio, el indígena. Foucault ha mostrado cómo el sujeto deseante es histórico e inseparable al poder y los dispositivos de gobernabilidad. Y así la escritura sería un dispositivo de la microfísica del poder en un juego doble: se posee y se ejerce. Y la condena habría venido dada por la consecución de una alteridad —avalada por la escritura— centrada en la especulación y en la imaginación —la fantasía/fantasma de Freud— en la que el otro sería designado como otro sí-mismo. En este sentido, se puede parafrasear a Freud y decir que el poeta —revestido como el historiador— hace lo mismo que el niño que juega: crea un mundo fantástico y lo toma muy en serio, se siente íntimamente ligado a él, aunque sin dejar de diferenciarlo de la realidad (Freud, 1948: 3). Y de ahí que el otro historizado sea siempre un fantasma. Y ni qué decir que aquí la historiografía “moderna” se está dando por sentada en su relación con lo que Hyden White (1987) llamaría “el valor de la narrativa en la representación de la realidad”. En un extremo, quizá, está lo que desde el psicoanálisis es la “gramática del fantasma”, en el otro, la retórica del inconsciente —y del sujeto fuerte, letrado— que desde la metáfora y la metonimia produciría la subjetividad como efecto de discurso (Chemana, 2004: 134). Sobre el poder del binarismo de la metafísica —cifrado en la escritura de la historia, que todavía hacia finales del siglo XIX era literatura— y su irrupción en la realidad-discurso de la construcción de América Latina, se volverá; principalmente en su incidencia no tanto del aspecto colonial —lo que sería un trabajo maravilloso—, sino en la conformación de la identidad patria-continental y la puesta en marcha de narrativas de unidad y descolonización.

En segundo término, de Certeau propone, hacia los siglos XVII y XVIII, la “transformación de las Escrituras cristianas”, el desplazamiento del universo religioso

hacia meras “representaciones” y “supersticiones” marginadas por un sistema ético y técnico de prácticas con la autoridad para construir la historia humana (de Certeau, 1978: 12) —y colonial—. Lo que desde la irrupción de la Ilustración, sobre todo, se conoce como secularización. Este proceso Foucault lo conoce bien. En Europa, se trata de la irrupción de significados trascendentales que destronan a Dios como centro, pero es también otra serie de cuestiones, más terrenales. Se trata de una vuelta de tuerca más a la pugna entre el dogmatismo absolutista —que entre sus logros más grandes tendría a la Inquisición— y el relativismo, que ya impulsaba categorías como cultura, sociedad, lenguaje y la historia en sí, con cierta escritura como vehículo principal. De ahí la secularización “a medias” que sustituye a Dios por esos criterios suprahumanos y trascendentales. A partir de ahí, será la razón científica la que guie hacia la esencia de las cosas (Pastor y Ovejero, 2007: 138). Y en este contexto, lo que habría que determinar es la incidencia de la ilustración y su poder racional, secularizador, sobre la configuración de un sistema de clase, raza, etnia y género, posterior al colonial. Ya que, no hay que olvidar, el estudio posible de una conciencia histórica y su escritura es, sobre todo en el siglo XIX y las primeras décadas del XX, el estudio de la configuración de un “ser filósofo” —si se puede llamar así— cuya autonomía del yugo religioso sobre la historia comienza a conformar una cierta esquizofrenia discursiva en cuanto al alcance y prácticas de esa misma religión. Y más importante resulta aún el poder determinar en qué situación —en qué geografía epistemológica— quedan el indio y la indigenidad, una vez *liberados* del poder sagrado, de las leyes de la iglesia, y entregados a las leyes no sólo de las nacientes naciones-Estado, sino a las lógicas discursivas de los poderes de enunciación letrados. Y aunque no es el cometido del presente trabajo el reconstruir la historia de lo latinoamericano —por lo menos de manera central— desde la incidencia de cuestiones como la herejía, la relación de la conciencia religiosa colectiva sobre las representaciones o el papel de la ideología religiosa en la conformación de la realidad social, es bien cierto que sólo desde algunas reflexiones de estas cuestiones es posible comprender cierta condena al mundo de lo moral, lo cultural, lo social y lo histórico de la otredad y la diferencia indígena. Así también el paso de una incipiente historiografía general a una historiografía literaria

que siempre habría sido cómplice en los mecanismos violentos de representación y representación de los sujetos incómodos en la conformación nacional/continental.

En tercer término, de Certeau articula un momento, ya en los lindes del siglo XX, en el que habría como un retorno de la alteridad al plano de la historiografía. Para el francés, se trata de desvelar lo que Freud hace con la historia. A grandes rasgos, se trata de descubrir un paradigma *nuevo* en la escritura de la historia, aunque no tanto una deducción de los conocimientos obtenidos desde Freud y su “concepción” de la historia, tampoco una medición de los resaltados de la interpretación freudiana de acuerdo a las formas vigentes del método histórico, sino más bien “[...] descubrir a qué responden y a dónde nos llevan las incursiones de Freud en la región «histórica» de su cultura. ¿Cómo trata él esta parte de su lenguaje, donde su curiosidad lo une con la afición de muchos de sus contemporáneos?” (de Certeau, 1993: 274). Así, además, es una incursión que quiere mostrar cómo algunos de los conceptos — “[...] una cierta manera de *servirse* del psicoanálisis” (de Certeau, 1993: 274)— se introducen en la escritura. Cuestión que ya en el siglo XX, en textos como *El laberinto de la soledad* (1950), de Octavio Paz, es evidente y problemática. Y así, en más de un sentido, se trata también de descubrir cómo es que el fantasma constante se “edipidiza”, ahí donde:

El recurso de la muerte del padre, a Edipo o la transferencia, sirve para todo. Como se supone que estos “conceptos” freudianos pueden utilizarse para cualquier cosa, no es raro que los introduzcan en las regiones de la historia. Desgraciadamente, sólo son objetos decorativos si su único fin es señalar o cubrir públicamente lo que el historiador no comprende. Circunscriben lo inexplicado, pero no lo explican [...] Se les encuentra donde una explicación económica o sociológica deja un *hueco*. Literatura de elipsis, arte de presentar los residuos, sensación de un problema. (de Certeau, 1993: 274).

¿Y qué es lo incomprensible que sería sustituido por las metáforas del padre, de Edipo? Resultaría bastante elaborado el proponer aquí una actividad de rastreo y mal uso de las nociones freudianas en las enunciaciones de construcción de identidad y de ordenamiento de la subjetividad en la naciente América Latina. Sin embargo, es bien cierto que en la noción de construcciones como el *Ariel*, el *Calibán*, así como toda teoría sobre la subjetividad y su incidencia en el orden del discurso cultural y literario

—tanto más, incluso, en irrupciones de orden filosófico (la “inteligencia mexicana”, por ejemplo)—, los conceptos freudianos planean en formas tanto o menos afortunadas. Pero la cuestión no es ésta. En todo caso, lo que la particular inquietud de de Certeau muestra es la posibilidad acerca de cómo una incursión —la de un psicoanálisis— puede ser equiparable a otras incursiones, como la del marxismo y su noción histórica. Ésta sí, irrefutable, transformadora y condenante, en algunos casos.

Pero hay que insistir un tanto en lo que de Certeau critica sobre el particular encuentro entre la escritura de la historia y el psicoanálisis. Para él se trata de esbozar cuándo en las enunciaciones de pretensión de modelización del pasado —de su reconstrucción siempre discursiva— una aparente interdisciplinaria aprovecha para rellenar lo *vacío*, comprobar lo *incierto* o verbalizar lo *inconfesable* (de Certeau, 1993: 277). Y también cómo un lenguaje articulado —poseedor de un determinado *prestigio*— puede *autorizar* una aproximación a los hechos del pasado y del presente como si estuvieran, desde siempre, *dentro* del lenguaje del que enuncia. La cuestión acerca de de Certeau como lector de Freud —que se presenta a su vez como un psicoanalista del pasado— lo que otorga es, por una parte, el hecho de que un lenguaje pueda servir a otro(s) para rellenar huecos y huellas —las de toda una cultura, con todo y su ritualidad y oralidad, como en el caso de la civilizaciones prehispánicas, por ejemplo—. Y por otra, el revestimiento de autoridad que un particular enunciador, Martí por poner un caso, adquiere al desplazar los sujetos —y sus prácticas y signos— hacia el terreno de un documento que hace —o se hace— suyo. Así, de Certeau dice acerca de la operación de Freud con ese pasado que se lee como “palabras de enfermo”:

[...] convierte las relaciones entre palabras en huellas de relaciones entre tiempos. Trabajando sobre el texto, el análisis convierte la superficie de los elementos verbales en un sistema de interrelaciones que organizan a esta misma superficie, que ensamblan las palabras en función de cosas borradas o perdidas, y que convierten al texto en el signo engañoso de acontecimientos pasados (de Certeau, 1993: 278).

Y el texto puede ser, en muchos casos, el discurso vigente que quiere hablar sobre “la realidad”; uno que navega entre crónicas, prólogos y artículos periodísticos hasta

llegar al ensayo filosófico o literario, donde ya sí, se sublima, como desviado hacia un nuevo fin, que no es otro que el de la reconstrucción de esa historia de la que sin embargo procede.

Finalmente, lo que es posible tomar del proceso “en reversa” de de Certeau, es la noción de que cierta historiografía subyace a la estructura propia de la cultura occidental moderna y, dentro de ésta:

La inteligibilidad se establece en relación al «otro», se desplaza (o “progres”) al modificar lo que constituye su “otro” —el salvaje, el pasado, el pueblo, el loco, el niño, el tercer mundo. A través de variantes, heterónomas entre ellas —etnología, historia, psiquiatría, pedagogía, etcétera—, se desarrolla una problemática que elabora un “saber decir” todo lo que el otro calla, y que garantiza el trabajo interpretativo de una ciencia (“humana”) al establecer una frontera que la separa de la región donde la espera para darse a conocer (de Certeau, 1993: 17).

Y habría que cuestionarse en qué punto de la frontera entre narración e historia se coloca Martí, como hito; en qué momento de un movimiento hacia la consecución de una disciplina en la que “«La búsqueda histórica del `sentido`, no es sino la búsqueda del Otro»”, pero desde una acción contradictoria que lo que desea es envolver u ocultar el “sentido” de ese otro: “[...] trata de calmar a los muertos que todavía se aparecen y ofrecerles tumbas escriturísticas” (de Certeau, 1993: 17). En cuanto a Martí, lo que se podría preguntar es ¿qué quiere hacer su escritura y qué quiere de la escritura de la historia? Como enunciador occidental —aunque se erija como voz del mestizaje, del criollo y del indio, en el incisivo acto de materialización de la subjetividad que lleva a cabo, como se verá—, del que además emanará una suerte de tradición única, se toma la autoridad con lo que excluye —así conforma un tipo de sujeto letrado, que luego puede ser conjurado— y “[...] encuentra su seguridad en las confesiones que obtiene de los dominados (constituyendo así el *saber* de otro o sobre otro, o sea la ciencia humana)” (de Certeau, 1993: 19). Y este procedimiento —que es mito y rito a la vez, dice de Certeau— se simboliza en la escritura (de Certeau, 1993: 19) y en su estilo, que es muchas veces una maquinaria de interpretación y representación.

Hacia una escritura de la historia y una escritura de la historia de su literatura

Beatriz González-Stephan inicia su ya célebre trabajo sobre la historiografía literaria en el siglo XIX (1997, 2002) reflexionando acerca de una repetida cantaleta: América Latina, supeditada desde siempre a las corrientes y modas europeas —y a sus discursos reflexivos— siempre ha carecido en sus estudios literarios de una tradición crítica y de una historia e historiografía (González-Stephan, 2002: 32). Ahora bien, más allá de las reflexiones en cuanto a las posibilidades de una tradición crítica hispano-latinoamericana —cuestión que sin duda se relaciona ampliamente con aspectos de *descolonización* netamente propios—¹⁸ lo que es más que necesario rescatar de la introducción de González-Stephan es su inmediata relación entre historiografía literaria e historia de las ideas. Si en algún espacio epistemológico —mutable, movable, inasible muchas veces— se encuentra la génesis de una reflexión (auto)crítica de una noción continental sobre sí misma —y de sus naciones hacia dentro—, sea ésta positiva o negativa, éste sería el del intersticio en el cual convergen una serie de disciplinas —aún innombradas—. Se trata de ese terreno amplio de “las ideas”, que es donde más cómodamente la historia misma puede acomodar a Bello, Rodríguez, Sarmiento, aunque quizá no a Martí, ya que en él —o desde su escritura— da inicio la profesionalización del escritor.

Se está hablando, entonces, de una particular conciencia, la del historicismo, que ciertamente

[...] removi6 todos los estratos del conocimiento humano, revitalizando los conceptos del valor absoluto y universal que dominaron en la centuria anterior, acentuándose una comprensión de los fenómenos de acuerdo a la época, al medio y al momento histórico en que [se estaba inserto], tanto como un nuevo interés por formular leyes que permitiesen conocer las causas de la evolución y del progreso de todos los aspectos del quehacer social (González-Stephan, 2002: 33).

¹⁸ Se hace referencia a las agendas de la noción poscolonial de descolonización; si América Latina se conforma en el siglo de la historia, las reflexiones acerca de su falacia de conformación de modos y sistemas críticos bien puede ser un aspecto de *su* cuestión poscolonial, a diferencia de los territorios sudasiáticos, cuyas historiografías postemancipación surgen en un siglo en el que la historia se ha asentado, con todo y sus estrategias de “estatismo”, diría Ranahit Guha (2002).

Mas esta conciencia es una cuyo vehículo principal es la escritura, y ésta es tanto occidental como burguesa. De ahí que dicha conciencia pueda ser perfectamente considerada como una instancia más de colonización y diferencia, ahí donde si se desplaza levemente la dirección de la mirada y se intenta leer más allá de los manuales y las historias de las literaturas —y de la historia en sí—, parece más que probable que se pudiera escribir la genealogía de los intentos y fracasos de *inclusión* del fantasma, por parte de los distintos proyectos de modernización y conciliación con la tradición, o de mestizaje y enunciación identitaria. Para Cornejo Polar, éstos fracasan siempre ya que no pueden escapar a la escritura y a su condición ajena de las producciones orales indígenas. La literatura de éstos es un acto y un evento social que parte de la letra y es ésta la diferencia entre colonizador y colonizado (Cornejo Polar, 1994: 20-43). Del mismo modo, es necesario incluir otro aspecto en el que el crítico peruano insiste:

[I]a racionalidad burguesa moderna no impregnó la totalidad del cuerpo social latinoamericano y jamás pudo consensualizarse, con el agravante de que su vehículo primero y más eficaz de formalización y difusión —la escritura— quedó limitado a un sector que en muchos casos y durante largo tiempo ha sido minoritario (Cornejo Polar, 1987: 126).

González-Stephan rescata —y de hecho ahí ubica el punto de partida de su búsqueda de una conciencia histórica literaria— modos no del todo declarados desde los cuales una especie de conciencia diferenciada del Viejo Mundo habría ido conformándose a partir de búsquedas de modos de expresión originales. Y aunque esto es algo que aquí no va a cuestionarse —es cierto que una historia de la (auto)expresión discursiva está desde siempre ahí, aunque no haya sido sistematizada—, relacionado con lo que aquí quiere revelarse, parece la rearticulación de una cierta tensión que la autora hace ver:

[...] por lo menos dentro del ámbito hispanoamericano la especificidad que presentaron las condiciones en que se desarrollaron tanto la cultura dominante de origen hispano como las manifestaciones de una cultura subalterna y marginada, bien fuese de origen también hispano como mestiza, de carácter diglósica, en español o lengua indígena, permiten suponer que generaron un campo de tensiones entre las élites cultas y privilegiadas que prontamente se abocaron a la defensa de lo que consideraron su patrimonio literario en las tierras del Nuevo Mundo (González-Stephan, 1997: 35).

Pero habría que cuestionar la posición de lo que llama cultura subalterna o marginada, su posibilidad —en cuanto a un habla o una escucha, diría Spivak—. En realidad parece poco probable que dichas tensiones se manifestaran, solucionaran —o dialogaran— en la superficie de la discursividad y su manifestación textual en medios de producción y comunicación de cultura nacional/continental. No así en otra clase de textos, los que no suelen formar parte de los cánones literarios, sean éstos europeizantes, nacionalistas o conscientes con la posibilidad indígena. En este sentido, tanto Florescano (desde la historiografía), Lienhard (desde los estudios literario-antropológicos) y, sobre todo, Florencia Mallón (1995), han comenzado a demostrar que las tensiones —históricas— entre opresores y oprimidos pueden rastrearse más en textos de carácter jurídico, legal y “cotidiano”, que en el universo de las ideas y sus textos; y no se diga ya en la literatura formal que —y en el contexto en el que aquí se está avanzando— es toda alienación, cosificación y hegemonía. Y es éste quizá el límite que de entrada condiciona un trabajo como el de Doris Sommer (1991); el que viene a plantarse ahí donde, a caso, a ciertos sujetos les cuesta creer que los imaginarios nacionales burgueses no alcanzan a penetrar y condicionar a todos, aunque la ilusión literaria así lo haga parecer.

Las historias literarias del siglo XIX forman parte del proyecto liberal, y en lo que sí que conforman una función decisiva es en la construcción ideológica de una cultura nacional que sirve a los sectores dominantes para dar forma a las narrativas de unidad política (González-Stephan, 1997: 37) y también cultural. No hay que olvidar que afanes de clasificación, lectura y análisis de textos de una tradición que se quiere como propia y fuerte, en realidad lo que conllevan es una actividad de lectura e interpretación sesgada; dirigida a la conformación de una cultura nacional/continental en la que el otro —el fantasma— ha de ser orquestado según convenga. Y aquí es donde convergen un Andrés Bello filólogo, uno historiador y otro humanista, por ejemplo. Este afán de clasificación de un pasado literario sí que tiene un reflejo en la construcción de un mundo de ideas latinoamericano. Y si lo que distingue a una historiografía literaria de una historia de la literatura es el afán que ésta primera tiene en cuanto a descubrir el modo mediante el cual dichas historias de la literatura han

organizado el modo histórico, tanto la puesta en marcha de este particular objeto, como la inevitable aparición y problematización de su instancia de estudio son síntomas de una modelización de la realidad que no sólo proviene de la literatura — pura— en sí; o de los ensayos filosóficos y de ideas; o de los proyectos políticos y sociales emitidos desde la constitución de sujetos letrados fuertes, sino, incluso, de las maquinarias de conformación de una crítica; así como de las críticas de esa crítica. Y de la historia cultural —o de “una” historia cultural, en este caso la de la violencia acometida sobre el fantasma “principal” de esas mismas historiografías: el indio—.

La misma González-Stephan ha mostrado con destreza cómo se confeccionó un campo literario latinoamericano, en relación con la conformación del historicismo. Y lo que es importante remarcar en este proceso es el asenso de una radicalización de lo nacional, todavía con distintas caras ideológicas —Romanticismo, realismo, liberalismo—. De hecho, la autora desestabiliza una de las constantes más asentadas en una noción de la historia, ya entrado el siglo XX: el de la confección de una historia literaria —con trasfondo siempre cultural— dividida en momentos precisos. Se trata, ni qué decir, de una operación “nada espontánea”, ahí donde

[i]ndependientemente de la mayor o menor pertinencia, adecuación o acierto de las periodizaciones literarias al uso, siempre un esquema de periodización corresponde a un proyecto político social; y trasluce de algún modo los valores ideológicos de la élite culturalmente dominante, que en última instancia controla la determinación de la etapa temporal culminante de un proceso histórico, el momento de fundación del mismo, el tipo de acontecimientos (políticos, sociales, económicos, culturales) que deciden el inicio y fin de los períodos, la densidad o simplificación cualitativa de los mismos [...] (González-Stephan, 1997: 167).

Porque lo que está detrás de todo corte en la historia, de la decisión de establecer un momento capaz de reflejar una forma de ser y estar en el mundo, es una discursividad y una ideología; modos que lo que describen es un mundo visto por los que escriben y por los que leen los textos —literarios, filosóficos, sociales—. Manuel Asensi (2011) se ha encargado de recordar que los modos discursivos que conforman una forma de percibir el mundo —una particular manera de orquestación de la realidad— no conforman tanto en sí a la *institución literaria* como a, más bien, una actividad fabuladora —imaginativa—, que nos retorna a la idea de fantasía de Freud y ahí

estaría,¹⁹ para Althusser, “«[...] el *quid* de toda ideología»” (cfr. Asensi, en prensa). ¿Y qué es pues esta noción de ideología que proviene de la capacidad del niño, del poeta, del historiador y del letrado de *imaginar*, de *fantasear*, pero a partir del descubrimiento del yo? Althusser, nos recuerda Asensi, sostiene que *dicha* ideología es la “«[...] representación de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia»” (cfr. Asensi, en prensa). El mismo Asensi hace ver cómo se establece un vínculo entre ideología y representación semiótica, a partir de la definición de Stuart Hall:

«Por ideología entiendo el armazón mental —lenguajes, conceptos, imaginaria de pensamiento y sistemas de representación— que diferentes clases y grupos sociales despliegan con el fin de dar sentido, definir, imaginar y hacer inteligible el modo en que funciona una sociedad» (cfr. Asensi, en prensa).

Pero esta misma definición conlleva una contraparte, la del hecho de que la ideología pueda ligarse a un principio de “distorsión”, de ahí que Hall haya establecido que la falsedad de la ideología venga dada precisamente por presentarse como la explicación inadecuada de un proceso (Asensi, en prensa). De este modo, por ejemplo, la emergencia, tras la emancipación de los distintos territorios de América Latina, del *cosmopolitismo*, se apoya en un principio de contradicción que busca un alejamiento de las metrópolis —la búsqueda de una identidad esencial en lo local—, por una parte, pero también un tipo de aproximación a las corrientes universales, basadas en la búsqueda de progreso y desarrollo. Y desde las ideas de Alberdi se plantea una especie de “cosmopolitismo benéfico”, que piensa a las naciones americanas en términos de una interdependencia orgánica con las naciones occidentales, sobre todo tras establecer que el pueblo americano —en quien supuestamente reside la soberanía popular— es incapaz de transformar la voluntad popular en razón colectiva y por ello hay que recurrir a la ayuda del aporte extranjero, a ciertos hábitos y costumbres, que sientan las bases de la única república posible (González, 2005: 56). Sin embargo, en la puesta en marcha y construcción de un particular cosmopolitismo, siempre surge la pregunta acerca de a quién engloba dicha noción de “pueblo” y cómo la construcción

¹⁹ Asensi retoma la lectura de Althusser de “El poeta y los sueños diurnos” de Freud. A partir de las nociones de “imaginario” y “la fase del espejo”, el francés-argelino habría podido asegurar que ahí estaba la esencia de toda ideología (cfr. Asensi, en prensa).

de una cierta ideología en realidad siempre distorsiona la realidad y la hace parecer como verdadera; la implantación “positiva” de hábitos y modas —que a su vez conllevan modos de ser y estar en el progreso— conforma una idea de pueblo nacional homogénea que no sólo se concentra en un grupo o clase, sino que deja fuera del campo a sujetos subalternos por la clase misma o por la etnia, la raza y el lenguaje, ¿y qué tienen que ver en esto la escritura de la historia, de las ideas y la literatura? Pues que será, precisamente, en estos espacios textuales en los que el discurso incidirá sobre lo real, donde se discutirán las contradicciones y donde una cierta visión del mundo —burguesa, europeizante, reificadora— va a distorsionar el mundo real, modelando la visión de los lectores y de los estudiosos de dicha literatura —conformadores, a su vez, de la historiografía—. Y ellos, a su vez, llevan a cabo el proceso de distorsión.

Volviendo al proceso de consecución de una historia dividida por momentos, acaso se podría acometer un proceso de lectura a contrapelo que mostrara la incidencia particular de determinados puntos de vista ideológicos para la periodización, así como del lugar que el otro-fantasma iría adquiriendo en cada uno de éstos. Por este motivo, es quizá Cornejo Polar quien mejor ha mostrado el peligro de las grandes categorías literarias; grado mayor de una historia de la literatura —como institución singular— que a su vez se divide en edades propias de una construcción continua de la historicidad, y que en su distorsión de la realidad conlleva una implicación histórica con la violencia de representación del fantasma de la historia latinoamericana. Pero antes de repasar el particular trabajo *destrutivo* de Cornejo Polar, quizá es importante ahondar un poco más en la particular relación que hasta aquí se ha venido articulando y que se establecería a través de un cómo la conformación de un sentimiento histórico se ejerce, en gran medida, no sólo desde la literatura o los ensayos de ideas e identidad latinoamericanas, sino desde la escritura histórica de, en este caso, la literatura en sí; y cómo, además, dicha escritura va conformándose a través de una distorsión de la realidad ejercida desde la constitución de redes imaginarias e ideológicas que siempre terminan por dibujar al otro, ya sea desde imágenes sublimadas o cosificadas, ya sea mediante narrativas de falsa

inclusión, ya sea mediante conclusiones de exterminio, aparentemente resultantes de procesos epistémicos de pensamiento.

Así, el nacionalismo es una constante que acompaña a la historiografía literaria latinoamericana. En un primer momento, éste se va a ejercer desde los lindes de una vertiente romántica, poco después aparecerá otra marxista. Como intento de sintetizar lo heterogéneo y de combatir los embates de la modernidad, en un doble juego, ambas posiciones de ideología modelizan un ideal de realidad, una idea de nación. Rafael Gutiérrez Girardot lleva a cabo un buen recorrido sobre estas dos posibilidades de nacionalización de la realidad.²⁰ Dentro de este complejo sobresale Ricardo Rojas. Éste confecciona la primera de las grandes historias literarias, cuya única cuestión modesta, dice Gutiérrez Girardot, es su título: *La literatura argentina*; no así el subtítulo que engloba a los 5 tomos: “Ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en la Plata” (cfr. Gutiérrez Girardot, 1984: 81). Como puede observarse, Rojas establece, abiertamente, la relación entre literatura y cultura; además selecciona el término “evolución”, lo cual ya deja entrever a qué idea de cultura se está refiriendo. Ahora bien, Rojas comprende muy bien esa noción que hasta aquí se ha venido sosteniendo: en la escritura de la historia de la literatura está también la clave para describir/construir la realidad, por ello apunta que su historia es un “«sistema crítico para estudiar la literatura argentina como una función de la sociedad argentina»”; y también argumenta que la literatura nacional es el fruto de “inteligencias individuales”, pero resultado de la “conciencia colectiva de un pueblo” y cuyos “órganos históricos son el territorio, la raza, el idioma, la tradición”. Esto le permitía argumentar que “«la tónica resultante de esos cuatro elementos se traduce en un modo de comprender, de sentir y de practicar la vida, o sea en el alma de la nación, cuyo documento es su literatura»” (cfr. Gutiérrez Girardot, 1986: 81). Gutiérrez Girardot muestra cómo la teoría que está justamente detrás de las tesis de Rojas es la de Menéndez y Pelayo; sobre todo en una cuestión: lo que el español configuró como un “estilo” determinado —“el ingenio español”, resultado de la “unidad ibérica”—. En

²⁰ Para una comprensión más profunda de estos dos modos de historiografía nacionalista, véase el texto de Gutiérrez Girardot, “Revisión de la historiografía literaria latinoamericana” (1986).

este sentido, ya se verá, sobre todo en la severa lectura que Julio Ramos hace sobre Martí, cómo el estilo se convierte en la principal vehículo para conciliar a la literatura, la vida moderna y a la modernidad en sí, con todo y sus efectos. Pero también el estilo se convierte en un tipo particular de poder, ya que, desde éste, se podrá conjugar una realidad determinada. Y el estilo, como se verá, penetra toda la discursividad, aunque de maneras distintas. Mientras que en el texto literario se manifestará supeditado a la tematización de las contradicciones de la fragmentación, la heterogenidad y el choque entre realidades —aunque modeladas— (sobresale el caso de Esteban Echeverría, en Argentina), es quizá en un todavía inestable universo del mundo de las ideas latinoamericanas en el que la metáfora, la metonimia, el silogismo —una particular retórica, una *discursividad*— conforman una maquinaria que se va a encargar de modelizar la realidad, de ordenarla, de orquestar su subjetividad. Para la configuración de esta sospecha, se puede recurrir, nuevamente, a la labor de reconducción del término “discurso” —en relación con la experiencia literaria—. Para él, este término ha de ser utilizado de manera próxima a la de Michel Foucault en el *El orden del discurso* (1970), por ejemplo, y cuya aproximación inicial puede ser ya tomada como un “clásico” de la sospecha posestructural:

[...] supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad (Foucault, 1999: 14).

Ahora bien, más adelante se retomarán algunos de los principios que controlan el orden del discurso, según Foucault en su célebre lección inaugural del Collège de France. Por ahora, basta con pensar en esa discursividad como “[...] cosa pronunciada o escrita, sancionada institucionalmente” (Asensi, en prensa). Y quizá habría que agregar que dicha “sanción” se ejerce no sólo desde los Estados y sus aparatos ideológicos, sino, en este caso, desde aquello que Gramsci nombró como “hegemonía” —término cuyo sentido se ha problematizado a grado tal que quizá ha venido perdiendo su alcance y posibilidad—. Como es bien sabido, éste quiso establecer las condiciones históricas concretas de la dominación, aunque yendo más allá de los límites de interpretación establecidos por la economía y la política; se trataba de introducir a la cultura dentro del complejo de la dominación (Aguirre, 2009: 130). A

grandes rasgos, su noción de hegemonía se resume en una idea de dominación en la cual permanecen la coerción y la violencia —no sólo física, por supuesto, sino epistemológica— y además conviven con formas de aceptación del poder y la dominación más o menos voluntarias y aceptadas por los dominados. Y esta acción es “mediada” por las formas culturales de interacción entre unos y otros (Aguirre, 2009: 130); esto en un primer momento, sin embargo, es Raymond Williams quien complica su definición y aquí ayuda a que sea concebido con mucha mayor certeza el poder hegemónico que adquieren las enunciaciones híbridas de sujetos letrados — *profesionales* en la construcción de identidades y universos de ideas—. Williams hace notar cómo la noción de hegemonía incluye no sólo a las cuestiones puras de carácter político, sino que “«incluye, como uno de sus elementos centrales, una manera particular de ver el mundo y la naturaleza de las relaciones humanas»” (cfr. Aguirre, 2009: 130). Y esto hace referencia a esa sospecha de Gramsci de que los valores e ideales de las élites se convierten en el “sentido común” por el que ha de guiarse la realidad social; pero lo importante es ver que dicho sentido común no es algo fijado como tradición —aunque así quiera parecer—, es cambiante, influenciado, maleable; y tampoco proviene de los sectores conservadores —como también habría querido hacerse pensar—, sino que se ejerce heterárquicamente —como el poder según Foucault— y desde un *estira y afloja* de las distintas posiciones de esa ideología que ya ha sido descrita. Y esta particular construcción donde acontece, durante el siglo XIX y el cambio al XX, es en gran parte en los escritos de sujetos como Bello, Lastarria o Sarmiento y —ya como expresión destacada del fenómeno— en cierto Martí. Y la escritura de la historia en general y de la literatura como constructo destacado de esa historia son una buena radiografía de esta dimensión hegemónica del profesional de las ideas, las letras y la retórica. Curioso sujeto éste.

Ahora bien, es quizá importante agregar, como lo hace Asensi, la capacidad performativa del discurso y el hecho de que éste —que a veces será abordado desde la idea de literariedad, otras como texto científico, unas más como enunciación de ideas identitarias o de unidad, y en el caso de Martí y otros sujetos destacados como “estilo”— ha de ser percibido, como propuso Foucault, a partir de prácticas concretas

discursivas (cfr. Asensi, en prensa). Esto le otorga, además, un “sentido histórico” al estudio de la literatura y el arte como instituciones basadas en convenciones sociales (Asensi, en prensa) y, se puede agregar, subjetivas. Y esto es lo que permite pensar que una práctica discursiva específica —sea ficcional, filosófica, descriptiva o histórica— modeliza la realidad, ahí donde lo que se cuestiona es un posible *diálogo* entre una enunciación y sus receptores —posibilidad que presupone que el mundo está conformado por entes equilibrados en cuanto a su condición social, intelectual, económica, geográfica —su situación en relación a la metrópoli, por ejemplo—; se cuestiona el sentido de “comunicación” cuando dichos textos quieren definirse como “sistemas de comunicación” (Asensi, en prensa), ya que,

[s]in embargo, no se trata de comunicar, sino de imponer una consigna y de lograr que los individuos participen de ella mediante sus acciones y sus discursos. El cine, la televisión, las páginas web, los periódicos, las revistas, la radio, la ópera, las diferentes formas de publicidad, las exposiciones de los museos y las diferentes instituciones, los libros de texto escolares y los discursos de los maestros [...] los ensayos, el teatro, la música y, por supuesto, lo que llamamos “literatura” y “arte” [...] son medios a través de los cuales se cumple la acción modeladora de los aparatos heterogéneos y plurales del Estado, o del Imperio (Asensi, en prensa).

Y de la hegemonía. ¿Y todo esto no es aún más incidente en un texto que proviene de la escritura de un sujeto que se erige como conciencia capaz de ordenar la realidad, en un momento en el que hay que construir a las naciones y delimitar las posibilidades de sus sujetos?

En este sentido, parece más que claro el papel que determinadas enunciaciones llevan a cabo en el proceso de construcción de nociones como “conciencia nacional”; preocupación primordial de Rojas y otros tantos historiógrafos que desearon ver en el ordenamiento, selección y canonización de los textos literarios la oportunidad para construir una realidad que legalizara las posiciones de las élites y justificara —en el caso de Argentina y Uruguay— su particular relación con la otredad indígena. Ahora bien, lo importante en este tipo de acciones —quizá ya transparentes en un hoy— es, por un lado, la dimensionalización de sus orquestaciones en una corriente más amplia, continuada y reinventada de violencia epistémica hacia el fantasma de la historiografía, por una parte. Y por otra, su deslizamiento hacia efectos de

representación positiva, ya hacia el siglo XX. Pero también las formas bajo las cuales quisieron solucionar las múltiples contradicciones a todo proyecto homogeneizante.

Y una de estas contradicciones —de hecho es una *de base*—, está en la lengua. Rojas —quizá el más influyente historiógrafo de su momento— traslada la noción historizante de Menéndez y Pelayo, aunque con un fallo: si gran parte del alma de la “conciencia nacional” estaba en la lengua, ¿qué pasaba en territorios en los que el idioma había sido “transplantado” (término que él utiliza) desde Europa? (Gutiérrez Girardot, 1984: 81-83). La respuesta es la emancipación, en la sublimación del acto de independencia radica uno de los estratagemas más profundos de la élite criolla: la apropiación de la lengua nacional y el establecimiento de sus propios referentes —nacionales—, capaces de amparar un estilo, un giro, un modo de *ser y hablar*, más allá de los modelos españoles. Esto, bien se sabe, también genera una larguísima dicotomía: ¿debía o no ser España y su literatura el modelo? ¿Habían de aceptarse otras fuerzas colonizantes? ¿Podía ser *la* literatura (nacional, latinoamericana) una y autónoma?

Como ya se había adelantado, es Cornejo Polar quien cuestiona con mayor fuerza ciertas conformaciones que fueron endureciéndose hasta llegar a la segunda mitad del siglo XX como formas incuestionables de identidad. Su participación en un congreso de expertos, en 1982, titulado *Para una historia de la literatura latinoamericana*, se plantea como un verdadero acto de irrupción en la estructura *centrada* del edificio historiográfico latinoamericano —muy bien constituido ya para ese tiempo, sobre todo tras la universalización de la nueva novela y de las obras canonizadas dentro del *boom*—. El crítico peruano, entonces, parte de un par de aclaraciones que ya anuncian un cierto afán subversivo. En primer término, expresa la conveniencia en *debilitar* el carácter causal de la relación entre América Latina y su literatura, también de la necesidad de evitar a toda costa la idea de que la existencia de la primera, como formación histórica suficientemente homogénea y diferenciable —cuestión que ya está poniendo en duda— sea *previa* a la posibilidad de la literatura que *le corresponde* (Cornejo Polar, 1987: 123). En segundo término, “[...] la urgencia

de rechazar la noción de literatura como expresión más o menos aleatoria de la realidad y la consecuente necesidad de situar nuestra literatura *dentro* de la historia social de América Latina, como parte constitutiva de ella” (Cornejo Polar, 1987: 123-124). Curiosas advertencias que ya de inicio proponen un terreno en el que los límites de los conceptos se difuminan, se desdibujan. Para Cornejo Polar éstos son “malentendidos” y el primero viene de la aplicación sistemática del positivismo, de su idea de una literatura continental y de su deslizamiento a categorías como nacional o regional; de su priorización de la unidad, la homogeneidad y la sistematicidad como condiciones de existencia de la nacionalidad y su literatura (Cornejo Polar, 1987: 124). Y en este punto Cornejo Polar apoya la idea central que subyace a la razón de ser del presente capítulo, puesto que para él:

[...] la interpretación de la literatura como expresión de la realidad, impide ver lo que es esencial: que la literatura es también realidad y que actúa como factor de su dinámica histórica, tal como lo prueba el proceso formativo de la nacionalidad argentina [...] que no es previo ni independiente de la producción literaria de sus románticos. De aquí que cualquier reflexión sobre la literatura latinoamericana, o sobre las literaturas regionales y nacionales que la constituyen, tenga que referirse sustancialmente al proceso histórico-social del que forman parte (Cornejo Polar, 1987: 124).

Para el peruano, cualquier intento por salir de la “metafísica de la identidad” — cuestión que hace sospechar sobre la posibilidad de lecturas deconstructivas (como muchos de sus artículos posteriores)— ha de dar por sentado estos aspectos. Para él, entonces, lo importante de una aproximación a la historia de la escritura literaria no radica en la reiterada comprobación de América Latina, sus regiones y sus naciones; ni la discusión acerca de su fragmentación y disgregación como obstáculo constante para la conformación de “verdaderos” sistemas literarios; así como tampoco el examen y diagnóstico de la identidad latinoamericana, ni de su proceso formativo y su expresión por medio del texto literario. Y lo que quiere mostrar es que “[...] la organicidad de una literatura depende más de la crítica que de la propia literatura” (Cornejo Polar, 1987: 124). Y con esto no está negando aspectos más que evidentes, como que los textos literarios dialogan entre sí y que conforman *de algún modo* sistemas de producción que convergen y cuyas invariantes —si se recurre al término de Lotman— son comprobables. Lo que está diciendo es que hay un problema con la crítica. A quien

está dirigiendo su arenga es al “pensamiento crítico”, que visto desde esta perspectiva, *desea* y tiene *interés* en construir *una* literatura: “[...] la reflexión sobre la literatura latinoamericana no puede soslayar el hecho decisivo de que esa misma reflexión está produciendo, de alguna manera, su propio objeto” (Cornejo Polar, 1987: 125). Y con esto está derrumbando uno de los límites centrales de la cuestión acerca de una literatura latinoamericana y su problema: el problema de ésta no está ni en su “desarticulación” ni en su sistema “desmembrado”, está en su pensamiento crítico. Uno que, podría tal vez *verificarse*, es uno, aunque con distintas caras y modos de estar en esa red ideológica que quiere hacer conectar al discurso con la realidad, pero sacrificando al fantasma. Ahora se verá mejor por qué.

Y la clave, el principio de desarticulación de la centralidad historiográfica de la institución literaria, está ahí en lo que es una evidencia, una construcción transparente en su aparente simpleza: “[E]n América Latina, y en cada una de sus regiones y países, se producen varias literaturas” (Cornejo Polar, 1987: 125). Y esta multiplicidad no es producto sólo de la periodización, de la regionalización o de la correlación de ambas. De este modo, lo que primero es posible comprobar es que lo que se conoce como “literatura latinoamericana” en realidad se constituye por literatura escrita en lenguas europeas, condición que tampoco es del todo reveladora, ya que, como se verá sobre todo a partir del trabajo de Martin Lienhard —o a partir de procesos de subversión de los cánones— hay formas de literatura en castellano que poseen una serie de variados aspectos que se sitúan en un más allá de los modelos europeos y las normas estéticas derivadas de Occidente (Cornejo Polar, 1987: 125) —segunda condición que a Cornejo Polar le permite desmontar la categoría continental—.

Y en este momento de su recorrido a contrapelo aparece ya una de las variantes del problema central de dicha categoría: las literaturas prehispánicas. El teórico peruano hace ver cómo en *algunas* de las clasificaciones la serie histórica comienza con un período de ese tiempo precolombino, pero su tratamiento suele tener algo de arqueológico, como si esas literaturas estuvieran clausuradas desde la Conquista; y cuando se les reactiva se suele hacer desde modos que las revelan como

formas folklóricas. Incluso ya bien entrado el siglo XX, la historiografía dominante —y en un tiempo en el que ya no se quiso negar que la posibilidad de inicio histórico de la literatura latinoamericana estaría sin duda en Mesoamérica o en las antiguas culturas andinas— se encargaría de reconstruir un relato desde el cual se atenuara la violencia colonial y el resultado fuera una fábula de intercambios literarios y aportaciones otorgadas por culturas ancestrales y de indudable valor, aunque, eso sí, sin escritura. En este sentido, destaca un texto de George R. Coulthard, publicado en uno de los compendios sobre literatura latinoamericana más influyentes y serios (*América Latina en su literatura*, 1972). Para este autor, para contrarrestar el evidente desequilibrio de su aceptación de la dicotomía entre *civilización y barbarie* —así está orientado su texto—, parece bastar el uso de adjetivos y apreciaciones que dejan ver lo hermoso y llamativo de una cultura sin escritura, la que el afortunado trabajo de religiosos, con sus históricos esfuerzos, pudo rescatar, traer a la historia. Y esta maravilla del encuentro intercultural, del sincretismo, se pudo llevar a cabo a partir de un método muy sencillo y desproblematizado; al parecer bastó con “[...] enseñar el alfabeto latino a intelectuales indígenas y dejarlos escribir en su propio idioma lo que sabían de su historia y su cultura” (Coulthard, 1972: 53). Ya veremos qué dice a todo esto una aproximación como la de Martin Lienhard.

Algo similar sucedería con literaturas en lenguas americanas. Y también el caso de las literaturas populares (Cornejo Polar, 1987: 125) habría venido representando un problema; aunque muchas veces la literatura latinoamericana se haya servido de aspectos propios de expresiones culturales populares o, con cierto afán hegemónico, se haya apropiado de modos literarios que en su origen funcionaron en otras capas de la representación y la comunicación. Pero como bien apunta este crítico —y quizá en su versión menos violenta—, lo que buscó la marginación de otras formas de literatura fue el poder construir un corpus con apariencia de homogeneidad, que de otra manera habría resultado sumamente complicado —si no es que imposible—. Pero como en todo acto, que es en parte acción hegemónica y en parte orquestación de fabulaciones e interpretaciones de la realidad para la constitución de una visión del mundo centrada en las élites, lo que subyace a la periodización y recortes de la literatura

latinoamericana es un contenido ideológico, lo que conlleva un coste muy alto: “[P]or resolver un asunto metodológico se termina por cambiar al objeto mismo de la reflexión” (Cornejo Polar, 1987: 125-126). ¿Pero es ésta sólo una cuestión de metodología? Al ser en verdad ideológica, ¿no conlleva una serie de principios, que al ser mediante los cuales *ciertos* hombres descifran el sentido de “su mundo” —a la par que hacen que experimenten *su* situación objetiva como experiencia subjetiva—, los hacen tomar conciencia sobre *quiénes son*, pero desde formas de realidad que en verdad no les pertenecen y no reflejan con transparencia su situación?²¹ De ser así, eso que en la historia —y su escritura— se ha venido llamando “literatura latinoamericana” en realidad no sólo sería incapaz de representar —y re-presentar, en su doble acepción problematizada por Marx en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (1851-1852)— a los fantasmas de la historiografía —al Otro indígena; al mestizo en más de un corte histórico; a las mujeres—, sino, incluso, a ese “discurso monológico” (Cornejo Polar, 1994: 219), y el sujeto *fuerte* que lo solventa.

Pero en la desestabilización de categorías llevada a cabo por Cornejo Polar hay quizá todavía un límite; lo que se puede discutir es la representatividad de la literatura culta, lo que es: “[S]u capacidad para representar a la totalidad social”. Es decir, a quien se deja fuera es a las literaturas marginadas y a sus sujetos, a pesar de intentos —que se dimensionarán en profundidad en siguientes apartados— como los de la literatura gauchesca, la indigenista o el llamado negrismo.²² Éstos, es cierto, llevaron a la literatura culta algunas cuestiones de las *clases oprimidas*, por llamarlas aquí, como Cornejo Polar, de un modo que permite identificarlas, aunque aún no se profundice en toda su radical problemática; una que incluso destrona la noción de clase como *estructura centrada*, para decirlo en términos derrideanos, implantada por una

²¹ Aquí se está haciendo referencia a una más o menos reconocida definición de Stuart Hall (1984) en cuanto a la ideología: “Sus prácticas no pueden realizar inmediatamente sus metas e intenciones. Por tanto, los términos mediante los que los hombres «descifran el sentido» de su mundo experimentan su situación objetiva como experiencia subjetiva y «toman conciencia» de lo que son, no les pertenecen a ellos y, en consecuencia, no reflejarán con transparencia su situación”.

²² Pero como bien dijo Mariátegui y Cornejo Polar lo recuerda, “[...] una cosa es la literatura indigenista y otra, completamente distinta, la literatura indígena” (Cornejo Polar, 1984: 126).

historiografía de corte marxista que habría condenado, a pesar de su compromiso con los *desfavorecidos*, a suprimir y *no poder ver* a aquellos sujetos situados en un más allá de la división internacional del trabajo y del sistema de clase basado en la producción económica y el oficio. Ahora bien, pero el conflicto es más hondo, ya que “[...] si en Europa la revolución burguesa y la expansión del capitalismo produjeron sociedades más o menos homogéneas y articuladas, en América Latina la debilidad y la falta de autonomía de esa clase y la persistencia de modos de producción precapitalistas determinaron una aguda desintegración social”. Y a esto se suma aquello de que la racionalidad burguesa no haya penetrado a la totalidad social (Cornejo Polar, 1987: 126) —y mucho menos a la mayoría— y el hecho de que la escritura haya sido, hasta bastante hace poco, una cuestión minoritaria, elitista y de dominio. El analfabetismo, entonces, debilita y cuestiona toda posibilidad de institucionalidad literaria —y de su historia como aval de una conciencia cultural coherente, compleja y unificada—. Y ahí donde los relatos del mestizaje y el sincretismo han querido ver un intercambio, aunque injusto, pero *productivo* —en la Colonia—; y a la literatura como una institución educativa, didáctica y conformadora de una cultura unitaria, fuerte y gloriosa en su dimensión histórica total —en las historias nacionales—, lo que la confrontación de un mundo de escritura, frente a otro ritual y oral, en realidad muestra es no sólo la confrontación de dos procesos de racionalización no siempre compatibles, sino el uso reiterado de la escritura como medio de colonialidad, dominio y control. Ya sea en la separación que desclasa y divide ciudadanos de no-ciudadanos, a partir del analfabetismo —metarrelato político de la experiencia moderna latinoamericana que ha justificado agendas políticas y discursos sociales durante más de dos siglos— o a partir del uso de la escritura como mecanismo de nacionalización, muchas veces a partir de los textos canónicos de *una* literatura mexicana, peruana, ecuatoriana, etc. Aunque en resumen, lo que Cornejo Polar quiere venir a decir aquí es que ningún sistema puede ser representativo de América Latina, ni cubrir, por sí sólo, “[...] el vasto y heteróclito campo de las literaturas latinoamericanas” (Cornejo Polar, 1987: 126). Y esto es algo que sigue sin quedar del todo claro en las narrativas nacionales y patrias y, como ha podido apreciarse, se le pueden exigir cuentas a la escritura de la historia y a la escritura de la historia de su literatura en cuanto a su

complicidad con este proceso de estatismo: aquellos acontecimientos propios de la homogeneización habrían sido incluidos sistemáticamente dentro de las historias nacionales, mientras que aquellos que denotaran las fracturas habrían sido obviados, minimizados o reescritos, aunque, por otra parte, ¿de qué otra manera se puede construir una nación?

Ahora bien, cuando se profundice —un poco más adelante en el presente trabajo— en lo que puede denominarse como *sistemas alternativos latinoamericanos*, espacio que, a grandes rasgos, engloba proyectos, categorías y modos de leer la literatura, la cultura y la historia descentrados, subversivos y problematizadores de los grandes relatos de la modernidad en América Latina —emancipación, independencia, progreso, desarrollo—, por una parte. O metarrelatos más específicos —relacionados con los procesos de interpretación, subjetivización, representación y fabulación—, por otra, se podrá comprender mejor hacia dónde se dirige el trabajo de desestabilización de categorías literarias históricas que lleva a cabo Cornejo Polar. De hecho, más allá de la (im)posibilidad de una literatura latinoamericana, el verdadero trabajo destructivo ha de centrarse en nociones como “literatura nacional” o “literatura regional” —con todos los nombres que esta forma de centralidad de inspiración metafísica habría venido recibiendo —en la dirección que aquí se quiere adoptar— en los casos de México y Perú. Y aquí se está haciendo referencia a una de las implantaciones más profundas de ese logocentrismo subyacente a la escritura Occidental y su tendencia a dar nombres —dice Derrida, de “manera regulada” (Derrida, 1989: 385)—, mediante metáforas y metonimias, a esas formas centradas en estructuras. En este caso: literatura indigenista, de la tierra, de la Revolución; pero también: literatura de la Pampa, de la Patagonia, de los Andes, de la frontera.

Este último aspecto, quizá, lo que muestra es un efecto de pluralidad. Y en un primer momento, podría parecer que el reconocimiento de *muchas* literaturas, con sus particularidades regionales, dialectales, costumbristas, estilísticas, genéricas, etc., solucionaría “[e]l peso empírico de [ése] plural y desenmascara[ría] el contenido ideológico de las imágenes que siendo parciales y discriminadoras se ofrecen como

portadoras del carácter unitario que permite el uso del singular” (Cornejo Polar, 1984: 127). Del mismo modo, podría pensarse que permitiría la reivindicación de literaturas subordinadas, ubicadas ahora dentro de un “espacio neutro” y desproblematizado que, se supone, acogería a todos los sujetos y sus sistemas de representación y fabulación del mundo, en términos iguales. Pero es la historia en sí —la *experiencia histórica* misma— la que cancela la posibilidad de la pluralidad. Y es que ésta es posible gracias a “la razón de la historia”. En la historia misma está la clave para imposibilitar cualquier categoría que niegue la de unidad y supere la de pluralidad, ya que, y a grandes rasgos: “[L]os más diversos grupos étnico-sociales que producen literatura en América Latina están inmersos dentro de un solo curso histórico, lo que implica que sus sistemas literarios tanto responden a los requerimientos de ese proceso, cuanto, a su manera, lo constituyen” (Cornejo Polar, 1984: 127). Esto, claro, desde la óptica de ese mismo curso histórico —de su escritura, sea a partir de eventos de una narración nacional o mediante la escritura de su historia literaria—. Sin embargo, cada uno de dichos grupos experimenta el curso histórico de manera distinta y muchas veces opuesta; y aquí introduce el teórico peruano una de sus nociones clave: “[...] la pertenencia a esa misma historia insta una red articuladora cuya naturaleza —basada en una aguda disparidad— es la contradicción”. Lo cual, piensa Cornejo Polar con cierta ironía, no debería sorprender, ya que, después de todo, una sociedad está hecha de la contradicción de sus clases (Cornejo Polar, 1984: 127). Y esto le permite conformar una categoría base para su sistema de descentramiento de la historiografía literaria, la de *totalidad contradictoria*. Basándose en la experiencia literaria de la Conquista, donde un único sistema habría sido privilegiado —el de la literatura española—, pero, donde, sin embargo, se habrían querido añadir elementos de formas culturales y *literarias* provenientes de lenguas nativas —como cierta manera de reivindicación social y estética y, muy poco después, de identidad e individualidad, todo esto habría procurado un cierto relato desde el cual se propone una imagen doble de la literatura de este período; desde ésta, parecería que la experiencia literaria de la Conquista se constituye por la yuxtaposición de los dos sistemas, pero para Cornejo Polar lo que hay que hacer —ahí y en toda la historia de las literaturas

latinoamericanas— es privilegiar el examen de sus contradicciones. De este modo, la *totalidad contradictoria*:

[p]roviene básicamente de la historización de la pluralidad, esto es, de la inmersión de las varias literaturas que se producen en América Latina dentro del proceso histórico de nuestra sociedad y el examen de los conflictos concretos que las separan y unen como factores de una totalidad concreta e histórica. Paradójicamente es la índole contradictoria del vínculo la mejor garantía de la solidez de la estructura resultante: a fin de cuentas sólo la contradicción otorga necesidad a la acción y existencia a los términos que la componen (Cornejo Polar, 1987: 127-128).

Esta construcción permite a Cornejo Polar trabajar, aunque “con reservas”, con un *algo* llamado “literatura latinoamericana”. Aunque quizá lo fundamental que esta irrupción revela es la aparición de *lo indígena* —genérico terrible que aquí sólo ha de funcionar en una función descriptiva y aglutinadora— como límite constante de la representación y como ese espectro constante de la historiografía, de esa “pulsión quimerista” que es siempre problemática al querer reducir lo Otro a lo mismo (Rabinovich, 2009: 43), incluso cuando *desea* no hacerlo.

La literatura como espacio de conflicto y sublimación del fantasma

Hasta aquí se ha podido apreciar cómo, en gran medida, el problema de la historia, la literatura y su escritura es un problema de alteridad. El encuentro de Occidente con el continente americano —lo que Todorov ha llamado “el descubrimiento más asombroso de *nuestra* historia” (Todorov, 1987: 6; las cursivas son mías)— no sólo inaugura la autoconciencia de la historia moderna, sino que sitúa en el centro de la representación a la radical otredad y da inicio al conflicto intersubjetivo que va a subyacer a toda la experiencia literaria latinoamericana —su espectro es la subjetividad—. De ahí que desde los *primeros* textos de dicha literatura —las crónicas y cartas de Colón— éste sea el tema central; el objeto del quehacer literario. Y si ya en la filosofía posterior a Descartes y su particular sujeto el campo en el que los sujetos se enfrentan y la cuestión del prójimo en su alteridad se revelan como imperativos (Rabinovich, 2009: 43), en una literatura de construcción de la realidad nacional —la del XIX—, y de orquestación de sus sujetos, dichos imperativos tendrían que ser

incluso más potentes —aunque esto no quiera significar también “transparentes”, por lo menos no siempre—. Y en este sentido, ¿a quién —o quiénes— remite, como el *otro*, dicha literatura? ¿Quiénes se erigen como iconos de la “vulnerabilidad” y de la “falta”?²³ ¿Y de qué manera se solucionan los conflictos y las contradicciones que emanan de la reproducción constante de *un solo punto de vista*, que es el de las élites de la escritura literaria?

Tras el recorrido que aquí se ha realizado por la escritura de la historia y la escritura de la historia de la literatura, y tras la oportunidad que otorga la lectura del irruptivo texto de Cornejo Polar, en cuanto a que permite decir, sin demasiados miramientos, que la literatura latinoamericana es una que *quiere ser una* y occidental, bien podemos decir que cierta obsesión por el otro se habría trasplantado en la base fabuladora y tematizadora de la realidad, reconfigurada desde el discurso literario; esa pregunta constante que Todorov sintetiza en la frase: “¿[P]or qué el otro es Otro y no más bien un Yo?” (cfr. Rabinovich, 2009: 44). Quizá la cuestión de una aproximación a cierta literatura de construcción nacional —“ficciones fundacionales”, las ha llamado Doris Sommer— sería el descubrir de qué manera el “Otro ha ocultado al otro”. Esta inquietante frase se toma prestada de la subversiva propuesta de Roger Bartra —*El salvaje en el espejo* (1992)— de buscar al salvaje en Occidente y no en América: la Europa salvaje se habría ocultado por completo en el fantasma americano. Ahora, como intentará esbozarse en un rápido repaso por algunos hitos de este tiempo de la escritura literaria en América Latina, es probable que este principio de ocultamiento haya penetrado la escritura del letrado hispanoamericano, así como penetraron la metafísica, el logocentrismo, la subjetividad y la conciencia burguesa occidentales. Y esto no sólo en el momento del “descubrimiento”, sino, más bien, en el inicio de la mundialización y en la inevitabilidad de la Ilustración como concepto clave para entender la historiografía decimonónica y su literatura. Y todo esto para comprender los mecanismos de sublimación del fantasma. Éste sería el destino posible de una

²³ Aquí se están tomando las variables bajo las cuales Emmanuel Lévinas insiste en el otro como constitutivo del sujeto en su *Totalidad e infinito* (1961). Rabinovich recuerda cómo Lévinas “... remite al otro bajo las cuatro figuras bíblicas del pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero; iconos de *vulnerabilidad* y de la *falta*” (Rabinovich, 2009: 43; las cursivas son mías).

pulsión, el desvío hacia el fin principal: la nación. Finalmente, la ilusión por una identidad —cercada por la “experiencia interior” en su afán de definir al Yo (Rabinovich, 2009: 46)— es la invariante principal en textos como *El matadero* (1838-40) de Esteban Echeverría, *Facundo o Civilización y barbarie* (1845) de Sarmiento y el *Martín Fierro* (1872) de José Hernández.

Ahora bien, cuando se ha dicho que la racionalidad burguesa penetra en la conciencia de las élites criollas de América Latina, ¿a qué se está haciendo referencia? Para llegar a este punto quizá hay que llevar a cabo un rápido repaso por la implantación de dos modos de leerse la experiencia literaria decimonónica. En primer término el Romanticismo —y su contraparte “realista”—. En segundo lugar, un género que muestra una enorme capacidad de adaptación no sólo a los diferentes momentos estilísticos y a los estados de ánimo de la experiencia occidental *trasplantada* a las jóvenes naciones, sino a la historia patriótica en sí: la novela romántica. El primer modo —bien atado a ese sentido histórico que desea periodizar la realidad para así estar en la universalidad— tiene en Argentina una particular impulsión en poemas como *Elvira o la novia de Plata* de Esteban Echeverría; de ahí surgiría —según la historiografía nacional— la Generación del 37 y las andanzas cosmopolitas del Salón Literario. En resumen, para la escritura de la historia literaria argentina, el Romanticismo concilió el hispanismo y la cuestión gaucha —por ello es fundacional— y, con una comprobada reciprocidad histórica con Uruguay, incorporó el paisaje rioplatense y con éste su problemática social. Otro estamento incuestionable de este y otros Romanticismos: su carácter nacional y su *uso* del costumbrismo, cuya función, dijo Larra desde la óptica española, sería la de “«lograr que los diferentes estratos de la sociedad se comprendieran mutuamente»” (cfr. Sommer, 2004: 31). Ni qué decir, en cuanto a esta tarea específica del retrato de costumbres, que dicha comprensión es — como bien lo dice Larra— una propia de un sistema de clases, aunque la cuestión sería determinar cuál podría ser éste en las sociedades criollas y mestizas postemancipación. En cuanto a lo nacional, el relato acerca del Romanticismo lo presenta como una fuerte herramienta de consolidación de naciones; como un modo de estar dentro de los lindes de la identidad nacional, al mismo tiempo que, por

suerte, se participaba de las corrientes universales. Así, estilo, trama, tipología de personajes y el color local se unen para reflejar y modelizar la realidad; en cuanto a esto, más allá de la coherencia, la claridad y el valor de esas novelas, no podían bien imaginar autores como Echeverría, José Hernández, José Mármol o Domingo F. Sarmiento qué tanto se encontraban ya dentro de los mecanismos del texto literario moderno y el papel del discurso en la construcción de la realidad.

Así, lo que se ha dado en llamar literatura romántica latinoamericana lo es por la presencia de un cierto americanismo, aunque ejercido siempre desde un “yo”, ahora nacional, capaz de reflejar las realidades geográficas, históricas y las variantes culturales; algunos modos de lo popular, mediados, eso sí, por un conservadurismo social, los que contrarrestaron el mundo aristocrático; la marcada presencia de ese “yo” de un autor, que en algún punto tras las independencias, se proclama como civilizador —acaso como reproducción de Alberdi—; el convencimiento de que el ejercicio de la escritura —forma privilegiada del arte— se llevaba a cabo desde la libertad, una que rompe con las reglas y las normas de los modelos barrocos y neoclásicos del período colonial y que crea esa imagen según la cual el escritor se guía por la originalidad, la inspiración y el ritmo del sentimiento. Y, claro está, las formas distintas del amor y de la naturaleza. Sentido y finalidad de una escritura casi transparente en su afán local, propio, aunque moderno.

Ni que decir que todos estos tópicos generados por la historiografía para la clasificación son fácilmente rastreables, además, en las naciones latinoamericanas afianzan muy bien en la figura emergente del escritor nacional. Ahora, aquí resulta imposible llevar a cabo un recorrido pormenorizado por toda una serie de autores que en distintos puntos de Latinoamérica —sobre todo Argentina, Uruguay, Colombia, Venezuela, Cuba o México— reproducen un metarrelato propio de la episteme moderna vigente en el continente. Por ello, se hará referencia a casos paradigmáticos (Echeverría, Hernández). Y luego se llevará a cabo cierta problematización del detallado trabajo de Doris Sommer en su célebre *Ficciones fundacionales* (1993), en cuanto al límite de la representación del fantasma de la historiografía, pero también

del acto de sublimación de determinados sujetos de la “diferencia”, aquéllos que no estaban en las posiciones de poder, por supuesto.

José Esteban Antonio Echeverría Espinosa (1805-1851) es un sujeto letrado fundacional latinoamericano en toda regla. Es, además, un sujeto en el que convergen lo colonial, la emancipación, lo occidental, lo francés, lo local, etc. Es un sujeto romántico, entonces. Y es criollo (padre vasco y madre porteña). Su biografía, plagada de *aventuras* propias para la forja del escritor de su tiempo —descensos a la vida de las clases populares, oficios varios y dinámicos, viaje a Europa y estancia en Francia—, bien se corresponde con la tipología de un ilustrado —acaso sin tomárselo como una investidura— que ejerce como civilizador. En París lee a Shakespeare y a Byron y se enfrenta al romanticismo alemán que penetra en el mundo francés: Goethe, Schiller. Entra en contacto y se entusiasma con el socialismo utópico de Saint-Simon. Se suman lecturas de Lerminier, Leroux, Lamennais y las controvertidas ideas civilizatorias de Fourier. Este período de ávidas lecturas tendría su proyección en la Generación del 37. El mismo Echeverría introduciría algunas de estas lecturas en el Río de la Plata. Y este recorrido por el mundo de las ideas lo que muestra es el rico entramado moderno al que los intelectuales de América Latina pudieron tener acceso. Era uno que auguraba cambios, transformaciones y aún concebía un futuro en el que el progreso sería reconducido y el desarrollo alcanzaría a *todos*.

Ahora bien, como sucedió con otros tantos intelectuales del momento de la emancipación, la juvenil idealización y su universo de ideas transformadoras poco tenían que ver con la realidad más allá de los salones literarios y los cafés ciudadanos, de ahí el salto del escritor burgués concienciado al activista político. Echeverría publica aquel *Dogma socialista* y se enfrenta al gobierno federal de Juan Manuel de Rosas, quien provendría de una conciencia popular —salvaje, entonces—. Luego experimenta el exilio y tematiza el gobierno conservador, provinciano, popular y autoritario de Rosas en *El matadero*.

Y quizá lo que es difícil comprender es cómo la racionalidad burguesa habría penetrado ciertas conciencias, como bien ha expresado Cornejo Polar, pero hacia la construcción de un yo ilustrado, romántico, que habría tenido que lidiar con la subjetividad y las ideologías. Y el espacio de la discursividad en el que dichas problemáticas cuestiones podían solucionarse, bajo los selectos modos del decir literario, era el de la ficción o la voz poética —aún no del todo separadas en la historia—. No se trataba solamente de que una nación tuviera una literatura propia, bien anclada en un pasado y con vistas a la construcción de un futuro, sino de que ésta diera cuenta de principios de organización —territorial, política, histórica— e hiciera ver quién era quién y por qué, en todo caso, merecía una posición destacada en la realidad. En este sentido, como se ha dicho, Echeverría reúne todos los poderes, y aunque sea desde la pasión literaria, el activismo y la buena conciencia de “hacer patria”, lo que hace es actuar como un selecto orquestador de las contradicciones de una sociedad emancipada que estaba urgida por ordenar los modos del poder y la dominación. Y estos aspectos bien se reflejan, por ejemplo, en el poema *La cautiva* (1837). Ahí no sólo aparecen las constantes de un modo de hacer literatura *en la época*, sino el papel de los sujetos y su relación con un nuevo marco geopolítico postemancipación. Los subtítulos de este largo poema dividido en nueve momentos relacionan geografía con subjetividades. El indio es el enemigo feroz, Brian, el soldado, héroe dramático y su mujer, María, cautiva por los indios, son esos modos de conciencia superior que, sin embargo, sucumben a los poderes de la Pampa. Pero *hablan* como seres americanos y ejercen una identidad que ya quiere ser clara; y el mensaje es bien recibido por quienes han de hacerlo: los argentinos con capacidad de lectura.

El caso de *El matadero*, ampliamente estudiado desde su carácter aleccionador, sintomático y modelizante, emite ya con claridad una serie de ideas base, con capacidad de reproducción y diseminación. Como la necesidad de abandonar lo hispánico —única manera para conseguir la tan ansiada identidad—; la abierta propuesta de entrelazar historia y ficción: lo narrado posee autoridad de hecho histórico, pero también la capacidad del texto como espacio en el que los males se

fabulan y así ejercen como elementos de denuncia —más que de crítica— de la convulsa realidad. De este modo, el conflicto profundo de clase y raza que subyace al *evento real* de la trama, se muestra en su carácter aleccionador. Leonor Fleming hace notar cómo el joven unitario —representante de la urbanidad y civilización— es maltratado y asesinado por la “chusma” federal con todo y su brutalidad rural, ésa que invade la metrópoli y amenaza el verdadero desarrollo. El civilizado muere a manos de la barbarie —y el pueblo observa desde la estupidez y la ignorancia—. La contraposición es clara: entre élite cultivada y arrabal miserable, violento (Fleming, 1986). Y hay suficientes coincidencias con *Facundo o Civilización y barbarie*; hay ya un armazón mental, interrelacionado, que una clase específica quiere proponer como realidad. Y más allá de un esquema alegórico que resulta bastante transparente —cada quien está en una posición dentro de la dicotomía colonial más poderosa: cultura/naturaleza—, Fleming destaca una contradicción importante: hay ocasiones en la textualidad en las que se deja entrever admiración y destreza por el coraje del mundo bárbaro, lo cual atenúa el maniqueísmo y la cuestión es, entonces, el reivindicar ciertas capacidades del gaucho, quien ha sido corrompido. No puede haber nación sin sangre gloriosa, aunque ésta se pierda en los oscuros caminos de una *mala ideología*. Y este tipo de contradicción lo que inaugura es un principio: al bárbaro se le puede usar ahí donde la desaparición de lo hispano deja surcos que hay que rellenar con la historia propia (Fleming, 1986).

Pero la tipología propuesta por *El matadero* es, ciertamente, algo más complicada que una contraposición entre civilizados y salvajes, hay dos versiones del argentino y una se superpone a la otra. En un lado, el joven unitario —como sublimación del héroe romántico—, que es el resultado de las pulsiones del autor y sus deseos por ser un intelectual liberal de buenas maneras, pero que, sin embargo, está *revuelto* con la muchedumbre popular; y el gaucho de la Pampa —matrero, diestro, corajudo, implacable y carismático—, que llega a su máxima sublimación en *Martín Fierro*, en el otro extremo. Echeverría se decanta por el joven unitario —pero sin dejar de observar ciertos rasgos heroicos en el gaucho—. Y aquí una posibilidad de lucha de sujetos que llegará hasta “El sur” (1944), de Borges, en el que hay una contraposición

entre una conciencia letrada y una tradición más o menos reificada —salvaje pero respetable—. Y es que quizá, un siglo después, hay contradicciones que no hayan podido resolverse. En un extremo seguiría estando el hombre europeizado, de ciudad —un refinado afrancesamiento que se confunde con los ideales liberales patrióticos—. En el otro, esa presencia del fantasma de la historiografía. Y lo que quizá también inaugura el problemático relato de Echeverría es cierta tentación por la separación, por la delimitación de mundos, ahí donde todo se había confundido. La élite porteña convive con la aspereza de gauchos, negros y porteños. Y Echeverría acomete un desplazamiento: hace ver, al trasladar la trama al ambiente sórdido —al sacar el Romanticismo del palacio—, en dónde está el problema: en los múltiples peligros de la confusión, eso que Noé Jitrik definió como “el conflicto entre un mundo fáctico, de acción, que ejerce una fascinación rechazada y un mundo cultural que se trata de levantar ineficazmente” (Jitrik, 1971: 13). Es importante, en este contexto, la apreciación de Fleming. Para esta autora, Echeverría quiere narrar una realidad ideal en la que lo bueno y lo malo están separados —función esencial del texto literario—, más la heterogeneidad se abre paso y en la discursividad se cuelan los indicios de un mundo contaminado que no se deja marginar. Así, la barbarie muestra su cara local, su parte en la identidad. Y de este modo se crea la tensión entre la idea de un mundo civilizado —ése que quiere imponerse como modo de vida, como realidad nacional— y la fascinación que emana de un mundo monstruoso, que se apresura, y que acaso es también la patria.

Ahora bien, habría que reflexionar acerca de la implicación de esta clase de contradicciones en una suerte de asimilación nacional que a su vez daría un salto a la historiografía, quizá así se mostraría cómo es que la literatura y la historia se construyen a la par, y recíprocamente, como ha mostrado con certeza González-Stephan (1997). Y no hay que olvidar la recepción y la penetración que ciertos textos lograron, ahí estaría la verdadera conformación una red ideológica vigente, funcional, sobre todo en cuanto a su capacidad para generar un cierto diálogo “latinoamericano”. Red que sería a su vez la que habría legalizado la posibilidad de categorías de fuerza tal, ya en el siglo XX, relacionadas con *una* literatura, *una* cultura. En este sentido, es

quizá en el emblemático texto de Sarmiento, escrito hacia 1845, donde se pueda encontrar más claramente la conciliación entre historia, discurso y realidad; la consecución de un proyecto y el primer intento por orquestar a los fantasmas de América Latina. En el capítulo anterior ya se ha esbozado el alcance de la puesta en marcha de una de las más exitosas dicotomías (civilización/barbarie) en la historiografía de América Latina, por ello aquí se le esboza más como una suerte de texto de varias caras, que también desea ser literario y, por ello, también refleja las contradicciones desde ese intersticio que abre lo ficcional.

La dicotomía de Sarmiento funciona, en su rango más amplio, como una adaptación local del principio de dominación metafísico mejor situado en el logocentrismo, incluso en las ciencias sociales modernas.²⁴ Principio que es también la base de la colonialidad. Sin embargo, ¿qué tiene que ordenar este principio en una sociedad emancipada? Nuevamente, es posible establecer una aproximación a un texto fundacional desde un principio de contradicción que no pudo ignorarse. La ficcionalización de Facundo es la construcción de una alegoría, que a su vez ha de funcionar como una epifanía capaz de transformar el presente —Rosas es la reproducción bárbara del caudillo atrasado, salvaje—, sin embargo, vuelve a repetirse cierta fascinación, cierta admiración por las posibilidades del gaucho y su desierto interminable. Pero el mensaje final, eso sí, consiste en acabar con ese mundo. El progreso sólo podrá venir si se termina con los modos y sujetos del atraso. Pero la contradicción (repulsión/fascinación) se repite, se profesionaliza. Y éste es, sin duda, un principio de fabulación e interpretación de la realidad que perfectamente puede conformar un canon, ahí donde, poco a poco, el otro fantasma de la historiografía va desplazándose hacia el centro en un juego curioso: por una parte modernizar significa erradicar lo que se encuentre cercano a la naturaleza salvaje, pero, por otro, esa naturaleza salvaje parece contener el secreto de quiénes podemos ser. Y habrá que apoderarse del otro. Habrá que sublimarlo cambiando la pulsión destructiva por una

²⁴ Derrida lo tenía bastante claro cuando irrumpe en el estructuralismo con cierta deconstrucción en ciernes. En aquello en lo que concentra su atención es en la etnología de Lévi-Strauss, cuyo hilo conductor es la oposición naturaleza-cultura.

catexis de representación que permita fabular ese mundo que, en realidad, les pertenece.

Y de esta cuestión está más cerca *El Gaucho Martín Fierro*. José Hernández se planteó *hacer hablar* a los gauchos, una cuestión también inaugural en la experiencia latinoamericana —y la muestra de que las intenciones poscoloniales surgen ahí donde confluyen la literatura, los nacionalismos y las crisis identitarias—. Mucho se ha discutido ya el carácter fundacional de esta paradigmática obra, la imbricación genérica, el acto fundacional de una noción —mucho más fuerte— de argentinidad, etc. Pero es quizá su inversión de un “despotismo ilustrado”, al incorporar a los hombres del campo, al materializar al fantasma de la historia —aún con el espejismo propio del sistema literario y su problema con la representación—, lo más destacable de un poema narrativo que quiere ser radiografía y quiere ser, además, antesala de formas totales y solucionadoras de la identidad. Ahora bien, la cuestión es determinar qué tipo de inclusión de la otredad lleva a cabo Hernández, qué desplazamiento. Para Ángel Rama (1983a), en una suerte de lectura a contrapelo de la historiografía, el germen de una verdadera autonomía literaria estaría ahí donde determinados movimientos —que bien podrían tomarse como hitos irruptivos de mayor o menor alcance o coherencia epistémica— establecerían una relación con la emergencia de lo popular, lo oral y lo indígena. Sobre esta posibilidad se volverá ampliamente, ya que hay un enorme peligro en corresponder estas tres cuestiones o en meter dentro del mismo saco cualquier movimiento hacia la otredad y sus fenómenos culturales y rituales marginados o suprimidos. Y por ello quizá aquí lo importante sería concentrarse en la reterritorialización epistemológica de los proyectos nacionales: ¿cómo es que los proyectos literarios elitistas, que habían descubierto en el espacio de la ficción las posibilidades de la fabulación, se ven obligados —o tentados— a moverse hacia el universo *ágrafo* de esos espíritus en el más allá de la historia?

La noción de Rama de “ciudad letrada” resultará indispensable para esta otra versión de la historia. Pero en lo que hay que insistir es que es nuevamente en el espacio de lo verbal donde se quieren resolver los más hondos problemas de una

identidad con grietas. Rama lo ve claramente, para poder *dirigirse* a estas culturas —a esos espíritus que poblaban esos vastos territorios (que, sin embargo, les eran propios)—, había que hablarles desde sus formas poéticas y dialectales (Rama), pero no está suficientemente claro que el texto literario quisiera hablarles a *ellos*; el límite de la escritura vuelve a parecer y éste sí es un criterio que polariza a los sujetos. Pero parece que sí, o eso dice la historiografía argentina, el *Martín Fierro* penetró a la provincia y a sus clases; se leyó; se convirtió en emblema nacional; y, ante todo, en narración oral. Y ésta sí que es una labor de re-colonización, ahí donde, aparentemente,

[e]l proyecto de autonomía literaria americana había encontrado uno de sus firmes apoyos al ampliar su base receptora con la incorporación de las colectividades desamparadas que venían siendo golpeadas por el proyecto liberal de transformación de la economía y la sociedad. La literatura ya no era sólo el vehículo de sus élites dirigentes, sino que también acudía a registrar las demandas populares en un momento histórico particularmente infausto para ellas (Rama, 1983a: 75).

Y el descubrimiento de este desplazamiento bien puede funcionar en territorios como el argentino, donde, se sabe, un poco más adelante Sarmiento habría descubierto en el campesino —ya en proceso de sublimación cultural-histórica desde *Martín Fierro*— la fuerza necesaria para expulsar definitivamente de una representación no reificada al peor enemigo de la civilización: el indio. Porque si bien es cierto que en *Vuelta* este no cesa de aparecer, su aparición es siempre interpretada y negativa, Y decisiones clave como ésta —ceder ante el mestizo para suprimir al fantasma indígena— son las que hacen que literatura y devenir perfilen a la historia nacional. Y ni qué decir que el poema de Hernández establece una relación entre el interior y el litoral, sin parangón en la historia y su historiografía, que inicia una mutua fecundación (Rama, 1983b: 75), aunque muy prontamente la supremacía vuelva a ejercerse desde Buenos Aires —urbe que a su vez es el resultado de la incidencia de los discursos modernizantes europeos— (Rama, 1983b: 75).

Pero es que una obra nacional como el poema de Hernández no *hace* cultura nacional por sí sola. En este sentido, ha de adentrarse en las reglas de escritura de la

historia, las que a su vez se adaptan plenamente a la ideología del letrado —incluso superando afanes de inclusión—. Es algo que tiene que ver con el *orden*, el *ordenamiento* y con la *selección* de aquellas contradicciones, jerarquizadas, que son las que deben presentarse como centrales, principales y dominantes. Y también como prioritarias, como más urgentes (Guha, 2002: 30). Y esto, ha de decirse, no parece ser una actitud consciente del todo en Hernández y su intención. Se trataría, más bien, de ese *estatismo* que provendría de otro modelo, trasplantado por la occidentalidad y su metafísica, y que no habría dejado de tener vigencia desde, por lo menos, el Renacimiento (Guha, 1984: 31). Finalmente, el poema de Hernández al “novelarse”, al recurrir a un modo occidental de *narración*, acepta cierta linealidad y cierta coherencia —del discurso— que son las que constituyen un orden específico: ése que dicta lo que hay que incluirse en la historia —en ésta, en la otra, en la más amplia que las comprende— y lo que hay que dejar fuera de ella:

[...] [d]e qué forma el argumento debe desarrollarse coherentemente con su eventual desenlace, y cómo las diversidades de caracteres y acontecimientos deben controlarse de acuerdo con la lógica de la acción principal (Guha, 1984: 31).

La “Vuelta” del *Martín Fierro*, publicada unos años después, dice mucho acerca de la manera en la que el destino de un célebre carácter ha de fundar no sólo una tradición de consumo artístico-cultural, sino una historia con conciencia nacional cuya historiografía traslada la necesidad de una linealidad de progreso, de una cronología, a su base y así la difunde. Y el hecho de que el pueblo pidiera ese segundo texto, habla de cómo el primero se convierte en el “breviario de la sabiduría popular” (Rama, 1983b: 75), que ya no es europeo, ciertamente, es argentino, porque es el “sentir de la mayoría” (Rama, 1983b: 75), aunque uno que deja entrar determinados aspectos, pero sabiendo que ha de sacrificar otros tantos. Y el principio de orden estatista ha de poder adaptarse también, ha de hacerse nacional, mediante la fabulación y tematización de contradicciones que han de hacer parecer como propias. De ahí que la *autonomía* literaria, suerte de meta, de espacio conquistado del que emanarían toda clase de posibilidades de gestión y de poder, tuviera que reparar en las contradicciones —entre territorios, entre estilos, entre sujetos— para poder construirse. Aparece la “expresión romántica” con todo y su capacidad para comunicarse con el otro

marginado —*el pueblo*, figura central del estatismo latinoamericano—. Pero, atención, aunque el pueblo sea revestido con elementos de la cultura popular e, incluso, de las culturas “originales”, éste no es el fantasma de la historiografía, ni el indio, ni todo aquel grupo de sujetos sin clase, sin oficio, sin escritura y sin voz —ni en la historia ni en la literatura—. Antes se habló de una jerarquía, pues ésta es la de la subjetividad postemancipación.

Se inaugura entonces un tiempo de decisiones prácticas que habrán de desembocar en la conformación de una particular epistemología, ¿ha de usarse o no la lengua de la comunidad? ¿En qué grado? ¿Qué permisividad tiene el escritor? En *Facundo* o *El Matadero*, se conservan las formas románticas, aunque se recogen formas dialectales —pero con distancia— (Rama, 1983b: 76). En el *Martín Fierro* aparece un intento por replegar a la vanguardia urbana y hacer surgir una *otra*, y más allá de los límites que este desplazamiento resurge o genera —el intelectual criollo no puede hablar por ciertos sujetos y, mucho menos, hacerlos hablar—, se prepara el camino para literaturas regionales (Güiraldes, Mariano Azuela); una vuelta de tuerca más en la identidad y los oscuros confines de la representación. Y ahí aparece la historiografía con su capacidad para ordenar.

Sommer, por su parte, hace notar con marcado énfasis cómo la novela romántica²⁵ avanza mano a mano con la historia de las patrias del nuevo continente: “Juntas despertaron un ferviente deseo de felicidad doméstica que se desbordó en sueños de prosperidad nacional materializados en proyectos de construcción de naciones que invistieron a las naciones privadas con objetivos públicos” (Sommer, 2004: 23). Para esta autora, incluso —y ahí radica la centralidad de su trabajo—, la relación entre novela y nación es más estrecha que una de causa/efecto en el devenir de la historia misma; la textualidad se convierte en realidad, ahí donde los planos públicos y los privados —y se debería agregar, los de la realidad y la ficción— se ligan

²⁵ “Romántica” en ese amplio sentido que atraviesa transversalmente la historiografía latinoamericana, más allá de los lindes del movimiento Romántico. Quizá habría sido más adecuado construir la posibilidad de una literatura de “romance”.

mutuamente. Desde este encuentro, el romance y la república fueron diseñados a través de los autores que proyectaron —o ensayaron— proyectos nacionales, e implementaron textos fundacionales, en obras de ficción (Sommer, 2004: 23).

Esto Sommer lo argumenta desde la sospecha de que en el siglo XIX el escritor no tenía una noción de sí desde lo exclusivamente literario, no había una clara distinción entre el arte y la ciencia, la narrativa y los hechos y, así, entre las proyecciones ideales y los proyectos reales. Pero esta ambigüedad, que desde cierta perspectiva podría ser vista como un elemento de atraso, de premodernidad, en realidad conlleva una curiosa posibilidad en la construcción de lo latinoamericano, su historia y sistemas culturales. Se trata de rellenar ciertas fisuras epistemológicas que la historia habría dejado expuestas —en referencia a las sociedades resultantes tras la emancipación, se entiende—. Ahí el escritor podía proyectar un futuro ideal, actividad que se habría quedado fijada en los textos literarios de más *populares* en cada nueva nación (Sommer, 2004: 24). Pero esta particular acción no habría podido darse sin ciertas concesiones y tomas de decisión de lo que desde Guha se ha introducido aquí como estatismo. En un rápido repaso, sujetos con varias caras discursivas —y con la posibilidad de erigirse como expertos en una variedad de instancias de enunciación—, como Bello,²⁶ tuvieron que aceptar “el método narrativo” —cuyos principios inamovibles ya se percibieron desde Guha, también— dentro de la historiografía: “«¿Deseas saber cómo fue el descubrimiento de América, por poner un ejemplo? Lee el diario de Colón, las cartas de Pedro de Valdivia y las de Hernán Cortés. Bernal Díaz de Castillo te dirá mucho más que Solís o Robertson»” (cfr. Sommer, 2004: 24). Y más allá de una simple cuestión relacionada con una preferencia a la hora de asimilar la historia —acaso como un *gusto* que ha de tender más hacia la científicidad o hacia la narratividad—, lo que en verdad conlleva este desplazamiento es un astuta decisión hegemónica:

[d]espojada de la presunción científica, las narrativa gozaba de una mayor libertad para reconstruir la historia a partir de las pasiones privadas. De esta manera, se deja entrever una audacia paradójica en las advertencias de Bello que parece

²⁶ Andrés Bello publica su “Método histórico” en 1848, ensayo que terminará llamándose “La autonomía cultural de América Latina”; del método a la autonomía.

aclararnos que la narrativa es necesaria, no sólo porque los espacios en blanco de nuestro conocimiento histórico hacen inaplicables los métodos más modernos, sino también porque el relleno representa una expresión independiente y local (Sommer, 2004: 25).

Y esta es una cuestión que Hayden White ha estudiado con certeza, haciendo ver, además, que historias que se conciben como variadas, únicas y polifacéticas en verdad corresponden a unas pocas versiones narrativas: el fatalismo griego, el redentorismo cristiano, el progresismo burgués y el utopismo marxista (Hayden, 1987: 163). Cuatro modos de narrar la historia, por una parte, y de historizar la narrativa, por otra. Sólo cuatro modos. Aunque ahí, en la encrucijada del siglo XIX, adquieran color local y una intención por hacer participar a todos los sujetos, incluidos los incómodos.

Y en la reterritorialización acometida por Bello estaba implícita la legalización de una noción: la narrativa es historia. Y la “acción literaria” se convierte en parte de las campañas de construcción nacional y Sommer hace ver cómo el caso de Bartolomé Mitre —y su manifiesto de 1847— representa el ejemplo más claro. Para él, la confección de novelas de calidad histórica promoverían el desarrollo de América Latina: “Las novelas enseñarían a la población sobre su historia, sus costumbres apenas formuladas, así como sobre ideas y sentimientos modificados por sucesos políticos y sociales que aún no habían sido celebrados” (Sommer, 2004: 26). Y en este punto interviene también José Martí como propagandista de las novelas de formación nacional —junto con Ignacio Altamirano o Albert Blest Gana—. Para él, América necesitaba historias edificantes y autónomas, como aquellas que ya habían comenzado a surgir hacia la segunda mitad del siglo. Y a pesar de variadas diferencias, las contradicciones de la historia, la sociedad y los juegos y límites de la representación fraguarían con éxito en “romances” como *Amalia* (1844) de José Mármol, *Martín Rivas* (1862) del mismo Blest Gana, *El Zarco* (1888) de Ignacio Manuel Altamirano, *Aves sin nido* (1889) de Clorinda Matto de Turner o *María* (1867), de Jorge Isaacs, una de las más exitosas a nivel continental.

Y estas novelas no sólo entretuvieron al público lector con remiendos de una historia patria “llena de agujeros”, sino que desarrollaron una fórmula narrativa para la

resolución de conflictos (sobre todo de clase, de raza y de género) que se venían arrastrando por años, “[...] constituyéndose en un género postépico conciliador” (Sommer, 2004: 29). Y pusieron en funcionamiento las metáforas y metonimias más incidentes en la conformación de las conciencias nacionales (la familia, el matrimonio, el padre, la madre), pero también, mostraron las posibilidades —casi siempre funestas— de las relaciones interraciales y entre clases jerarquizadas. De este modo, las pulsiones se concentraron en procesos de sublimación de sujetos, procesos bien funcionales, con un sistema de valores y reglas una y otra vez reproducidos. Pero seguía habiendo un hueco, un pliegue, que era a la vez una tentación: el indio, el aborigen, el indígena. Y ahí las vueltas de tuerca de la modernización tendrían mucho que ver en el siglo siguiente, pero también José Martí.

4. José Martí, el enigma latinoamericano y la maquinaria del estilo

En todos los hombres, en los más geniales como en los más idiotas, la imaginación se encuentra condicionada por circunstancias de tiempo y espacio.

José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones de hoy*, 1950.

Escribir es tener la pasión del origen.

Jaques Derrida, "Elipsis", 1967.

Hay dos maneras de desmitificar a un gran hombre: rebajarlo como individuo, o disolverlo en una generalidad histórica, convertirlo en el producto determinado de una situación, de un momento, el delegado de una clase.

Roland Barthes,
"Michelet, hoy en día", 1972.

Antes de entrar de lleno en el penetrante texto de Rodó, publicado simbólicamente en 1900, y así llevar a cabo un paseo deconstructivo por algunos de los discursos más incidentes en cuanto umbrales de identidad, nacionalidad, independencia y unidad del siglo XX latinoamericano, es necesario buscar la génesis de *Ariel* —y de otras tantas enunciaciones— en uno de los discursos más representativos de la identidad continental. Discurso variado, amplio, ambicioso. Algunas veces radical y, otras, terriblemente conservador en su carácter de enunciación *sobre* y *desde* la modernidad, bajo esa lógica de contradicción subyacente a los sujetos modernos, ésos que acaso lograron percibir el intersticio desde el cual podían sentirse tanto los poderes renovadores como desintegradores de la experiencia moderna. Esa "unión de la desunión" (Berman, 1989: 67) que José Martí encarnara con creadora pasión hacia finales del siglo XIX. Y es vital, quizá, comenzar la aproximación al siglo XX latinoamericano desde algunos aspectos *transversales* al discurso y figura de este cubano, no sólo por lo que significa como héroe letrado de la unión continental, o como voz capaz de unir escritura, literatura y política. Tampoco, sólo, por el contenido de sus mensajes o por la evolución de su pensamiento; o por su poética o retórica, que

bien se dejan ver en una célebre frase: “El lenguaje ha de ser matemático, escultórico, geométrico. La idea ha de encajar exactamente en la frase, tan exactamente que no pueda quitarse nada de la frase sin quitar eso mismo de la idea”, así como las posibilidades epistemológicas que de éstas se desprendan; sino, más bien, por la inauguración de un modo de percepción del hecho literario y su literariedad, por su capacidad para verla *como* un proceso, que sería desde el cual terminaría por establecerse esa inequívoca relación latinoamericana entre identidad, utopía y literatura, cuestión *específica* de la experiencia latinoamericana. Aunque, en realidad, en el espacio desde el que enuncia Martí confluyan muchos más discursos, motivos y obsesiones, como bien ha mostrado, desde una dinámica lectura, Julio Ramos (1989). Y desde ahí, la cuestión consiste en establecer cómo es que textos paradigmáticos como “Nuestra América” (1891) tuvieron tal fuerza para construir imágenes y enunciados — conceptos, perceptos y afectos—, a la manera de un filtro perceptivo-ideológico con capacidad de modelizar (Asensi, en prensa) el *mundo latinoamericano*, aunque esta afirmación conlleve esa problemática de sujetos que ya se ha expresado anteriormente y que puede resumirse en las preguntas: ¿Quién escribe? y ¿Quién lee? —o quiénes *podían* hacerlo—.

Pero, yendo por partes, ¿qué mundo modeliza, y cómo lo hace, José Martí hacia finales del siglo XIX? En un primer acercamiento parece que es desde la amplitud, penetración y dinamismo de la totalidad del discurso de Martí que muchos de los discursos posteriores se perfilan o posicionan. Y más allá de las invariantes, localismos y modos de ser de la élite criolla que dominaban las enunciaciones de Lastarria, Bello o Sarmiento —que, como se ha querido mostrar, representan génesis de ideologemas, modos de organización de la heterogeneidad cultural, étnica, social; además de procesos de violencia epistémica que subsisten hasta el siglo XXI—, lo que el discurso de Martí presenta —inaugura, acaso— sería la conflictiva, pero renovadora y vital relación entre el estilo moderno, la literatura moderna y la modernidad en sí.²⁷ A

²⁷ Julio Ramos lleva a cabo esta completa y exhaustiva aproximación al discurso de Martí como una cierta unidad atravesada por diversas fuerzas en su inmejorable trabajo de 1989, y desde una aproximación a los textos menos leídos y emblemáticos de dicho autor —como los prólogos o las crónicas—; espacios y momentos textuales en los que una serie de lógicas se presentan con mucha

grandes rasgos, puede decirse que la voz de Martí condensa muy bien los umbrales irremediables del siglo XIX: la secularización, el consecuente llamado a la fe en el progreso —a nivel universal—; y las opciones modernizantes latinoamericanas, con todo y sus imaginarios sobre emancipación, identidad, unidad. Y esta síntesis la lleva a cabo en el espacio de una textualidad amplia y multiforme dentro de lo que se ha llamado “literatura de ideas”. Ahí se recogían ensayos, artículos de prensa, memorias, programas de país, disertaciones históricas, cursos de filosofía, etc. (Pinedo, 1999: 15). Sólo que con una curiosa particularidad: Martí, puede decirse, a un doble tiempo profesionaliza la literatura de ideas —la legaliza—, al mismo tiempo que la transforma.

En su prólogo al *Poema del Niágara* del venezolano Juan Antonio Pérez Bonalde es donde Ramos encuentra la semilla de una preocupación que será la que, años más tarde, dará forma y fuerza a los trabajos de Ángel Rama o Roberto Fernández Retamar. Se trata, dice Ramos, de la relación problemática entre la literatura y el poder de la modernidad que se desprende de un discurso muy alejado —o diametral, opuesto— a las reflexiones críticas sobre la literatura que habían producido hasta entonces los intelectuales latinoamericanos:

[e]n contraste a las explicaciones retóricas o gramaticales de Bello, por ejemplo, el prólogo martiano no busca someter la particularidad del texto a las normas preestablecidas de un código incuestionado, ya sea retórico, gramatical o ideológico. Todo lo contrario, la lectura martiana es una reflexión intensa sobre la imposibilidad y el descrédito de aquel tipo de concepto literario (Ramos, 1989: 7).

En este sentido, el discurso de Martí muestra una potencia que, reescribiendo a Roland Barthes cuando se refiere a Michelet, se mide por los *desvíos* que ha sabido imponer a su ideología de “clase”, ahí donde “[e]l escritor jamás puede destruir su ideología original, lo único que puede es hacer trampas con ella” (Barthes, 1987: 258). Pero no hay que olvidar que eso que se llama ideología es una “[...] confusión de la realidad lingüística con la natural, de la referencia con el fenomenalismo”, según Paul de Man,

mayor transparencia. Aquí se recuperan algunas de las brillantes conclusiones presentadas por Ramos; sobre todo aquellas que muestran a la voz enunciativa de Martí más desde una violenta heterogeneidad discursiva, que lo distancia de la figura solemne y asentada que le ha construido la historia.

es “«una representación de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia»”, ha dicho Louis Althusser (cfr. Asensi, en prensa). Así que, ¿qué hace exactamente Martí con la ideología vigente? ¿La transforma o no? ¿La libera de su confusión discursiva o la confunde bajo un nuevo entramado retórico? ¿La desvía? ¿La vuelve más real?

En todo caso, hasta este momento, es posible decir que en el letrado cubano, los desvíos en relación a sus antecesores —a una suerte de *tradición americana* que iba conformándose a la par que su literatura y su escritura de la historia— conllevaron no tanto una liberación de determinadas violencias de la historia en relación con sus sujetos, sino una nueva dirección de ellas. Así mismo, volviendo a la afirmación de Cornejo Polar, el problema en Martí como un enunciador “moderno” —en cuanto a una renovación de los modos y poderes de los discursos— estaba ahí donde él, como sujeto, habría sido penetrado por una racionalidad burguesa, que, sin embargo, no habría penetrado en su totalidad al cuerpo social latinoamericano; sobre todo porque su vehículo esencial, la escritura, era cuestión de minorías (Cornejo Polar, 1987: 126). Pero más allá de este límite insalvable, parece, a toda la historia de una idea de América Latina, sus naciones y su mundo de ideas, hay otras tantas cuestiones en el discurso de Martí que convierten a su discurso en el más incidente complejo de modelización de la realidad hacia el cambio de siglo.

El prólogo mencionado es el pretexto para mostrar una reflexión más honda, que escapa a los límites de la reflexión formal, “[...] es una reflexión sobre los problemas de la producción e interpretación de textos literarios en una sociedad inestable, propensa a la fluctuación de los valores que hasta entonces había garantizado, entre otras cosas, el sentido y la autoridad social de la escritura” (Ramos, 1989: 7). Y aquí el primer desvío, el de la escritura: ¿cómo hacer de ésta una cuestión propia, más allá de la hispanidad y el colonialismo? Martí sabía tan bien, como algunos de sus predecesores letrados, que la emancipación había de iniciar ahí y, por ello, puede leerse su obra escrita —casi al completo— desde una instancia particular: la de construir una *literariedad* que pudiera provenir de una historia propia —aunque

mestizada, como se verá—; de una noción diferenciadora de la estética, de la lengua. Y aquí, de nuevo, Martí sabía muy bien por qué era necesaria esta condición. Él, como Siegfried Schmidt, presentía que la “«literariedad»” sólo es definible histórico-pragmáticamente y que es un rasgo basado en convenciones sociales —la estética y la de polivalencia— (cfr. Asensi, en prensa), y que había que cultivar toda una serie de géneros *literarios* para construir dicha condición de una literatura propia. Finalmente, la literatura “[...] no es ninguna otra cosa más que aquello que una sociedad determinada trata como literatura: es decir, un conjunto de textos que los árbitros de la cultura —profesores, escritores, críticos, académicos— reconocen que pertenecen a la cultura” (Culler, 1993: 37). Pero ésta parece una definición demasiado transparente y desproblematizada. Jonathan Culler lo sabe y por eso argumenta todo un recorrido por las diferentes teorizaciones acerca de la *naturaleza* de la literatura, tanto en su relación con la realidad como con determinadas condiciones del lenguaje —la *función poética*, diría Roman Jakobson, la atención del emisor recayendo sobre la forma del mensaje—. Y éstas son dos condiciones bien vistas por Martí, como se verá. El establecer una relación *directa* con la realidad circundante —cuestión que se haría del todo manifiesta con el Romanticismo—, pero, sobre todo, el procurar determinadas condiciones del lenguaje. Y es quizá en los géneros todavía menos *atados* a una serie de condiciones textuales y límites de representación —como el prólogo, la nota periodística o esa unión entre arenga, panfleto, prosa poética, prospecto y ensayo de ideas que es “Nuestra América”—. Y esta particular búsqueda es también un cuestionarse por el lugar de la literatura en ese mundo cada vez más orientado a la productividad y delimitado por los discursos de la modernización y el progreso; motores de la experiencia posterior a la Colonia en América Latina y cuestiones de enorme actualidad en el momento en el que Martí escribe esta clase de textos, en el Nueva York de 1882.

Ahora bien, a grandes rasgos, lo que la lectura de Ramos identifica en este prólogo son algunos aspectos fundamentales de la crisis moderna, los cuales parecen provenir de una reflexión central que se pregunta acerca de la posibilidad de la escritura en un mundo problematizado y en cuanto a las instituciones que podrían

asegurar el valor y el sentido del discurso literario en una nueva sociedad (Ramos, 1989: 8). Ciudad que comienza ya perfilarse en el imaginario de Martí y que terminaría por fraguar en “Nuestra América”. Así, en dicho prólogo se configura un espacio desde el cual la noción de crisis se suma al papel que las letras habían ya ocupado como espacio de reflexión central desde el que se organizan las nuevas sociedades, ahí donde

[l]a literatura —modelo, incluso, del ideal de una lengua nacional, racionalmente homogeneizada— había sido el lugar —ficticio, acaso— donde se proyectaban los modelos de comportamiento, las normas necesarias para la invención de la ciudadanía, los límites y las fronteras simbólicas, el mapa imaginario, en fin, de los estados en vías de consolidación (Ramos, 1989: 8).

Y aún más, dentro de esta confluencia de preocupaciones y descubrimientos, Martí observa el papel que el poeta —figura revestida de autoridad y fuerza creadora— adquiere frente a las instituciones —la Iglesia y el Estado— que hasta entonces se habían encargado de *administrar* la escritura (Ramos, 1989: 8). Martí se preocupa por la desautorización general de los códigos retóricos y religiosos, así como por el “desprestigio” de los lenguajes de la tradición, los que ya siempre parecían agotados. Y dicha crisis, nos hace ver Ramos, no es otra que aquello que Max Weber llama el “desencantamiento del mundo” dentro del proceso de racionalización y secularización; fenómeno que para Martí tiene una relación directa “[...] con la ineficiencia de las formas y el desgaste de los modos tradicionales de representación literaria” (Ramos, 1989: 8-9). Pero también representa una *oportunidad*: ¿Tal encrucijada, parece preguntarse Martí, tal unión de crisis, reacomodos y fuerzas pueden crear una literatura desde la cual una idea del mundo americano se ponga en funcionamiento y con ella determinadas consignas, en las cuales los individuos podrán participar mediante acciones y discursos de réplica?²⁸ Y es así que en Nueva York, espacio destacado en cuanto a la incidencia de la experiencia moderna finisecular, es donde Martí termina de perfilar una serie de subjetividades, problemáticas y posibilidades de

²⁸ Aquí se toma prestada una aseveración de Asensi. En relación a su problematización del acto modelizante que lleva a cabo la literatura, más allá de un simple acto de comunicación: “Sin embargo, no se trata de comunicar, sino de imponer una consigna y de lograr que los individuos participen de ella mediante sus acciones y sus discursos” (Asensi, en prensa).

movimiento. De este modo, propone esa figura del escritor como una especie de “guerrero solitario” que será capaz de *superar* la privatización de la práctica literaria, inventando y provocando nuevos agenciamientos y reterritorializaciones. Y es de ahí desde donde surge la naturaleza latinoamericanista de este paradigmático sujeto moderno (Ramos, 1989: 9). Y es desde ahí, también, desde donde autores posteriores (Rodó, por ejemplo) habrían podido *legalizar* y *autorizar* su labor.

Ahora, antes de realizar una rápida aproximación a “Nuestra América” como texto base del latinoamericanismo del siglo XX, es importante hacer ver que el discurso de Martí se presenta como una opción situada ya en un más allá de la episteme vigente hasta ese momento. Por ejemplo, frente a Bello o Sarmiento, autores ambos preocupados por la *formalización de la ley* —como intelectuales *patricios*, aún dominados por el modelo renacentista del *letrado*—,²⁹ Martí configura ya un exilio de la *polis* en el que la literatura se proyecta como un discurso crítico con los códigos vigentes y con la ley en sí (Ramos, 1989: 25). De esta forma le otorga a la literatura un carácter instrumental y revolucionario, cuestión que planeará siempre sobre los distintos modos de la expresión literaria y que en Martí es dirigida hacia otra constante, la de la posibilidad identitaria y de unidad de los pueblos de América Latina. Se crea, al parecer, un modo específico de ser *en* y *desde* el sistema literario, uno en el que

[n]o hay escritor u obra importante que no se vuelque sobre la realidad social americana, y [donde] hasta los más evadidos tienen un instante apologético o criticista frente a las cosas y a las gentes. Paralelamente a la expresión culta, va la popular dándonos cuenta, con agudeza y donaire crecientes, del cotidiano existir de los diversos grupos humanos que se esfuerzan por llegar a ser naciones, contra todos los coloniajes —antiguos y “neos”— y frente a todos los imperialismos (Portuondo, 2000: 391).

Aspecto en el cual la obra de Martí es constructo destacado, como inicio de una abierta y necesaria *conciencia positiva*, frente a los todavía comprometidos discursos decimonónicos con los intereses locales y elitistas. Ahora, y en relación con esto,

²⁹ Esto lo han apreciado tanto Claudio Veliz como Ángel Rama, en cuanto a un modelo renacentista del letrado que habría llegado hasta la América del siglo XIX.

habría que ver cómo es lo *popular* —como espacio en el que la subalternidad, se supone, sería capaz de hablar y hacerse oír— incluido en un sistema, el literario, que a pesar de intenciones emancipadoras, libertadoras, unitarias o revolucionarias, siempre termina siendo hegemonía; una que, normalmente, además, suele ser cómplice de la fractura y de los reiterados modos de violencia epistémica. Pero antes de entrar a esta posibilidad de lectura y análisis —la que consistiría en una historiografía otra, centrada no tanto en las buenas intenciones, sino en los verdaderos procesos de inclusión, exclusión o representación. Historiografía alternativa a la de la *Ciudad letrada*, para decirlo en términos de Rama— es importante hacer ver que la posición en la historia que adopta el discurso de Martí inaugura no sólo un espacio deslizado de los límites de la legitimidad estatal o religiosa, descubriendo la crisis desde la pasividad o el asombro, sino que elabora y propone nuevas estrategias de legitimación, las cuales, hace ver Ramos, se amparan en la noción de *estilo* que se desprende, como emergencia, de la crisis misma (Ramos, 1989: 9). Martí lo anuncia de formas distintas en ese largo preámbulo al poema de Pérez Bonalde, oscilando en la contradicción moderna, cercano a una fascinación problemática:

Como para mayor ejercicio de la razón, aparece en la naturaleza contradictorio todo lo que es lógico; por lo que viene a suceder que esta época de elaboración y transformación espléndidas, en que los hombres se preparan, por entre los obstáculos que preceden a toda grandeza, a entrar en el goce de sí mismos, y a ser reyes de reyes, es para los poetas, —hombres magnos—, por la confusión que el cambio de estados, fe y gobiernos acarrea, época de tumulto y de dolores, en que los ruidos de la batalla apagan las melodiosas profecías de la buena ventura de tiempos venideros, y el trasegar de los combatientes deja sin rosas los rosales, y los vapores de la lucha opacan el brillo suave de las estrellas en el cielo (Martí).

¿Pero qué estilo sería aquél que pone en marcha en esta clase de textos, que son siempre el pretexto para tematizar la modernidad y modernizar, en un proceso doble? En primer término, se puede hablar de la fuerza performativa de aquellos “ejemplos” que Martí selecciona de la realidad y reconstruye, dirigidos hacia esa temática constante que lo atraviesa todo en su discurso. El prólogo a *El poema del Niágara* posee una constante temática, la del poeta y su actividad enunciativa: la poesía. En este sentido, no parece ser un texto cuya función principal sea la de aleccionar por medio de ejemplos narrativos en los que determinados valores de la realidad son puestos en duda o tensión desde las acciones de sujetos que engañan, ponen a prueba

la razón o los sentimientos, etc.³⁰ Pero a pesar de no tratarse de esa clase de fábula, dicho prólogo está cargado de epifanías, las que se articulan en una estructura clara, en las que a su vez son rastreable ciertos enunciados de una filosofía moderna “al uso”, reconocible, como *El discurso del método*, de Descartes³¹ (Monder, 2009: 45). Dicha estructura articula primero un mundo de opiniones “caprichosas”, “cambiantes” y “contradictorias”, pero en las que sobresale, siempre, la búsqueda de la verdad. Sobre esta búsqueda el sujeto se repliega sobre sí mismo y busca respuestas en su interior, llevando a cabo una evaluación de sus capacidades, de ahí el encuentro con “un nuevo fundamento” que vendría de una interioridad común. Fundamento que no sería otro que el momento del *cogito*, el del descubrimiento de un cierto criterio de verdad (Monder, 2009: 45-46), sólo que aquí más que en Dios estaría en el poder de poesía, en el lenguaje. El siguiente fragmento es el que mejor condensa dicha línea de pensamiento filosófico:

¡Más, cuánto trabajo cuesta hallarse a sí mismo! El hombre apenas entra en el goce de la razón, que desde su cuna le oscurecen, tiene que deshacerse para entrar verdaderamente en sí. Es un braceo hercúleo contra los obstáculos que le alza al paso su propia naturaleza y los que amontonan las ideas convencionales de que es, en hora menguada, y por impío consejo, y arrogancia culpable, alimentada. No hay más difícil faena que ésta de distinguir en nuestra existencia la vida pegadiza y postadquirida, de la espontánea y prenatal; lo que viene con el hombre, de lo que le añaden con sus lecciones, legados y ordenanzas, los que antes de él han venido. So pretexto de completar el ser humano, lo interrumpen. No bien nace, ya están en pie, junto a su cuna, con grandes y fuertes vendas preparadas en las manos, las filosofías, las religiones, las pasiones de los padres, los sistemas políticos. Y lo atan; y lo enfajan; y el hombre es ya, por toda su vida en la tierra, un caballo embridado. Así es la tierra ahora una vasta morada de enmascarados. Se viene a la vida como cera, y el azar nos vacía en moldes prehechos. Las convenciones creadas deforman la existencia verdadera, y la verdadera vida viene a ser como corriente silenciosa que se desliza invisible bajo la vida aparente, no sentida a veces por el mismo en quien hace su obra cauta, a

³⁰ Asensi recurre a un texto de la literatura medieval para aterrizar su noción del texto literario como sistema modelizante. Se trata de *Sendebat o Libro de los engaños*, colección de cuentos árabes que a su vez provienen de una tradición de cuento hindú. El cometido de este texto —y los de su *clase*—, como bien se sabe, es “ejemplificador”.

³¹ Samuel Monder contrapone, además de al célebre texto de Descartes, el prólogo de Martí a “Epístola al lector” de John Locke y al *Tratado de la naturaleza humana* de David Hume. En los tres casos un programa de estructuración reproducible.

la manera en que el Guadiana misterioso corre luego camino calladamente por bajo de las tierras andaluzas (Martí; las cursivas son mías).

Martí, como Asensi y los autores a los que el valenciano recurre para dar forma a su “crítica como sabotaje”, sabe que hay una “acción modeladora” que determina a los sujetos —sus cuerpos, gestos, acciones, discursos...—, los cuales se representan, perciben y conciben el mundo y a sí mismos según modelos previamente codificados (Asensi, en prensa). Y Martí sabe bien que éstos son ideológicos y su “[...] finalidad es la práctica de una política normativa y obligatoria, y cuya estrategia consiste en presentarse como «naturales»” (Asensi, en prensa). Aunque la cuestión aquí es el *uso* que se le da a esa certeza y el descubrimiento que dicha posibilidad tiene para reconducir el mundo americano.

Como bien ha expresado Monder, los dos ideologemas que subyacen con mayor presencia en los confines del prólogo serían el de la naturaleza como metáfora de una unidad originaria; “[d]esde este punto de vista, se postula un estado previo a las contradicciones que trae la vida civilizada” (Monder, 2009: 49) y, con mucho más peso, la noción de que la naturaleza es concebida como fuerza, lo que muy probablemente proviene de sus lecturas de Hume. Fuerza que no sólo hace comprender las maravillas de la naturaleza en sí —configura sus leyes—, sino que es trasladable a las ideas, pasiones —y se pueden agregar los deseos e intereses— que sientan las bases de cierta científicidad que fundamenta a su vez a los sistemas epistémicos, morales y políticos (cfr. Monder, 2009: 49-50). Y esta revelación a Monder lo lleva a sugerir que la ley o principio fundamental de argumentación en Martí es el de la analogía —“una ley que no descubren los físicos, ni los psicólogos, sino los poetas” (Monder, 2009: 50)—. Y como bien decía Asensi: “[...] todo sujeto, para ser tal, no puede sino operar dentro de una modelización previa y constante [...] El problema no es la modelización, como tampoco lo es el orden simbólico (en sentido lacaniano), sino la dirección ideológica que toma dicha modelización, el hecho de que haga desaparecer o esconda su carácter ideológico” (Asensi, en prensa), o el hecho de que lo presente como natural, necesario y, más que nada, trascendental. Esto se verá, sobre todo, en “Nuestra América” y desde el fantasma de la historiografía

latinoamericana y su principal límite de representación: ciertos sujetos de la subalternidad, porque hay quizá una cuestión que aquí interesa más en relación al conflicto modernizante de Martí. En cierto modo, llevar a cabo una genealogía de su construcción de un sujeto moderno es una tarea no del todo sencilla pero sí probable y ya llevada a cabo desde distintos frentes del pensamiento latinoamericano. Pero su relación con el indio, el negro —y desde una instancia no siempre equiparable, la mujer— es acaso un tanto más problemática y menos *transparente*.

En primer lugar, habría que explicar cómo es que tras la presentación de Martí del estilo —de la escritura y sus poderes poéticos— se habrían configurado determinadas estrategias de legitimización otorgadas al sujeto moderno como configurador de la realidad desde el discurso —éstas serían las estrategias del latinoamericanista—. Se podría llevar a cabo una lectura *en reversa* sobre cierta complicidad subyacente a las propuestas identitarias y unitarias con la fractura, la diferencia y la supresión de la subalternidad —o más bien, su *creación*—. Muy probablemente, dichas estrategias de legitimización tendieron, tras Martí, a rearticularse como espacios en los que una hegemonía ahora aparecería como una versión positiva y preocupada por la injusticia y desigualdad. Y lo que Gayatri Ch. Spivak dice acerca de los estudios subalternos puede aplicarse a las enunciaciones que conformarían la historia de dicho latinoamericanismo, cuya edad moderna, podríamos decir, daría inicio con Martí, en cuanto a una identificación acerca de en qué momentos la tarea del sujeto letrado se percibe como la elaboración de un discurso de teoría de la conciencia —y de qué tipo de conciencia— o de la cultura —una que describa qué sistemas y desde dónde— y cuándo ésta adquiere la forma específica de una teoría del cambio (Spivak, 1988: 198). Quizá en Rama y en Fernández Retamar pueda observarse un desplazamiento más, como se verá. Pero, acaso, desde Martí hasta poco más de la mitad del siglo XX, las enunciaciones latinoamericanistas tendrán la forma de teorías de la conciencia y de las culturas nacionales —y la supranacional— que desde la literatura —como sistema privilegiado de representación— intentarán superar la incertidumbre y el “«no saber»” generados por la fragmentación moderna; ésa en la que el tipo de conciencia que siempre terminará instituyéndose, como

principio y fin de la enunciación, será la de las élites criollo-mestizas y, muy prontamente, la de la burguesía nacional, aunque ésta se presente como enunciada desde una intelectualidad preocupada por la conformación de naciones libres, justa e igualitarias. Así como de un continente fuerte, unido y capaz de funcionar de “igual a igual” frente a Estados Unidos y Europa. Idea, finalidad y utopía que provendrían de una noción de literatura puesta en marcha por un Martí que la propone como un modo de contener y superar los flujos negativos de la modernidad, ahí donde “[p]ostula, ante los saberes formales privilegiados por la racionalización moderna, la superioridad del «saber» alternativo del arte, capaz aún de proyectar la armonía futura. Para Martí la autoridad de la literatura radica precisamente en la *resistencia* que ofrece a los flujos de la modernización” (Ramos, 1989: 10). De este modo, Martí reviste al sistema literario como crítica de la modernidad y ya no como su motor, aunque esto no quiera decir que la literatura, como proceso siempre ligado al devenir nacional y a los lindes de los sistemas culturales, que como modos de conciencia se ponen en marcha, en realidad se escape, o subvierta, o desestabilice las instituciones del aparato moderno —incluido el sistema literario en sí—.

Y desde esta instauración —la de la literatura como institución— es desde la que emergen, acaso como modos de contradicción, determinados discursos “culturalistas”, identitarios y con afanes descolonizadores, como el *Ariel* de Rodó y otros de las primeras décadas del siglo XX (Ramos, 1989: 11). Estos discursos, nos dice Ramos, tendrían un fuerte impacto “pedagógico”, y estarían legitimados por esa aparente “marginalidad” de la literatura que, desde su crítica a veces abstracta y esencialista del la modernidad y del capitalismo —como fuerza negativa extranjera—, les otorgaba una fuerte autoridad social, atractiva sobre todo para las clases dirigentes latinoamericanas (Ramos, 1989: 11). Y el mismo Ramos, en su dinámico prólogo, ofrece un modo de leer los discursos que emanan de Martí y que le preceden. Se trata de acceder a la experiencia moderna latinoamericana como una *modernidad desigual* —modo de explicación que, como se verá, desembocará en una serie de categorías que intentarán concebir la realidad del subcontinente como incompleta, periférica, inconclusa, etc.—. Esta cuestión Ramos la articula desde el momento en el que la

implementación de un “nuevo régimen de especialidades” le habría retirado a los letrados la tradicional tarea de administración de los Estados, obligando a los escritores a *profesionalizarse*, aunque de forma radicalmente distinta al contexto de la “Modernidad” en Europa; ahí, los procesos de autonomización del arte y la profesionalización de los escritores fueron procesos primarios, distintivos de aquellas sociedades en el umbral del capitalismo avanzado (Ramos, 1989: 11-12). Y

[e]n América Latina, sin embargo, la modernización, en todos sus aspectos, fue — y continúa siendo— un fenómeno muy desigual. En estas sociedades la literatura “moderna” (por no hablar del Estado mismo) no contó con las bases institucionales que pudieron haber garantizado su autonomía. ¿Cómo hablar, en este sentido, de literatura *moderna*, de autonomía y de especialización en América Latina? (Ramos, 1989: 12).

En este contexto, habría que problematizar aún más desde Rama y Cornejo Polar. Ahora, Ramos también se pregunta si la respuesta puede estar en la sugerencia de Octavio Paz, en cuanto a que a contrapelo del subdesarrollo y de la reiterada dependencia, la literatura se convierte en un “espacio excepcional”, dentro del cual — o desde el cual— la cultura sería capaz de construir una modernidad “compensatoria” de las desigualdades del desarrollo en el resto de instituciones —sistemas— sociales (Ramos, 1989: 12). Hoy puede afirmarse que no fue así, sobre todo porque la enunciación de modernidad que Paz lleva a cabo como “tradición de ruptura”, deja fuera, a pesar de sus intentos, a cierta otredad, a la diferencia, a los fantasmas que sin embargo se le presentan como material selecto de su proyecto. Ahora, pero mucho antes de este tipo de labor, lo que puede tomarse de la construcción de Ramos es la capacidad de acceder a los discursos desde un “doble movimiento” en el que, en un extremo, el sistema literario pueda explorarse como un constructo que intenta autonomizarse —precisándose su “campo de autoridad social”— y, por otro, hacer patentes las condiciones de “imposibilidad” de su institucionalización (Ramos, 1989: 12). Intersticio desde donde, puede sospecharse, se habrían generado las fracturas, omisiones y los diversos modos de homogeneización y negación —o ignorancia— de la heterogeneidad. Y esto, finalmente, antes de entrar en el génesis de *nuestramericanismo*, permite comprender cómo es que Martí se diferencia de sus

predecesores y contemporáneos para convertirse en la figura de una “heroicidad plenamente moderna”, ya que,

...pareciera superar, mediante la voluntad heroica, una serie de contradicciones que, en todo caso, los letrados de las generaciones precedentes no tuvieron que confrontar. Martí es un héroe *moderno* precisamente porque su intento de sintetizar roles y funciones discursivas presupone las antítesis generadas por la división del trabajo y la fragmentación de la esfera vital relativamente integrada en que había operado la escritura de los letrados (Ramos, 1989: 14).

Y habrá que ver cómo heredaron los intelectuales del siglo XX tan peculiar heroicidad, dicho espacio abierto en la discursividad; ese espacio conquistado.

En su prólogo a “Nuestra América”, en la edición de Casa de las Américas (1974), Roberto Fernández Retamar establece que ya para 1891 en José Martí se encuentra “[p]lenamente formada su concepción de la naturaleza y destinos de nuestros países” (Fernández Retamar, 1974: 3); que en la contraposición de un ámbito histórico “nuestro” en relación a “otros” es desde donde emanan con energía los rasgos diferenciadores que Martí es capaz de materializar en su emblemático texto; que en el discurso de Martí los rasgos diferenciadores se producen como proceso hasta llegar a una conformación madura, plena y profunda de una identidad “nuestra” y, además, que este texto se establece como una especie de parteaguas entre la Declaración de la II Independencia latinoamericana —el colonialismo— y un momento nuevo —otro peligro—, el de la “voracidad” del imperio del norte (Fernández Retamar, 1974: 3). Rigoberto Pupo, por nombrar a otro autor más reciente y de menor penetración en el latinoamericanismo, expresa que este ensayo es en realidad el resumen de una teoría socio-filosófica de Martí que giraría en torno a la identidad latinoamericana y que constituye el “programa rector del quehacer de nuestros pueblos”, pero al mismo tiempo, se instituye como un elemento desmitificador de la conciencia y de los conceptos y prejuicios obsoletos que la rondan. “De modo elocuente muestra la necesidad de partir de nuestra realidad, de conocerla y asumirla como creación de nuestra base del porvenir” (Pupo, 2005: 112-115). Es, para Pupo, también, la revelación —término que comparte con Fernández Retamar— de “nuestro ser esencial” y de sus formas “aprehensivas” —sus sentimientos, su conciencia

histórica—. Como manifiesto, incluso, es punto de partida del “desarrollo”. También es el inicio de un programa científico, de lucha. Es más, “[e]s la autoconciencia de nuestra América mestiza, con sus culturas nacionales, latinoamericana y henchida de vocación de universalidad, que preludia como ideal de la América Nueva” (Pupo, 2005: 112-115).

Ahora, se podría continuar con una larguísima lista de ensayos, artículos y obras en las que el breve texto de Martí es referido desde apreciaciones, calificaciones y lecturas que tienden a presentarlo como un texto clave en el devenir de la historia latinoamericana y de su latinoamericanismo; de sus letras; de su realidad política y social; de sus instituciones y discursos; de una subjetividad representativa, etc. Pero, ¿por qué es tan importante este breve texto? ¿Qué entresijos muestra o activa? ¿Qué desplazamiento genera en relación a los discursos que le preceden? ¿Qué movimiento genera? Y, lo que es más, ¿qué dice —qué significa— más allá de lo que parece ya haber dicho a toda una serie de autores? Ya antes se ha adelantado que Martí recurre a la analogía como principio base de estructuración, pero también como *fuerza*, como ley organizativa de la realidad, desde el discurso. Y al parecer en esta puesta en marcha de una maquinaria de estilo, constituida por figuras de sentido y tropos que le permitieron poner en marcha procesos de significación de una conciencia americana, estarían también los *desajustes* que señalan el camino para una deconstrucción, como dice Spivak, de su orquestación y ordenamiento de la realidad, con todo y sus problemas de subjetividad. En este sentido —uno que pretenda acceder al texto no desde los sentidos que lo han venido recubriendo, sino desde una lectura acaso transversal, deconstructiva— Julio Ramos acomete una acertada aproximación al texto de Martí en un también breve capítulo de su libro sobre la modernidad latinoamericana del siglo XIX.

Ya desde el inicio, Ramos advierte que a su lectura no le interesan tanto los contenidos —las ideas o conceptos— subyacentes al texto; a él le interesa la configuración de un particular discurso —el latinoamericanista—. Y esto lo advierte por un revelador motivo, la idea de que eso que llamamos América Latina parecería

haber existido desde siempre —y esto desde el texto de Martí, sobre todo, como emblema del que irradiaría una totalidad—. Y ya entonces Ramos muestra con bastante claridad que constantemente la habría querido ver como “[...] un campo desde siempre organizado en el exterior de los «conceptos», como una presencia referible o hasta contenible por la transparencia de las ideas, y luego historiable” (Ramos, 1989: 229), ¿pero es esa aparente transparencia una construcción retórica que desde la analogía presenta tipos de relaciones entre rasgos y objetos como si siempre hubieran estado dados de por sí? Asensi recuerda que la literatura y el arte en general son unos sistemas más dentro del polisistema modelizante, y su modo retórico —el ejemplo— emplea un discurso no referencial como forma de expresión. Y si bien ésta es una realidad que engloba a *todos* los discursos —el estructuralismo así lo ha demostrado—, Asensi está apelando a discursos con una capacidad de hacer evidente dicha no-referencialidad (Asensi, en prensa), pero, deberíamos agregar, con el poder de hacerla funcionar como un modo específico de construcción de la realidad a la que *aparentan* no representar de forma directa, natural. Se trataría de textos *autodeconstructivos* (cfr. Asensi, en prensa) en los que, habría dicho Paul de Man, un texto literario afirma y niega al mismo tiempo la autoridad de su propio modo retórico (de Man, 1979). Y ya se llegará a la materialización de dicha posibilidad. Por el momento se puede decir que la analogía, el ejemplo, la metáfora... son las armas de modelización de una América que ha de hacerse *nuestra* en el espacio de una literatura que es todas las literaturas a la vez —y por eso es moderna, diría el mismo de Man (de Man, 1990: 186)—; esto es, una suma de géneros del discurso y de la literatura, convocados hacia un mismo fin.

Ahora bien, la particular lectura de “Nuestra América” que Ramos inspira se corresponde no sólo con el dinámico proceso de desvelamiento que él mismo lleva a cabo en relación con el siglo XIX, sino con un movimiento, a caso a contrapelo, que desea preguntarse por la génesis y la legitimación de un lenguaje particular: el de una literatura ante todo connotativa, plena de figuras y metáforas, en la que un nuevo tipo de sujeto letrado —liberado, exilado de la *polis*, dice Ramos— habría depositado todo un nuevo sistema de autoridad, pleno de poder, para acaso inaugurar ese momento

hegeliano en el que la historia daría otra vuelta y se comenzaría a escribir desde una América occidental —aunque mestiza—. A Ramos, por ello, le interesa explorar más bien las “figuras”, los “dispositivos de la autoridad” que posibilitan el “recorte” —en sentido foucaultiano, muy probablemente—, el “ordenamiento textual de lo latinoamericano” (Ramos, 1989: 229). Y dichas figuras no son otras que las metáforas que, recuerda Asensi, están fundamentadas en la analogía, la que a su vez emplea al silogismo. Y este recordatorio le sirve para establecer el hecho de que la modelización funciona silogísticamente “[...] y en la medida en la que ello lleva a la acción podemos decir que el silogismo es lo que abre inductivamente la dimensión iniciativa y performativa del discurso en general” (Asensi, en prensa). Y así es que textos cargados de figuras crean un “efecto silogístico” en sus receptores, con posibilidad de reproducirse; aún más cuando alcancen un nivel de irrupción considerable y acometen un cierto descentramiento: el de situar a la escritura y sus poderes nuevamente el centro, no aquí para *inmunizar* contra las dicotomías, como lo habría sugerido Derrida, sino para reactivarlas, aunque desplazadas a lo que debería y tendría que ser una conciencia americana.

Ahora bien, Ramos vislumbra, a partir de dicha aproximación al texto de Martí, una cuestión que algunas décadas después se presentará como fundamental para contrarrestar los proyectos homogeneizantes de identidad y unidad. El aspecto que Ramos vislumbra es el de la “heterogénea realidad latinoamericana” (Ramos, 1989: 229), la misma que los proyectos que habrían emanado del “nuestroamericanismo” no habrían tomado en cuenta, o habrían tendido a tomarla en cuenta desde aproximaciones reificantes, siempre ejercidas desde la localidad y regímenes de micropolítica, aunque proyectados como relatos totalizantes y de alcance continental. Ramos, entonces, propone superar un “empirismo ingenuo” que no sería capaz de observar que lo que habría comenzado a construirse como “América Latina”, en realidad sería una totalidad que rebasa las representaciones que sobre su experiencia múltiple y contradictoria habrían producido la mayoría de los intelectuales (Ramos, 1989: 229). Y es en este punto, sin duda, donde el latinoamericanismo —y todas aquellas enunciaciones preocupadas por un *nosotros*— tendría que ser deconstruido

—actividad que Ramos adelanta con destreza— desde una lectura que parte del poder como base a los distintos intentos de construir un mundo —una “lógica del sentido”, dice Ramos—, con, o más allá, o a pesar del espacio múltiple y heterogéneo del subcontinente (Ramos, 1989: 230). Y dicha labor ha de surgir desde una reflexión más bien centrada en cuestiones políticas y epistemológicas que busquen el poder en dichas enunciaciones. Pero también tomando en cuenta eso que Guha ha llamado *estatismo* (1983) en las sociedades poscoloniales en las que se conjugan los diversos modos de la colonialidad, las incidencias del nacionalismo burgués —que bajo una abierta autorreferencialidad se habría erigido como dirigente y enunciador de la realidad— y los afanes fallidos de representación por parte de élites burguesas que habrían desarrollado una cierta *conciencia positiva* —y que no siempre habrían podido diferenciarse de la hegemonía nacionalista, a pesar de enunciar desde otro tipo de instituciones, como las universidades—. Así,

[e]l valor y el signo político de cada reflexión sobre lo latinoamericano no radica[ría] tanto en su capacidad referencial, en su capacidad de “contener” la “verdadera” identidad latinoamericana, sino en la posición que cada postulación del ser ocupa en el campo social o, para ser más exactos, intelectual, donde la “definición” se enuncia (Ramos, 1989: 229).

Posición que, sin duda, y como podrá verse —y por lo menos en aquellos proyectos con un afán solucionador, aglutinador y transformador más evidente, ubicados dentro de lo que puede definirse como un canon de la identidad, la unidad y el deseo de una emancipación *verdadera*—, constantemente terminará por constituirse como un tipo de fracaso, como una “trama de fracasos”, la llamaría Spivak (Spivak, 1988: 202), en relación con los fallidos afanes de escapar a los modos de la alienación, por parte no sólo de la historiografía de élite o de la burguesía nacionalista, sino de los mismos estudiosos de la subalternidad —quienes pretendían estudiar esta imposibilidad—. Ahora bien, la identificación de dicha trama desde Spivak aquí permite reflexionar en cuanto a que dicha cadena de imposibilidades, más allá de la aparente incapacidad de la ejecución de sus proyectos, lo que nos muestra es un principio de totalidad que tendría al fracaso como generalización —se podría, acaso, acometer la genealogía de dicha cadena de fracasos—, y que sería en realidad un *desajuste* capaz de mostrar el camino por el cual dichos discursos, hermanados por la historiografía, concatenados,

podrían ser deconstruidos —actividad que Ramos inaugura con “Nuestra América”—. Spivak propone alinearlos con un modo de leer que sea capaz de *habitarlos*, y siguiendo a Derrida, por supuesto, que ha de obrar necesariamente desde el interior, “[...]extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión” (Derrida, 1986: 27). Actividad que, ante todo, ha de “[...] cuestionar la autoridad del sujeto sin paralizarlo; transformando persistentemente las condiciones de imposibilidad en posibilidad” (Spivak, 1988: 202). Hay que ver, entonces, qué recursos extrae Ramos de la *antigua estructura* que subyace a “Nuestra América”; y desde ahí habrá que intentar construir un tipo de lectura más o menos estable que permita establecer un modo de subversión de los discursos precedentes.

Ramos parte de la definición de América Latina como un campo de lucha en el que lo que se enfrentan son retóricas y discursos. Y por ello no parece tan errado que la aproximación a los discursos que se enfrentan deba hacerse desde una labor que logre apreciar ese momento en el que los letrados —automarginados de la *polis*— activan un sistema metafórico —Martí y algunos de sus contemporáneos—, simbólico —Rodó y su *Ariel*; el Calibán de Fernández Retamar—, retórico en sí, desde el cual un cierto *estilo* y sus figuras habrían adquirido un tipo de poder “conjugador” y “condensador” —así lo nombra Ramos (Ramos, 1989: 231)—, desde el cual la literatura —todavía como un edificio total de discursividad multigenérica; luego como sistema preferido de la historiografía y el movimiento cultural— emerge como fuerza emancipadora, descolonizadora y, sobre todo, articuladora de la realidad. Y en este punto no hay que olvidar que aunque un texto de carácter literario-poético —y aún más, con un marcado afán argumentativo e intencional, como “Nuestra América”—

no tenga un referente necesario (para significar), aunque los actos performativos que se realicen en su plano del contenido, en su “historia”, carezcan de fuerza ilocutiva “efectiva”, su manera de “representar” la realidad es “real” por el hecho de que da a ver el mundo de un determinado modo ideológico y se convierte, por ello mismo, en un percepto a través del cual un sujeto percibe la “realidad” (Asensi, en prensa).

De ahí, además, que la fuerza ilocutiva —la presencia del autor en su texto— consista “[...] en proporcionar un filtro perceptivo-ideológico del mundo que refuerza o

desmiente las bases perceptivo-ideológicas que ya posee el individuo” y el texto literario, retórico, silogístico, produce un “efecto de realidad” (Asensi, en prensa), una idea de mundo, una totalidad.

Pero para acceder a esta totalidad, a esta *trama*, hay que subvertir al clásico canonizado de Martí, ahí donde más que una representación de América Latina dicho texto ha pasado a ser “[...] una cifra inmediata en que zonas discordantes de la cultura latinoamericana, desde diferentes ángulos y posiciones políticas, «reconocen» su identidad” (Ramos, 1989. 230), comprobándose así no sólo su efecto de realidad puesto en marcha, sino la efectividad de su filtro perceptivo-ideológico. Para Ramos, las condiciones de producción del texto de Martí se han ido borrando. Ha pasado de ser una “*representación de América Latina*” a ser una especie de constante en que voces diversas, “discordantes”, de la cultura latinoamericana, desde una diversidad de instancias políticas e históricas, habrían querido buscar su identidad. Ramos hace ver cómo el texto de Martí va adquiriendo su estatuto “clásico” desde un proceso en el que distintas lecturas le van borrando sus condiciones específicas de producción. Y es que como lo denunciara Gadamer (1960) en su *Verdad y Método*, buena parte de la modernidad —atravesada por el esteticismo— borró la posibilidad de pensar el poder performativo de los discursos y las literaturas, como si el arte —donde la literatura habría sido depositada— nada tuviera que ver con los criterios de verdad o falsedad (cfr. Asensi, en prensa). Y a pesar de que el emblemático texto de Martí haya sido producido en un momento en el que la literatura se servía de la historia, del ensayo de ideas, de la lírica y la retórica y desde ahí se constituyeran *textos*, en su más apremiante generalidad, cuyo cometido sería determinar la realidad, construirla, al hacerlo la tradición parte del arte, al canonizarlo, se le habría situado en un espectral espacio más allá de todo cuestionamiento.

Ahora bien, sin embargo, lo más destacado en la lectura de Ramos es el partir de la afirmación de que detrás de cada postulación de lo latinoamericano subyace una “voluntad de poder” que ya propone un particular programa, el de una genealogía de las relaciones entre el saber —y la posición del letrado dentro de una hegemonía, que

aunque ya no dicta las leyes de la realidad, participa en los modos de la dominación— y el poder como principio general de toda enunciación identitaria y unitaria. La pregunta, entonces, sería, ¿qué ambición de poder conllevan estas enunciaciones? Y acaso lo que se propone desde esta genealogía es, como ya lo habría expresado Foucault, “[...] una especie de empresa para romper el sometimiento de los saberes históricos y liberarlos, es decir, hacerlos capaces de oposición y lucha contra la coerción de un discurso teórico unitario, formal y *científico* (Foucault, 2008: 23-24). Y sin duda el poder que emerge de un texto como el de Martí, su poder performativo, está orientado hacia lo que Gadamer denominó la auto-comprensión, como modo de la experiencia estética, ahí donde actúa como “[...] un modo en el que el encuentro con *lo* otro y con *el* otro sirve para arrojar luz sobre aspectos de mí mismo que no conozco o no conozco de esa manera”. Pero no hay que olvidar que el mismo Asensi insiste en que en la modificación posible de un sujeto no hay diálogo, lo que hay es violencia —epistémica— y relaciones de fuerza (cfr. Asensi, en prensa).

Ahora bien, una vez *salvado* el límite que sólo nos permitiría acceder a “Nuestra América” desde ese “poder referencial” que las instituciones le habrían venido “inyectando”, las preguntas para Ramos son

¿[q]uiénes quedan incluidos —o excluidos— por ese campo de identidad? ¿Desde qué lugar en el mapa de las contradicciones sociales se enuncia, se postula, solidariamente ese «nosotros»? ¿Qué autoridad social regula la entrada de materiales al campo de la identidad? [...] Habría que precisar las condiciones históricas, las luchas políticas, a que responde esa definición, que llega a nosotros, al parecer, absoluta, fuera del tiempo. Pero ¿cómo explicar la artificialidad, las normas de ese discurso que nos define, mientras sabemos que busca defendernos, protegernos de “ellos” al representarnos (Ramos, 1989: 230-231).

Y algunas de estas preguntas son en realidad transparentes, es decir, incluso antes de deconstruir o releer desde el poscolonialismo o la subalternidad los distintos discursos, bien se sabe que no todos los sujetos de la realidad latinoamericana han sido incluidos en dicho campo identitario. Pero, lo importante es hacer ver cómo es que un “nosotros” logró adquirir una enorme funcionalidad, bajo la cual los sistemas de representación más destacados —el arte, la literatura— se habrían convertido en cómplices de la fragmentación y de una representación condicionada, elitista y

violenta; serían miembros de ese *estatismo* que finalmente no sería tan distinto de aquel que surge en los orígenes del pensamiento histórico moderno en el Renacimiento italiano. Y, básicamente, un vínculo que habrían heredado con fuerza de la occidentalidad —delimitada por la modernidad y la colonialidad—, sería el que no ha sido capaz de separar la historiografía —en ninguna de sus formas— de ese estatismo que evaluaría todo el “sentido común de la historia”, así como los “valores dominantes” (Guha, 2002: 17-20) de una autoridad que, sin embargo, iría adquiriendo distintos rostros —como ya es posible apreciar en Martí frente a los sujetos letrados del XIX—.

Siguiendo a Asensi en su *Crítica como sabotaje*, lo que este particular modo crítico presupone es la puesta en marcha de un ejercicio de sabotaje sobre aquellas máquinas textuales que tengan una composición silogística entimemática como algo natural, transparente y mimética, donde toda una serie de premisas han sido ya suprimidas, pero también la práctica de una cartografía de ciertos textos que en sí mismos conllevan ya dicho sabotaje. Estas dos posibilidades le sugieren a Asensi la existencia de textos téticos, cuya estrategia consiste en ocultar su carácter silogístico, entimemático —sus fisuras—, y de textos atéticos, éstos que hacen ver su composición silogística —son autodeconstructivos— y ponen así en crisis su condición de posibilidad, “[l]os primeros necesitan un sabotaje por parte de la crítica, los segundos sabotean y sólo requieren que la crítica describa su acto de sabotaje” (Asensi, en prensa). ¿Y qué clase de texto sería el de Martí? La respuesta puede estar en giro de tuerca de esta polarización:

 puede haber textos téticos que muestren los límites de su modelo de mundo y pongan en crisis el silogismo, y textos atéticos que lo oculten y creen un *afepto*³² entimemático, situación que requeriría un cambio de estrategia por parte de la crítica: o bien situarse en la onda del texto tético saboteador, o bien sabotear los textos atéticos (Asensi, en prensa).

¿Y qué hace el sujeto que Martí pone en marcha en “Nuestra América”? ¿Qué tipo de texto construye? Aquí se sospecha que se trata de un texto que de algún modo

³² Lo que Asensi llama *afepto* es un neologismo (afecto + concepto) que conjuga y aúna la dimensión afectiva y conceptual en la obra de arte artística y verbal.

muestra su carácter didáctico, pero ocultando su profundo alcance modelizador; al proponer *cierto* estilo como el modo principal de modernización, no oculta su carácter silogístico —esto lo haría atético—, sin embargo, muestra los límites de su mundo y pone en crisis al silogismo, aunque lo reinvente (a la manera de un texto tético crítico o consciente). En pocas palabras, se trata de un texto que intuye el poder alienante y los límites de un mundo, con todo y sus metáforas —lo pone *al descubierto*—, pero que propone un “nuevo” *afepto* silogístico. Es un texto que quiere poner en marcha su propio sistema de significación, interpretación y silogismos, aunque esto sea, como ya bien se sabe, sólo un efecto, una entelequia.

Y así es que se puede hablar de una fuerza interpelativa que impregna todo el texto —modo de hacer latinoamericanismo que Rodó y otros tantos reproducirán—. El discurso de Martí es abiertamente dirigido a un interlocutor que poco a poco se irá conformando por todo aquel que se encuentre más allá de la utopía que Martí formula. Martí le habla a “¡Esos nacidos en América!”; a “¡Estos hijos de Nuestra América [...]” (Martí, 1963: 16). Subjetividad colectiva que polarizará al ser continental desde una dicotomía que verá buenas y malas conciencias, ahí donde “[o] se es ese hombre [...] o se es un traidor” (Ramos, 1989: 231), una vez aceptadas ciertas reglas que presupondrían una sola “mente”, la unión y la homogeneización, a pesar de una aparente inclusión de lo diferente —que no de la *diferencia*— ya que, cuando Martí dirige su discurso a un hombre que es aquel nacido en América que, sin embargo, se avergüenza de su madre —si es que ésta lleva “delantal indio”—, en realidad, más que llevar a cabo una labor de *inclusión* —con poder *liberador*—, lo que estaría haciendo sería acometer una acción desde aquel estatismo que se aseguraría que la presencia de las mujeres indígenas, como símbolo del mestizaje —la cuestión contraria no se plantea; el padre es siempre español—, en la historia y en el latinoamericanismo sea la de una mera instrumentalidad, más allá del verdadero protagonismo activo. Y ésta es una cuestión que, por lo menos desde los textos que ya comenzaban a ser *sólo* historia —esto es, ya no eran *literatura*—, nunca llegó a registrarse. Volviendo al destinatario, la metáfora de la “familia” será la que defina mejor a esa subjetividad colectiva que ha de decidir en qué polo de la dicotomía ha de situarse. Para Ramos, esto conlleva una

especie de recurso de discursividad. Al sujeto, al ser sacado de su individualidad y llevado al seno de la unidad social y la filiación, le resultaría mucho más complicado distanciarse. La “homogeneidad familiar” se activa como ese “espacio de autoridad” desde el cual todo aquel que ose abandonarlo será condenado al silencio y a la exclusión con la que se castiga a los traidores (Ramos, 1989: 231). Hasta aquí esa más o menos transparente epifanía, una didáctica del ser americano, antes de proponer la emergencia del estilo —aunque éste ya impregne todo el discurso—.

Pero hay mucho más aún en “Nuestra América”. Hay, según Ramos, un relato de la historia según el cual la historia americana no sería un proceso en el que el “ser”, de forma armónica y progresiva, acumularía los rasgos esenciales de su identidad, ya que ésta no se representa como una totalidad constituida desde siempre. Más bien, en este relato que Martí activa, el ser americano sería el resultado de una violenta interacción de fragmentos que, constantemente, tenderían a la dispersión (Ramos, 1989: 232). Para esta aseveración reveladora, Ramos se apoya en un fragmento que aquí además se presenta como uno de los más problematizantes en el texto de Martí:

Eramos una visión, con el pecho de atleta, las manos de petimetre y la frente de niño. Eramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España (Martí, 1963: 20).

En una primera instancia, es cierto que la unidad orgánica es negada. El ser americano habría sido armado con “«[...] restos de códigos, con fragmentos incongruentes de tradiciones en pugna [...] es el producto de la violencia histórica, del desplazamiento de los «orígenes confusos y manchados de sangre»” (cfr. Ramos, 1989: 232). Y si bien queda claro que fragmentos como éste denotan lo que Ramos llama “la ambigüedad de la teleología martiana”, en la que la historia no es concebida como “devenir armonioso”, sino como un proceso de “luchas continuas” y de un “«pasado sofocante»” (Ramos, 1989: 232) —es decir, plantea la fragmentación como base, como punto de partida—, no es del todo clara su inclusión de la diferencia. Martí, sin duda, propone una rearticulación de los fragmentos, pero no así una verdadera construcción de una identidad múltiple. En la continuación del fragmento citado parece quedar bastante claro que la presencia de una cierta otredad ha de aceptarse para la

consecución del proyecto, pero bajo ciertos límites. El “indio mudo” no es en realidad constitutivo del ser americano, ya que “[...] nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar a sus hijos”. A su vez, el “[...] negro, oteado, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras”. Mientras que “[...] el campesino, el creador, se revolvió, ciego de indignación, contra la ciudad desdeñosa, contra su criatura” (Martí, 1963: 20; las cursivas son mías). Y más allá del *estilo*, de las figuras y metáforas que describen con violenta belleza un panorama posible, un *nosotros* se sigue anteponiendo a un *sus*, validándose, acaso, una estructura de dominación y subalternidad que, sin embargo, *desea* adquirir la voz de una buena conciencia, de una solución.

Ramos dice que en el relato subyacente a “Nuestra América” no hay que buscar una poética de la fragmentación; ésta, en Martí,

[...] produce terror: *es el límite de su discurso*. La dispersión produce la nostalgia de un sujeto que ve en el pasado el despliegue incesante de una catástrofe, e intenta rehacer —con la materia deshecha, arruinada, de la experiencia histórica— la solidez del fundamento, la estabilidad perdida (Ramos, 1989: 233; las cursivas son mías).

Así, si la fragmentación se encuentra en el *límite del discurso*, es decir, no es ni externa ni interna a éste —es una práctica discursiva que precede, supera y condiciona al sujeto— (Foucault, 1979: 74-75). La cuestión clave en este punto sería determinar si a Martí lo que le interesa es ordenar —unir, hermanar— o conocer el conjunto de reglas que habrían generado dicha práctica discursiva; ¿si le interesan, en realidad, los objetos que dicho discurso, en el límite, le proporciona? o “[...] el haz de relaciones que el discurso debe efectuar para poder hablar de tales y cuales objetos, para poder tratarlos, nombrarlos, analizarlos, clasificarlos, explicarlos” (Foucault, 1979: 75). Parece que es la segunda opción la que subyacería, de plano, a la labor de Martí, pero ¿por qué?

De algún modo, en este espacio en el que Martí construye al sujeto central de su discurso —el hijo de “nuestra América”—, se lleva a cabo un acto de narración. Y es que el ensayo y los textos periodísticos se encontraban en un momento en el que aún

no eran separados de la literatura, por una parte, como se ha venido insistiendo. Pero además, esta inauguración del sujeto, al provenir de una cierta crítica —la del sujeto anterior a una conciencia latinoamericana, puede decirse—, lo vuelve narración; Martí convierte en narrativa a América Latina y su sujeto esencial a través de las realidades históricas, sociales, culturales y hasta legales desde las cuales lo enuncia. Convierte, entonces, en dimensión positiva una historia de calamidades, desencuentros y violencias, la utiliza; y aquello que en otros letrados fue exploración y reificación del drama, aquí se convierte en combustible para el futuro. Y ahí radicaría gran parte de su carácter “no tético”, en el reforzamiento de lo que, en otros lugares, sólo podría ser incompatibilidad. Y algo parecido en la historia habrían descubierto la novela o el poema fundacional, que en la contradicción estaba la semilla del nuevo ser, pero es que este “algo” no surge de la nada, emana de textos como el de Martí, con todo y su carácter altamente modelizante.

Ahora bien, siguiendo esta lectura, es posible reconocer una incompatibilidad esencial que se afirma, la de la inclusión de esos sujetos otros que lo rodean —al sujeto real, digamos—, con los que convive y que tendrá que (re)conocer para alcanzar su plenitud como sujeto de América —uno que, sin embargo, más allá de la apariencia, no parece estar dispuesto a abandonar ciertos privilegios de lo que a grandes rasgos podría llamarse “sujeto occidental”, es decir, hispano—. Y aunque en Martí ya asoma el mestizaje, su identificación de la contradicción, de la fractura, vuelve a situar a cada quien en su sitio, otorgándole el protagonismo en la narración a aquel que no es el indio, ni el negro, ni el campesino; y, en dado caso, invita al hijo de madre india como un modo de hacer fructífera la incompatibilidad. Así, el hijo de “nuestra América” es el criollo y el mestizo, aunque no cualquiera, a Martí le interesa ése que es hijo de padre español y de madre india, es decir, le interesa *un* símbolo del mestizaje, con todos los sentidos de género, de raza y de historia que esta combinación conlleva. Y es que no hay que olvidar que Martí acomete un ejercicio narrativo de ordenamiento que le es doblemente necesario, ya que

[...] no sólo garantizaría la consolidación del buen gobierno, contribuyendo a dominar el parricidio, los «tigres de adentro»; además posibilitaría la defensa de

la familia recompuesta por la amenaza —nada imaginaria— de la intervención extranjera: el «tigre de afuera» (Ramos, 1989: 233).

Pero acaso la clave de la problemática de subjetividad y representación que subyace al discurso de Martí está ahí donde Ramos identifica que “el discurso del ser”, una vez más, “[...] se arma sobre la dialéctica dentro/fuera, en el doble movimiento de la homogeneización del interior —«la casa de nuestra América»— y la exclusión de los «otros»” (Ramos, 1989: 233), que ahora serían no ya los indígenas y los negros, sino los extranjeros. Martí hace el trazo definitivo de una *nueva* cartografía de la identidad y la otredad, hacia afuera y hacia adentro. Y sería dentro de esta dialéctica desde la cual Martí propone una instancia de representación de los sujetos, pero como una escala de subalternidad. De este modo, y de acuerdo a lo que Asensi ha escrito sobre el programa que subyace al célebre ensayo “¿Pueden hablar los subalternos?” (1985, 1988, 1993) de Spivak, el problema de la cuestión de representación en el ensayo de esta autora implica por lo menos tres polos: “[...] el del sujeto que trata de representarlos (el intelectual) [...] el del objeto de la representación (el subalterno), y [...] el modo de la representación (la teoría, el método, el concepto)” (Asensi, 2009: 10). De este modo es posible observar que en el texto de Martí estos tres polos son perfectamente identificables. En un primer término, Martí se encarga de expresar la voz de un sujeto intelectual que es aquel capaz de organizar y hermanar —de *representar*— la heterogeneidad; en segundo término, este intelectual —que bajo la metáfora de la familia adquiere la voz del “padre”, como bien hace notar Ramos (Ramos, 1989: 231)— quiere —*desea*— representar a distintos sujetos, pero no alineados en una equidad, por ello no todos son subalternos, sino en un escalafón que va del “hijo de América” —criollo— al negro, pasando por el mestizo —hijo de madre india—, el campesino —“el creador”—, el indio —que les daba vueltas a estos sujetos— y, finalmente, el negro —“solo y desconocido”. Finalmente, de algún modo, presenta también la forma de representación —que es las que Ramos da a conocer—. Y este revelamiento lo que expresa es cómo más que un texto de “hermanamiento”, el de Martí es un texto de organización de la diferencia, de clasificación de la otredad. Ahí deja ver su carácter altamente modelizante e *interesado*. Curiosamente, el momento del texto de Martí coincide con ese momento que Spivak descubre, cien años después,

en los intelectuales occidentales y su necesidad de conocer al Otro de la sociedad (Spivak, 2009), aunque, claro, aquí la labor constituye el construir un frente común supranacional y, en el caso más reciente, la cosa vaya de instaurar un orden mundial más justo —aunque ambos bajo la imposibilidad de abandono de lo occidental—,³³ de un querer contar historias de vidas en nombre de la historia (Spivak, 2009: 45).

Y es así, acaso —se insiste—, que “Nuestra América” se presenta como un texto de ordenamiento y fijación de la diferencia, más que de su “hermanamiento”. Y lo que acaso cambian son el estilo —esa retórica paternalista que Martí activa— y la relación con aquellos objetos —subalternos siempre al sujeto principal— que ha de tenerse. Y hay que hacer ver el carácter confuso de este emblemático texto de Martí, ahí donde se opone a parábolas de la modernidad y de la historia, pero sustituyéndolas por unas que, símiles, *hablan* desde lo americano. En cierto modo, hay una fuerza micro y biopolítica que mueve a Martí;³⁴ la de un movimiento —a la manera de una profunda reterritorialización— que se habría percatado de que sólo sería posible resolver el “enigma” de lo latinoamericano; responder a la pregunta “qué somos” —planteada con insistencia desde Sarmiento—; generar condiciones y posibilidades de “buen gobierno” (Ramos, 1989: 233) y, lo que es más, ejercer un control desde lo occidental *diferenciado* como americano, si se tomaba en cuenta y se organizaba la otredad, se corporizaba al fantasma de la historiografía. Bajo esta lógica, el texto de Martí más que identitario es clasificatorio y su carácter de umbral radicaría no así en el descubrimiento de un yo unitario posible, sino en la identificación de un momento clave en el que los dispositivos de la retórica decimonónica —civilización/barbarie; ciudad/campo— ya no podían continuar (Ramos, 1989: 234), por lo menos no como irradiación del sujeto colonial o una élite pura. Y es éste el sentido *extraño* que posee

³³ Spivak se refiere a una conversación publicada en Francia entre Foucault y Deleuze. Para una mejor comprensión de dicha imposibilidad de abandono de la instancia occidental —aún cuando ésta se convierta en uno de los objetivos centrales de la actividad teórica y de representación—, leer la primera parte del ensayo mencionado (así como el prólogo de Manuel Asensi a la edición en castellano del 2009).

³⁴ Habría que precisar que este tipo de afirmaciones no son referidas al autor —como ser paradigmático del latinoamericanismo (ese “héroe” como lo llama Ramos)—, sino, más bien, a ese nivel en el que la práctica discursiva que está sujeta a reglas que la preceden y superan, nivel, en el cual, son la ideología y el estatismo los que en realidad están organizando el sentido.

“Nuestra América”: como texto aparentemente atético, en momentos, deconstruye la metafísica y a su binarismo, pero para reorganizar clasificaciones, jerarquías y modos de interpretación de la realidad desiguales, desequilibrados y en los que aquellos sujetos situados en el polo de la barbarie, sigan existiendo sólo como medio de esa metafísica americana. Martí, entonces, tiene claro que había que iniciar un desplazamiento del discurso supranacional hacia la heterogeneidad y la diferencia; había que poseerlas, darles un nombre, un relato, una función. Y lo que en esta cuestión política se descubre es la necesidad de ejercer una autoridad sobre la fragmentación, y, además, el poder significador de la literatura como espacio privilegiado del movimiento. Y por ello Martí pone en funcionamiento una maquinaria metafórica, silogística, que será capaz de realizar la tarea. Ramos observa cómo Martí propone que dicha autoridad radique en la metáfora del árbol: “Ya no podemos ser el pueblo de las hojas, que vive en el aire, con la ropa cargada de flor [...] ¡los árboles se han de poner en fila, para que no pase el gigante de las siete leguas!” (Martí, 1963: 15).

Y es así que como enunciación que inaugura un modo radical de autoridad desde la literatura, el texto de Martí da inicio a los discursos retóricos sobre el poder en el siglo XX. Al incluir lo autóctono, dice Ramos, cristaliza una “estrategia de legitimación” que le dará a la literatura latinoamericana autoridad social necesaria (Ramos, 1989: 235) para, por ejemplo, enunciar las posibilidades de ese “hombre real” que le estaría naciendo a América (Martí, 1963: 17). Les estaría entregando, por ejemplo, capacidades a los discursos —hegemónicos o estatales— para la construcción de la raza:

No hay odio de raza, porque no hay razas. Los pensadores canijos, los pensadores de lámparas, enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo y el observador cordial buscan en vano en la justicia de la Naturaleza, donde resalta en el amor victorioso y el apetito turbulento, la identidad universal del hombre (Martí, 1963: 27).

Labor que en México José Vasconcelos —*La raza cósmica*, 1925— va a desempeñar desde los lindes del Estado y que, bajo un movimiento aún mayor y de mucha mayor penetración va a preparar el terreno para los indigenismos —culturales, políticos,

educativos y literarios—, sobre todo en México, la zona de los Andes y aquellas regiones en las que la presencia indígena es mayor—; así como de los nacionalismos culturalistas —Rojas, Lugones— que sublimarán lo gaucho (Ramos, 1989: 235), mostrando los modos de la cosificación y la apropiación de la diferencia.

Finalmente, ha de decirse que el texto de Martí actúa como un recurso de emergencia. Frente a la puesta en marcha de una noción que había pretendido que las etnias y culturas originales desaparecieran en pos de la modernidad y el progreso — proyecto que resultó imposible—, “Nuestra América” emerge para recomponer ese cuerpo enfermo de América Latina, contaminado por la impureza racial (Ramos, 1989; 237), por la fragmentación. Y mediante un sistema pleno de figuras, de metáforas, cierra con una invitación:

¡Porque ya suena el himno unánime; la generación actual lleva a cuestas, por el camino abonado por los padres sublimes, la América trabajadora; del Bravo a Magallanes, sentado en el lomo del cóndor, regó el Gran Semí, por las naciones románticas del continente y por las islas dolorosas del mar, la semilla de la América nueva! (Martí, 1963: 27).

Pero la presencia de Martí no es sólo una que provenga de actos de violencia epistémica. Hay que agregar que aunque todo héroe cultural ha de ser desmitificado si es que se quiere llegar a cierta *des-confusión*, de desmantelamiento de las ideas de mundo y sus sistemas metafóricos dominantes, a Martí ha de accederse también desde una teoría del cambio, desde el acometimiento de giros en la historia que — aunque imperfectos en su inevitabilidad ideológica, occidental— llevaron a cabo soluciones y opciones —algunas, incluso, verdaderamente descolonizadoras—. Pero el límite es uno, fuerte, y es el mismo para Martí. A partir de aquí, lo que se intentará, entonces, es la inhabilitación de los efectos represivos de modelos de mundo (Asensi, en prensa) que emanarían de la profesionalización del letrado latinoamericano y su (in)capacidad para lidiar con el límite indígena, así también de los modos de orquestación de la subjetividad y los fantasmas, de los espejismos de representación y de los estratagemas de modernización.

5. Ficciones de subjetividad, narrativas de unidad y el límite indígena

¡y no saber adónde vamos,
ni de dónde venimos!
Rubén Darío,
“Lo fatal”, 1905.

No sabemos, pues, ya, si lo que se ha presentado siempre como re-presentación derivada y modificada de la simple presentación, como «suplemento», «signo», «escritura», «huella», no «es», en un sentido necesariamente pero novedosamente a-histórico, más «viejo» que la presencia y el sistema de la verdad, más viejo que la «historia».

Jaques Derrida,
La voz y el fenómeno, 1967.

La modernidad es el nombre del proceso histórico en el que Europa inició el camino hacia la hegemonía. Su lado oscuro es la colonialidad.

Walter Mignolo,
La idea de América Latina, 2007.

Galeano (1997) cita un proverbio africano que dice: “Hasta que los leones tengan sus propios historiadores, las historias de cacería seguirán glorificando al cazador”. Como todo proverbio, este enunciado sentencioso es una paremia y posee un carácter instructivo que conlleva una reflexión moral, pero también intelectual, de ahí que, muchas veces, sus elementos sean sustituibles. Y de ahí, además, el carácter de universalidad que subyace a su mensaje. Y queda bastante claro, al igual que como lo expresó Hugo Achúgar (1998), que este proverbio de quien habla es de opresores, oprimidos e intelectuales —y aquí es preferible decir “representantes”, “intérpretes”— Ahora bien, más allá del evidente contenido “colonial” que subyace a esta construcción silogística, lo que muestra —y es esa verdad *casí* transparente que dichos enunciados siempre revelan— es que la historia siempre posee un punto de vista y que en ésta siempre hay un vencedor y un vencido. Esto, en la cuestión latinoamericana, puede confundir, sobre todo por esas numerosas narrativas históricas nacionalistas

que se han encargado de contar “el descubrimiento”, “la Conquista”, “la Colonia” y las “independencias” como momentos de un relato cohesionado en el que unos opresores —y primero vencedores—, los europeos, habrían sido vencidos por unos sujetos nacionales, homogéneos, unidos. La historia habría dado una vuelta a su balanza y, también, habría podido comenzar a contarse desde otra óptica. Martin Lienhard ha visto con claridad —por poner un ejemplo de otros tantos— que en dos libros de Miguel León de Portilla se habría iniciado la sospecha sobre otra continuidad histórica, la que tendría a otros sujetos en el plano de la representación. En *La visión de los vencidos* (1959) y *El reverso de la conquista* (1964) de Portilla habría llevado a cabo una cierta irrupción en la cultura mexicana; habría revelado al público no especializado —una distinción clave— la existencia —la posibilidad— de una visión indígena de la experiencia de la colonialidad, así como una discursividad que la amparaba. Se trataba de textos escritos o dictados por los mismos indios, “[...] que moldeaban tal visión en unas formas poéticas altamente eficaces” (Lienhard, 1992: 11). Y aunque el título habría querido desterrar a una condena a ciertos universos culturales, es posible decir que es mediante esta clase de actos irruptivos que una historia bajo la historia —o paralela a ésta— pondría en cuestión las paremias de la colonialidad, descentrando los metarrelatos de las historias nacionales. Porque en su afán de traer al plano de representación esos otros universos culturales —que acaso para de Portilla estarían ya agotados en su materialidad histórica (el siglo XVI colonial)— lo que subyace es el esbozo del límite indígena en la historiografía. Más adelante se reconstruirá el devenir de esa otra continuidad histórica, bien marcada en los trabajos de José Carlos Mariátegui, Ángel Rama, Antonio Cornejo Polar o Edmundo Bendezú, por nombrar algunos, y luego retomada por los diferentes (des)encuentros entre teorías deconstructivas, poscoloniales y la agenda de los estudios culturales latinoamericanos. Por ahora lo que es necesario mostrar es cómo en la construcción de la noción de América Latina, este límite no siempre fue franqueado, aunque sí muchas veces disfrazado, obviado o, aparentemente, solucionado.

Hay tres categorías que planean sobre la noción de “América Latina”. Tres constantes, a veces entrelazadas, que intentaron hacerse cargo de la idea de

integración y las fantasías de unidad: la unidad en sí, como ideologema invariante de una serie de discursos que, aunque fueron profesionalizándose y delimitando sus terrenos, muchas veces estuvieron insistiendo en lo mismo —la *obsesión* de la identidad como (única) posibilidad de modernización—; cierto telurismo que habría complicado la búsqueda del color local romántica, la vuelta sobre el poder de la tierra sobre *sus* hombres; y la latinidad —invención del XIX ilustrado—, como apóstrofe, tanto crítico como identitario, que quiere cuestionar el progreso desde una rearticulación de una posibilidad de civilización *otra*.

Trazando una breve cartografía,³⁵ las narrativas de unidad hacia una *segunda* modernidad en América Latina tendrían su inicio más claro en la petición bolivariana de definir una América ante España, una que mostrara su rechazo hacia la conquista y la experiencia colonial como actos de una barbarie europea. La *primera* modernidad habría sido el siglo XIX, con problemáticas reproducciones y trasplantes de aquellos cortes establecidos por Eric Hobsbawn: “[E]ra de la revolución” (1789-1848), “era del capital” (1848-1875) y “era del imperio” (1875-1914) (Hobsbawn, 1997, 1998a, 1998b). Aun así, el principio base de la identidad estaba en la lengua y la unidad habría tenido que comenzar con algo llamado “Hispanoamérica”, como una comunidad cultural alrededor de la lengua y de la escritura, y alrededor, también, de formas comunes y reproducibles de nacionalización. Luego vendría Martí y ese *nuestroamericanismo* que ya se ha desarticulado, y cuyo principal acontecimiento —uno de sustitución, diría Derrida— sería el de la introducción de la idea de mestizaje en el centro del conflicto identitario, sustitución que en su lado más amable —el que registra la historia— quería comprender cómo se había construido un *conjunto*, siendo necesario *reconstruirlo* (Derrida, 1997), pero que también quiso hacerse *la* historia: a la vez identidad e idea de unidad, “[...] una visión de pasado y una premonición de futuro” (Rojas Mix, 2009: 36); pero además, la formalización de la noción de pueblo, imposibilidad de cohesión de la heterogeneidad, falacia de representación. Así, América es todas las razas y “[...] ha de salvarse con su indios” (Martí, 1963: 15), pero ante todo es pueblo, los

³⁵ Sobre una correcta síntesis de la idea de América Latina desde la unidad, lo telúrico y la latinidad, véase la entrada “América Latina” en el *Diccionario del pensamiento alternativo* (2009).

oprimidos (Rojas Mix, 2009: 36). Y ya se ha asistido a dicha reconstrucción, por ello lo que aquí sigue será un rastreo de su reproducción, de su incidencia como acto de sustitución, como irrupción, y de la introducción de las metáforas clave desde las cuales se podría desplazar la centralidad dominante hacia otros terrenos: pueblo, oprimidos, tierra, campesinos, por ejemplo. Éstas serían las metáforas propias de América Latina y su latinoamericanismo hasta bien entrado el siglo XX, aunque su presencia y fuerza silogística, sin duda, se pueda aún encontrar en los discursos estales y políticos.

Mención remarcada merece una noción que todo lo atraviesa desde el más latinoamericano de los desplazamientos, el indigenismo, con su puesta en marcha de lo telúrico. En la búsqueda de un nosotros que incluyera un pasado glorioso se lleva a cabo un curioso movimiento hacia atrás y de alcance insospechado. Había una forma de cultura que estaba *ahí* para afianzar la identidad y glorificar a las culturas nacionales. Aquí destacan México y su indigenismo plástico, literario, político y cultural; Perú, y la zona andina, desde formas más o menos equiparables. Sobre estas dos particularidades en la consecución de las narrativas de identidad se volverá en profundidad. Acaso apuntar aquí, que como consecuencia de la idea de mestizaje, el indigenismo histórico y cultural sitúa en el centro una totalidad con dos caras que ya serán difícilmente separable: el indio/mestizo. Uno y otro podrían hacer nación y retroalimentarse, justificarse. Sería, en todo caso, el acto mayor de sublimación y reificación, la vuelta de tuerca de una modernización a la manera mexicana o peruana y después latinoamericana. Y así como otras geografías introdujeron los discursos cosmopolitas, europeizantes, civilizadores, a las regiones con mayor presencia indígena se les debe ese mirar hacia atrás en la historia para secuestrar glorias y un detenerse en el presente para lidiar con la radical otredad. Y de ahí hubo un paso a la creación —bajo los límites de la clase y las diversas lecturas del marxismo— del campesino. En Perú, lo telúrico, recuerda Rojas Mix, se encontró en “«el alto Cuzco coronado» y «en el asombro dorado de la alta ciudad de piedras escalares»: Machu Pichu” (Rojas Mix, 2009: 36). Ahí González Prada tomaría la tarea de subvertir la biopolítica y sus propuestas de regeneración del indio, planteando un enunciado: la

“cuestión indígena”; el problema del indio era el de la tierra (Rojas Mix, 2009: 36). Y en ambas geografías aparece la nostalgia por un pasado glorioso, relato de relatos de una grandeza posible, cercana e interrumpida por la violencia colonial. ¿Regenerar al indio? ¿Regenerar Perú? ¿Redefinir México o encontrar, más bien, su verdadera esencia? Preguntas que el indigenismo *deseó* responder pero que en el camino problematizó con el límite mismo de la historiografía y con una serie de procedimientos epistemológicos violentos. Un límite que, además, no es esa simple línea divisoria que puede trazarse como frontera, aunque separa lo posible de lo imposible —o lo real de lo irreal; lo nombrable de lo innombrable—; dicho límite es, más bien, *paradoja, conflicto* (Asensi, 1990: 11). Esto desde una perspectiva, desde otra, es más que probable que la intención de base nunca fuera la verdadera representación. Como se ha dicho, más adelante se planea un recorrido de mayor profundidad por el indigenismo y sus múltiples manifestaciones, por ello, aquí quizá convenga entrar en la noción de latinidad, para después llevar a cabo un recorrido más o menos cronológico por algunos de los hitos enunciativos de mayor incidencia en las narrativas de unidad, pero también en lo que aquí se quiere nombrar como “ficciones de subjetividad”.

Como bien apunta Rojas Mix, el mito moderno de la latinidad latinoamericana se funda en la intención geopolítica francesa del siglo XIX. Su emergencia como potencia colonial le habría hecho ver que ese vastísimo territorio —glorias de imperios caducos— tendría que, en modos diversos, afrancesarse. Ahora bien, más allá del debilitamiento del relato y la pertinencia de una genealogía que sitúa a Francisco Bilbao como el verdadero introductor del término (cfr. Rojas Mix, 2009: 36), lo “latino” de América ha de abordarse en su carácter anticolonial —aunque como sustitución, nuevamente— y en su alcance dentro de las inquietudes de consecución de proyectos civilizatorios. Pero aquello que primero en Bilbao fue celebración por la posibilidad de civilización, desde lo francés, terminaría por desestructurarse con los actos imperialistas de dicho poder —las intervenciones francesas en México, por ejemplo (1838-39; 1861-1867)—. Y Bilbao es quien también hace notar muy tempranamente la falacia subyacente al discurso de Sarmiento, le dice, en su *La América en peligro* (1863): “«El conservador se llama progresista... y el civilizado pide la exterminación de

los indios y de los gauchos»” (cfr. Rojas Mix, 2009: 37). Y sus enunciaciones, incluso, comienzan a perfilar a ese enemigo contra el que Ramos también se erige: Estados Unidos. Para él, sólo la unión de la “raza latinoamericana”, de los “Estados de América del Sur”, podría detener al nuevo Imperialismo (Rojas Mix, 2009: 37). Confluencia de fuerzas, de intenciones y la certeza de que algo no iba bien si lo que se pedía era dejar fuera a los indios. Pero aunque el letrado, hacia el cambio de siglo, terminara de profesionalizarse y emitiera distintos llamados a la unión de fuerzas y a la corrección de errores de inclusión y representación —desde un sitio nebuloso, todo discurso, sin labores profundas de reconstrucción del mismo pasado letrado— la realidad política de dictadores y caudillos renovados era otra. Era otra su hegemonía y otra la élite letrada que promovieron como necesaria para hacer patria. Ellos se sintieron más cómodos con la noción de “Panamérica” —lo que les permitía *participar* de las corrientes estadounidenses y de lo que en ese país eran ya realidades de modernización, desarrollo y progreso—. Se crea así una tensión entre los actores de la dominación y el control, en la que la élite letrada forma parte sustancial. Gramsci es quizá quien mejor ha podido describir un entramado que ha permitido repensar la gran mayoría de los procesos modernos. Su noción de hegemonía permite que ahí donde la historiografía ha intentado polarizar las experiencias de la historia, el acento pueda ponerse en una red mucho más compleja en la que, por una parte, se articulan las formas económicas, jurídicas y políticas del poder —su verticalidad—, ejercidas, como bien se sabe, sobre los ciudadanos —en su versión más positiva— y los oprimidos —en una historiografía de vencedores y vencidos— ; y por otra, las dinámicas de intercambio y conflicto cultural e ideológico (Aguirre, 2009: 124). En otras palabras, la complejidad de las fuerzas de dominación y control, desde la hegemonía, permiten acceder con mucha mayor certeza a la complicidad de la cultura y sus sistemas de representación. Y también sitúan la importancia —dinámica, transformable y activa— de los grupos subalternos. Desde este contexto, es mucho más certero explicar caudillismos, dictaduras, democracias totalitarias, así como fuerzas intelectuales con injerencia en la realidad nacional y continental. De hecho, esta posibilidad inaugura hacia el cambio de siglo (del XIX al XX) una línea de estudio de los procesos de conformación de las naciones de América Latina, ya que,

prácticamente, no hay dominación sin su contraparte modelizante, reificante, de la realidad desde la cultura, el conocimiento y la literatura, incluso cuando los afanes han querido ser contrarios. Y en esto han venido insistiendo los estudios acerca de la conformación de patrias; aunque no del todo los estudios literarios. William Roseberry, por ejemplo, en el contexto de la Revolución Mexicana, advirtió que en los territorios supeditados a las fuerzas de conformación y delimitación de identidades patrias, la hegemonía es más un instrumento para comprender las luchas de poder —con las élites incluidas— que una instancia para comprender el consenso de los grupos oprimidos y su implicación en el proceso armado. Siguiendo esta línea, la problematización de la noción de hegemonía, además, ejercida desde la historiografía marxista de los años setenta (desde Eugene Genovese, por ejemplo) (cfr. Aguirre, 2009: 125), puede ser de ayuda en este trabajo para comprender cómo es que intelectuales agudizados ante la presencia y realidad de los oprimidos y los indígenas —posición ya insalvable desde Martí—, lograron enunciar proyectos y críticas que en realidad no comprometieran el “antagonismo de clase” —o de raza, o de género—, tan conveniente para el lugar ganado por las élites culturales y literarias. Vistos de este modo, los diferentes proyectos identitarios y renovadores de las injustas y atrasadas sociedades de América Latina, y siguiendo a Genovese, habrían actuado de forma hegemónica para convencer a sus receptores de que “... sus conciencias privadas [podían] estar subordinadas —de hecho, moralmente, [debían] estar subordinadas— a la decisión colectiva de la sociedad” (cfr. Aguirre, 2009: 125). Y esta es una suerte de configuración discursiva —silogística, se diría, desde Asensi— que es posible encontrar en textos —un tanto más sofisticados— como *Radiografía de la Pampa* (1933) de Ezequiel Martínez Estrada o *El laberinto de la soledad* (1950) de Octavio Paz. Y por ello quizá la cosa vaya por encontrar intersticios desde los cuales surjan modos de conciencia alternativos, descentrados, saboteadores... Porque hay un peligro muy grande en esencializar la historia, aún desde la problematización hegemónica, y terminar diciendo que toda la historiografía de América Latina y sus sujetos ha sido escrita por una clase política, una dominante y sus sistemas de cultura y literatura, controlando no sólo los medios de producción sino además los simbólicos —y esta es la crítica que James C. Scott le hace a Gramsci (cfr. Aguirre, 2009: 125)—.

Del *arielismo* al indigenismo: el siglo XX y sus tensiones

En un primer extremo, hacia los albores del siglo de las emancipaciones, el proceso de la religión sigue un camino “multiforme”, en el que se mezclan lo imaginario y lo simbólico, pero preservándose aún el papel de la fe (Strozzi, 1999: 3), sin embargo, la ciencia va llevando a cabo su ascenso hacia su lugar destacado en la epistemología: “En el orden material, las ciencias físicas y biológicas —fieles al programa cartesiano— prometían el bienestar a todos los hombres”; de igual manera, comienza a ascender una idea de “ciencia social” —instrumento capaz de detectar lo patológico en el orden social, así como la identificación de remedios para su cura—, mas, como hace ver Susana Strozzi, la estructura del *cogito* se impone y se insiste en la neutralidad extrema que ha de adoptar la ciencia y la necesidad de que el orden político la contenga. A grandes rasgos, el camino que hasta aquí se ha descrito es el que articula lo que se ha dado en llamar la “ideología del progreso” (Strozzi, 1999: 3). En este sentido, hay una posibilidad de lectura de las distintas ficciones de subjetividad y narrativas de unidad desde algún punto de este proceso. Dicha fe particular va dejando de lado la fe religiosa y con esto se problematizan sus vínculos tradicionales —familia, comunidad—. La confianza se deposita en el macrorrelato del progreso con base científica, pero esta es una promesa de felicidad, como se sabe, nunca del todo cumplida y esto producirá efectos profundos en la experiencia subjetiva (Strozzi, 1999: 4). Pero hay que insistir en que este momento de crisis de la modernidad lo que describe es una desterritorialización del sujeto europeo y estadounidense burgués. Promueve, como descubre con fuerza la novela moderna, la “enfermedad del siglo”, la “nerviosidad”: la neurosis, lo que abrirá las puertas del descubrimiento del inconsciente y el ascenso del psicoanálisis, inaugurando un momento epistemológico *freudiano* (Strozzi, 1999: 4). Y en este sentido, habría que descubrir qué tanto penetra la noción de un sujeto freudiano al contexto de la historia de las ideas en América Latina. Un siguiente umbral irrumpirá tras la Segunda Guerra Mundial y la instauración del capitalismo transnacional; pero hay que ir por partes. Es seguro que del sujeto cartesiano se llega a ese *sujeto del goce* del capitalismo —pasando por del sujeto de Freud al sujeto de

Lacan—: pero, ¿qué papel juegan en ese camino hacia la mundialización los proyectos de enunciación y construcción nacionales y continentales? ¿Hasta dónde habrían sido penetrados?

Una de las cuestiones que aparecería tras la elaboración del camino trazado por las siguientes narrativas de unidad y ficciones de subjetividad, sería el hecho de que a pesar de que la identidad es una invariante que planea todas las intenciones —con su contraparte de unidad continental—, más que ésta, es quizá una noción dinámica y problematizada de la hegemonía la instancia —suerte de *instrumento*— desde la cual se podría subvertir una continuidad, aunque hecha de contraposiciones y rupturas. Y aquí, antes de empezar, puede ser clarificador el recordar una idea de hegemonía que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1984) pusieron en marcha para su proyecto de “democracia radical”. Para ellos, ésta, en el contexto latinoamericano, trata de ese “juego” que acontece en el terreno de la representación y cuyas reglas y actores nunca están del todo definidos (Laclau y Mouffe, 1984: 192). Y desde aquí se parte hacia el siglo XX. Y es que si bien es cierto que desde la historia intelectual de América Latina, el objeto “América” es primordial (Strozzi, 1999: 7), con todo y una serie de conflictos identitarios, un paseo por determinadas enunciaciones quizá sea capaz de revelar que el objetivo final del enigma latinoamericano, su posibilidad de *ser* y, por lo tanto, de evolucionar, desarrollarse, progresar —la identidad—, así como determinados procesos ligados —como las peticiones de unidad— en realidad son el pretexto de una escritura que lo que desea es *hacer* hegemonía, consolidar modos nacionales y orquestar lo que hasta aquí se ha venido llamando el límite de la representación, el fantasma de la historiografía.

Entre la enunciación de “Nuestra América” y el paradigmático *Ariel* de José Enrique Rodó (1900) no ha pasado demasiado tiempo, pero sí ha acontecido cierta reterritorialización³⁶ profunda en algunas de las naciones del subcontinente, y también

³⁶ Como proceso ligado a la “desterritorialización”, aquí se rearticula el sentido que le dieron Deleuze y Guattari. Para éstos, en sus dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia* (1971, 1980), se ha de retomar la idea desarrollada por Marx en cuanto a su percepción del capitalismo como una máquina devoradora que se iría apropiando de múltiples “territorios” de la realidad —la agricultura, la cultura, la

ha habido un desplazamiento fundamental en cuanto al *lugar* que éste comenzaba a tener en un nuevo orden mundial, en la puesta en marcha de nuevas narrativas de modernidad, desarrollo, progreso y, por ejemplo, de algunas cuestiones que los discursos literarios —acaso tan preocupados por la identidad, la unidad y el ordenamiento de la subjetividad— no tomaron en cuenta, como la *división internacional del trabajo* o el reacomodo en el orden universal de significación de los productos, seres y territorios que antes fueron colonias, y que ahora había que renombrar y reconstruir no ya sólo desde la colonialidad europea, sino desde el imperialismo estadounidense. Este último, muy prontamente, supo conciliar su deseo total de independencia, autonomía y autogestión con otro particular deseo, el del poder, mediante sendas enunciaciones —con carácter de leyes neoimperiales—, dentro de las cuales América Latina ya siempre tendría un papel *privilegiado*, como la *Doctrina del destino manifiesto* (1845), que podría concebirse como el principio legal de una dominación que ya podía ampararse en la fuerza que había otorgado antes la *Doctrina Monroe* —“América es para los americanos”—, con toda la ironía y colonialidad semántica que dicha afirmación conlleva.

Es así que el momento de *Ariel* es ya otro. Es ese en el que Porfirio Díaz en México habría dicho: “¡Pobre México, tan lejos de Dios y tan cerca de los Estados Unidos!” (cfr. Lago, 1991: 9) y en el que la fuerza europea iba a ser sustituida por la del veloz ascenso de la economía estadounidense —bajo ese desarrollo sin parangón en la historia de su sector agrícola e industrial— (Lago, 1991: 9-10). Y esta nueva fuerza estadounidense, revestida como hegemonía desde su fundación, puede percibirse desde un rápido vistazo en el perfil de los exploradores, pioneros y primeros colonos,

educación, la industria— hasta llegar a desterritorializarlos y dejar al proletariado sin territorios. Deleuze y Guattari llevan esta idea hasta el sistema de la psique humana: “Los seres humanos [...] estamos siempre rodeados internamente de territorialidades diversas, algunas imaginarias, ya que el territorio es entendido como subjetivización, expuesto permanentemente a ser desterritorializado, lo que significa que se abre, que huye de sí mismo, se parte o destruye. De manera indisociable, puede volver a reterritorializarse, en un proceso de recomposición del territorio, aunque siempre en un proceso que lo transforma. El capitalismo es un sistema en permanente reterritorialización, ya que intenta adueñarse constantemente —desterritorializar— las múltiples formas de interacción dentro de una comunidad, un grupo o una familia” (Vilanova, 2009: 81).

con todo y sus narrativas de raza ligadas a un nuevo nacimiento en el que su humanidad estaría liberada del pecado,³⁷ y que siempre les habría permitido justificar y consolidar la dominación en términos que iban de lo religioso-espiritual a lo cultural e histórico, ahí donde, por ejemplo, las viejas dicotomías —como la de civilización/barbarie— alcanzaron un estatuto no sólo de autoridad y de legalidad, sino de implicación fundacional. Desde ese punto, lo occidental, rearticulado como *americano*, construiría un exacerbado compromiso con la dignidad humana, la libertad y la autodeterminación, pero como una *alegoría-pantalla*, diría Spivak, que habría impedido desde el principio la lectura de narrativas más amplias del imperialismo (Spivak, 2009: 86). Destaca aquella que tendería a reproducir, una y otra vez, nos lo recuerda Noam Chomsky, la idea de que cierta *brutalidad bárbara* subyacería en aquellos con genes defectuosos, muy probablemente, y, por lo tanto, incapaces de apreciar la profundidad e importancia del compromiso histórico de los Estados Unidos (crf. Said, 2004: 438). Y estos bárbaros serían ya, desde entonces, los latinoamericanos. Los cuales sólo podrían ser combatidos —y utilizados— desde una política exterior —perfilada a lo largo del siglo XIX y puesta en marcha abiertamente en el XX—, revestida de los altos valores de su Estado-nación, pero que en realidad conllevaría modos diversos y perfeccionados de intervencionismo, un falso colonialismo e Imperialismo a escala mundial. Y lo importante en este punto —además de otras cuestiones internas al desplazamiento epistemológico del subcontinente— consiste en determinar qué papel juega la enunciación letrada posterior a “Nuestra América”, sólo que ahora ya frente a las primeras identificaciones de ese poderoso *credo imperial* (Said, 2004: 439) que habría creído tener una misión histórica y que el mundo entero podía ser fabulado e interpretado según su muy particular lectura de la historia *universal*. Y para esto, *Ariel* constituye ya un caso destacado en el que la presencia estadounidense entra en escena.

Pero, además, la cuestión latinoamericana de principios del siglo XX también coincide con un contexto de mucha mayor amplitud, el de la crisis de la Modernidad

³⁷ Para una reconstrucción de la historia de Estados Unidos como imperial *a priori*, revisar el fundamental trabajo de Edward Said de 1993.

Europea. De este modo, es ya imposible que Latinoamérica se desmarque de un devenir occidental del que ya formaba, sin duda, parte. Así, las dos grandes guerras y el período de recesión entre 1914 y 1939 reorganizan los mercados mundiales tras la marcada desterritorialización que conllevó la Primera Guerra Mundial y la emergencia de la Revolución Rusa. Jorge Larrain, en este punto de su aproximación a la identidad y modernidad latinoamericanas, reactiva la idea de que dicha crisis había tenido sus primeros síntomas en los albores del siglo anterior, en la “[...] acute competition to get new markets all over the world and the imperialist race to establish new colonies” (Larrain, 2000: 92); proceso que habría ido problematizándose hasta las mencionadas Gran Guerra y revolución, hasta colapsar en la disolución de la economía mundial; además, la caída mundial del precio del oro o la llamada Gran Depresión, habrían preparado el terreno al fascismo y el nazismo, la Segunda Guerra Mundial y el fin del Estado liberal, hasta concluir que “[...] the crisis was a crisis of nineteenth-century institutionalized liberalism” (Larrain, 2000: 92). Y desde este clima universal-occidental habría que determinar qué tan lejos se encontraba una América Latina que durante los primeros treinta años constituiría un período de transición en el que la escasa clase media comienza a instituirse como fuerza política, movimiento desde el cual, en cierto sentido, la cuestión social comenzaría a ser un tema de importancia. Y esto es lo que Larrain llama “the end of oligarchic modernity” (Larrain, 2000: 92), donde además habría una fuerte incidencia del positivismo y un replanteamiento —aunque como reorganización hegemónica— de los “values of *mestizaje*” y de lo indígena —como problema ya nacional—. Se articula así la doble cara de la forma de ser y gobernar en América Latina, la de los regímenes populistas y nacionalistas. Y hacia 1930:

[...] onwards populist and national regimes were consolidated which tried to initiate a policy of import-substituting industrialization, thus ending the outward-oriented period of development. They also organize the working class and provided the first elements of social legislation and of a welfare state. At this time, traditional intellectuals made their appearance, either voicing bitter disappointment about the Latin American character or opposing the new modernizing state policies in the name of the Hispanic values (Larrain, 2000: 93).

Ahora bien, sin embargo, hay otros factores que además inciden en el contexto de enunciación de la obra de Rodó. Los temas de reflexión y de análisis por parte de los

nuevos letrados seguirán interesados en las grandes cuestiones existenciales y definitorias de su identidad e historia —la historia, de hecho, continuará ganando terreno en la realidad nacional y supranacional—, sólo que con algunas profundas diferencias en relación al siglo anterior. Antonio Lago hace ver cómo un grupo de intelectuales comienza a conformar un lugar de enunciación desde una cierta sospecha, la de la *enfermedad*. De este modo, y en rápido vistazo, en 1899, en Argentina, Agustín Álvarez publica su *Manual de patología política*; y desde Nueva York, el venezolano César Zumeta presenta *El continente enfermo*. Desde Argentina, nuevamente, Manuel Ugarte publica *Enfermedades sociales* (1905) y algunos años después el boliviano Alcides Arguedas enuncia su paradigmático *Pueblo enfermo* (1910). Acaso, entre estos discursos que ya en el nuevo siglo se decantaron por re-enunciar las cuestiones de identidad nacional y continental desde un marcado pesimismo y el desencantamiento ante la fragmentación, así como la aceptación de que la diferencia no desaparecería, como algunos habían supuesto, en pos del desarrollo y el progreso, el de Arguedas muestra un pliegue más. Su discurso, a diferencia de otros, no nace de un afán de unidad internacional, de hecho, todo lo contrario. Arguedas es el mejor resultado de una línea de fuerza nacional que emerge con arrebató ante la pérdida de su país al acceso al mar, tras verse vencido en la *Guerra del Pacífico* en contra de Chile (1879-1883). Y de ahí proviene el carácter urgente de confección de un nacionalismo, el cual tendría, como principal obstáculo, la evidente fragmentación y diversidad de culturas. A esta emergencia había que sumar esa fragmentación del sujeto, porque si bien es cierto que estas enunciaciones ya conllevan un trasfondo reflexivo en cuanto al *uno* y al *otro* europeo, en esta serie de enunciaciones ese otro seguirá estando muy presente —como lo seguirá estando el otro central de toda posibilidad de historiografía en América Latina, el indígena—. Se trata, entonces, de un discurso *en medio* de fuerzas que constantemente lo amenazan. Strozzi insiste en que la presencia del otro europeo lo presenta como configurador del “lugar simbólico” desde el cual se emite el mensaje —las nociones, los avatares del sujeto moderno, del burgués, las teorías, la irrupción de las vanguardias—: y “[h]ay que agregar que aquellas elaboraciones constituyen también el espejo en el cual se miran como sociedad o colectivo” (Strozzi, 1999: 8). Aunque es cierto que la élite

letrada bien podía conformar una cierta totalidad —plena de tensiones y contradicciones—, lo que siempre se escapa a estas aseveraciones es la radical heterogeneidad. Y ésta, precisamente, es la que permite aseverar que los discursos de Rodó, Leopoldo Zea, Arturo A. Roig o Arturo Ardao, por ejemplo, no sólo se erigen frente al otro colonial, imperial o europeizante, sino frente a un *orden imaginario*, que a grandes rasgos sería, desde Lacan, una idea, una sospecha —una imaginación— acerca de su propia cultura, que se formula desde un conocimiento primitivo del yo —aunque gracias a lo simbólico, que es lenguaje, escritura—. Y es en esa sospecha sobre *qué se es* donde aparece, una y otra vez, ese fantasma que *es otro* pero que también puede ser el *uno mismo*. Las identidades, de este modo, van construyéndose tensionadas y divididas entre lo “importado” y lo “autóctono” (Strozzi, 1999: 8) —en el nivel más externo del discurso—; y entre la aceptación o no de la posibilidad indígena y su incidencia no sólo histórica, sino racial y epistemológica. Debate que en casi todas las formas de hegemonía y contrahegemonía sitúa en desventaja al componente indígena por estar éste fuera —después de todo— del orden imaginario que se ha construido como el único posible. Por ello *reificar*, *sublimar* o *folklorizar* se presentan como simulacros de solución al conflicto identitario con base en lo simbólico-imaginario.³⁸ Las sociedades se imaginan a sí mismas, se reconocen —aunque limitadas por los discursos occidentales—, pero teniendo que salvar el límite constante.

Volviendo a Alcides Arguedas, su presencia sirve para mostrar cómo es que el tipo de relación —dentro de la Colonia y tras las independencias— que los diversos países mantuvieron con lo indígena marca una diferencia tanto en su poderío, como en el lugar que adoptan en el mapa de una Latinoamérica moderna y *nacional*. Ahora, además, el discurso de Arguedas proviene de una fractura más; no sólo se trata, entonces, de naciones-Estado que habrían o no dejado que la otredad indígena permaneciera numerosa hasta finales del siglo XIX, lo que establecería una marcada diferencia ente Chile y Bolivia, como bien se sabe, sino que hacia el interior, el caso

³⁸ Para esta posibilidad en la zona andina —específicamente en Ecuador— revisar el trabajo de Patricio Guerrero (2002).

boliviano y de su *“Pueblo enfermo”*, denota cómo la irrupción de un positivismo modernizante —revestido por la ortodoxia católica de unos conservadores que clamaban “Orden y progreso” (Manrique, 2006)— procuró un discurso desde el que nunca, curiosamente, se llegó a la conclusión de que la modernidad y el progreso habían de tomar en cuenta a la mayoría indígena para su consecución. Ahora, si bien es cierto que Arguedas acometió un proceso más o menos común a muchos de los letrados de su tiempo —el consabido viaje a Europa para aprehender los modos de un positivismo nacionalista que permitiría a las naciones latinoamericanas tener acceso al devenir del desarrollo, desde la consciente y científica noción de orden y unidad—, ¿cómo es que su discurso logra erigirse como emblema de un cierto indigenismo? La respuesta no es en sí complicada. Frente a sus intenciones modernizantes y la toma de un particular lugar de enunciación —el de un “terapeuta” que tras identificar el estado lamentable de su nación, se apresuraría a buscar remedios—, sus intenciones de *regeneración* de la realidad boliviana nunca lograron salvar el pesado límite, aquel que una y otra vez retornaba a la idea de que la base del problema estaba en la composición racial de su país. De este modo, acaso, se inaugura un particular tipo de discurso nacional latinoamericano que se erigiría como la radiografía persistente de la imposibilidad. Edmundo Paz Soldán lo dice con soltura: “toda su obra, tanto sus novelas como su obra historiográfica y sociológica, puede leerse como la narración lineal de la enfermedad, del fracaso de Bolivia en su intento de constituirse en una nación moderna” (Paz Soldán, 2002). Aunque mostrando, sin duda, y muy tempranamente en el nuevo siglo, que la modernidad y sus narrativas modernizantes no representaban ningún modelo a seguir en la convulsa Hispanoamérica indígena. Y propone, entonces, un modo de narrar —melodramático y moralizante, pero fundacional en su afán por definir los límites y posibilidades del encuentro entre razas y etnias— que se convertirá en un atractivo intersticio ante la imposibilidad histórica; “[e]l melodrama arguediano es la visión de un pueblo en el que todos están enfermos, en el que lo que lo único que cambia es la gradación de la enfermedad” (Paz Soldán, 2002).

Sin embargo, si el caso de Arguedas puede verse como un extremo de desencantamiento y nihilismo ante la fragmentación y la *dolorosa* diversidad, no todos los discursos se dejaron arrastrar por las oscuras fauces del melodrama sin salida. Y así, entre la encrucijada que se abre desde la incidencia imperial de Estados Unidos y la irrupción de un mapa de complejidades, lastres étnicos y culturales irreconciliables, un *breviario espiritual*, como lo ha llamado Luis Alberto Sánchez, para una nueva juventud americana (cfr. Lago, 1991: 12), irrumpe en el simbólico año 1900. El *Ariel* tendría una considerable penetración en la intencionalidad nacional más radical —por su emergencia— y en las redes de las intenciones unitarias, acaso por su abierto carácter retórico de arenga, de invitación al movimiento, a cierta acción; pero que, sin embargo, no iba dirigido a los sujetos de la realidad latinoamericana ya más o menos establecidos, sino a “[l]as prendas del espíritu joven”, cuyo “entusiasmo” y “esperanza” tenían correspondencia con las “armonías de la historia y la naturaleza” (Rodó, 1991: 48). Rodó, así, inscribe un nuevo sujeto, la juventud, dentro de un movimiento que, en gran medida, proviene del mismo positivismo nacional que a un Arguedas le habría acercado al pesimismo.

A grandes rasgos, la intención del *arielismo* era poner “en guardia” a la juventud, desde un complejo simbólico que depositaba en Ariel lo más noble del espíritu —en contraposición a Calibán, ese “salvaje y deforme esclavo del utilitarismo”— (Lago, 1991: 12-13). En guardia frente al *utilitarismo* y lo que Rodó llamó la *nordomanía*. Bajo una rápida esquematización, Rodó crea una dicotomía en la que la razón y el progreso —sólo que no como tecnificación moderna— se presentan como valores de Ariel —rearticulación del espíritu que auxiliaba a Prospero en la obra de Shakespeare—, mientras que Calibán era revestido como amenaza hegemónica que desde Estados Unidos planeaba erosionar los valores hispanoamericanos, aunque no solamente. Bajo este proceso alegórico, una serie de mensajes emergen, como la exaltación de la juventud, una revalorización de la civilización latina —como opción identitaria ante la sajona o “nórdica”, representada por su materialidad y mecanicidad—, cierta desconfianza ante la democracia naciente, una suspensión del presente —la mirada se instala en el porvenir—, además de un “eclecticismo basado

en el individualismo y en el proletariado” (Lago, 1991: 14). Pero antes de reconstruir algún ideologema con capacidad de reproductibilidad, relectura o subversión, es importante hacer notar que el alcance continental del discurso de Rodó —esta vez no amparado por la relación entre literatura, política y poder, como en el caso de Martí— también refuerza un canal de comunicación y retroalimentación entre letrados —como antecedente de un *comparatismo latinoamericano*, cuya función inicial habría estado preocupada por establecer un sistema de estudio de conjuntos supranacionales (Guillén, 1985: 13-14), la mayoría de las veces como modos de resistencia—. Alfonso Reyes, en México, o Miguel de Unamuno y Leopoldo Alas “Clarín”, en España, por ejemplo, constituyen casos destacados de recepción de aquello que ahora puede nombrarse como *arielismo*.

Sin embargo, desde otro punto de vista, en el *Ariel* de Rodó también inciden tres líneas de fuerza, que se mantendrán como constantes en la consecución de proyectos utópicos —el *arielismo* es un rearticulador de la utopía latinoamericanista—. Por una parte, la de un occidentalismo colonialista que insiste en adaptar imaginarios y formas de representación europeos sobre realidades criollo-mestizas —cuestión que incluso puede concebirse como una primera reterritorialización de lo americano como “latino”—. Incide, también, la utopía subyacente al discurso mismo de la idea de América Latina, ahí donde puede rastrearse sin dificultad, dice Fernando Aínsa, la tensión que ha opuesto la “«topía»” de realidad —el ser— a la ontología del deber ser —la utopía misma—; tensión que se explica no sólo por la dualidad del discurso utópico, sino por ese carácter “desgarrado de la identidad americana”, misma que más allá de lo que es en realidad, se ha nutrido de lo que “«cree ser»” y de lo que “«quisiera ser»” (Aínsa, 1997: 105). La tercera incidencia es la de la modernidad como colonialidad, que en su afán de independencia y conformación de una identidad propia, rearticula los poderes coloniales, suprimiendo las voces más radicales —las de las mujeres, las de los indígenas—, mediante la sublimación y la cosificación. Como *desajustes* principales de la obra de Rodó estarían el centrar la parte *noble* del espíritu de Ariel sobre el joven sujeto de América Latina; el contraponer a Calibán como la irracionalidad y las bajas pasiones humanas; el ejercer un neoclasicismo idealizado

como retórica del positivismo, pero también, incluso, el que parece ser su desplazamiento hacia un atisbo descolonial: su exhortación de esa juventud latinoamericana a sortear las trampas de la “excesiva racionalidad” y el “abandono en el apasionamiento”, así como los males del Imperio del norte. Para Fernández Retamar éste es el aspecto más salvable de la obra de Rodó, identificar *dónde exactamente* estaba el peligro: en los Estados Unidos.

Y en este sentido, un modo de ligar este discurso con los precedentes es desde la noción de utopía. Así, por una parte, se encuentra la idea de América Latina como un espacio utópico *a priori* que en un rápido esbozo podemos identificar desde el momento en que Tomás Moro sitúa a la República de Utopía en aquel Nuevo Mundo que hacia 1516 comenzaba a dibujarse brumosamente para los europeos (Chumbita, 1986); idealización de un espacio “lejano” en el que se edifica la esperanza de otro mundo posible, que subyace al mito esencial de la “tierra prometida” (Aínsa, 1997: 79); y por otra, el componente utópico que subyace como base y punto de partida de la noción misma del Nuevo Mundo. Sin embargo, la cuestión utópica — constantemente ligada al devenir latinoamericano, tiene su base no sólo en el punto de vista occidental-colonial, sino que es trasplantada desde ese orden simbólico que se arrastra en la constante importación de ideas, imaginarios y descripciones que hasta bien entrado el siglo XX siguieron depositando sus ansias de aventura, exotismo y riqueza en ese mundo en conformación. La lógica de la utopía latinoamericana es, entonces, la lógica de la colonialidad desde su inicio hasta su vigencia contemporánea. Y lo que interesa es su alcance y penetración en la historia de la construcción de América Latina, siguiendo a Mignolo, desde su entrada en la conciencia europea — como América— durante el Renacimiento; en la aparición de la “latinidad” como proceso doble de identidad imperial y colonial (Mignolo, 2007: 19); en la posterior apropiación del término por parte de las élites intelectuales criollo-mestizas y hacia las grandes crisis de la modernidad. Además de su relación con las formas del poder, la dominación, los *ires y venires* de la hegemonía y la conformación de un mundo de ideas, de una *historia intelectual*.

Como geografía de una nueva posibilidad —discurso utópico incapaz de reparar en los diversos modos de violencia, poder y dominación colonial y postemancipación—, una idea identitaria de esta corriente florecería en determinadas enunciaciones: “América, continente del futuro”, diría Andrés Bello; “América el porvenir del mundo”, diría Rubén Darío; “América, tú eres mi esperanza, tú estás llamada a salvar al mundo”, diría Francisco Pí y Margall. Derivaciones, todas, de una de las caras del proyecto moderno, la de la Ilustración, que habría sido desde la cual los sujetos letrados se habrían erigido como voces de autoridad; posición en los sistemas nacionales y continentales que tanto Rodó como muchos de los enunciadores de una *nuestramérica* habrían conservado. Y sería la misma lógica colonial de la Ilustración la que se apuntaría a mostrar la “carencia de historia” de América. Así, todos los ejercicios de distinción entre modos occidentales y prehispánicos; entre personas de ciudad y del campo; entre burgueses y “pelados” —como lo hiciera Samuel Ramos en México—, pueden ser leídos ahora como formas de renovación de los poderes coloniales, hay que insistir, bien afianzados en un sistema infalible de castas, pero bajo el auspicio de unos imaginarios que aún querían confrontar “lo europeo” frente a esa “«gente sin historia»” que Eric Wolf condenó durante el proceso de *invención* de América Latina — porque la Historia es un privilegio de la modernidad occidental (Mignolo, 2007: 17)—. Y lo que se pone en circulación de nuevo es la funcional dicotomía entre civilización y barbarie, fundamental en el proceso colonial y, fundamental, nuevamente, en el proceso de colonialismo interno de las distintas naciones criollo-mestizas. Se crea, entonces, una *continuidad* histórica particular: la de la *idea* de América Latina.

Pero ¿por qué leer la propuesta de Rodó y otras más —como la de Vasconcelos y su “raza cósmica”, o la del mismo O’Gorman, a pesar de su brillante introducción de la noción de “invención”— como modos de hegemonía? Del sentido inicial de Gramsci, en cuanto a la comprensión de determinadas formas históricas concretas en las que se ejerce dominación por parte de ciertos grupos o clases sobre otros, y donde hay que destacar su intención de introducir los fenómenos de dominación desde la incidencia de la cultura (Aguirre, 2009: 124), como se ha expresado, es desde la adaptación de Raymond Williams que la hegemonía incluye también una forma de ver y concebir el

mundo, la naturaleza y las relaciones humanas (cfr. Aguirre, 2009: 124). Y esto nos dice mucho acerca de las posibilidades y límites de la serie de enunciaciones hasta aquí mencionadas desde una élite criollo-mestiza. Entre los proyectos de Gramsci se encontraba no el destruir o desterrar las hegemonías —esto sería idealista, más que utópico—, sino el construir un sistema hegemónico *otro* — el mismo que llevaría “al poder” a los grupos subalternos— (Aguirre, 2009: 124-125). La cuestión —desde la noción de hegemonía— sería determinar qué proyecto subyace a las narraciones, movimientos y relatos de la idea de América Latina. ¿Cuál de estas intenciones se preocupó, más allá de la conciliación y la homogeneización, por poner el acento en un sistema de dominación que de forma funcional, parcial o encubierta, contará con la aceptación de los mismos subalternos? Acaso algunos de los momentos de lo que aquí se quiere llamar “sistemas alternativos latinoamericanos”, como se verá. Y es que la hegemonía, dentro de este sistema “latinoamericano” de representación, se acerca mucho a esa lectura que algunos neomarxistas han llevado a cabo sobre la noción de Gramsci, es decir, como una ausencia de conflicto dentro del proceso de dominación ideológica, que al provenir tanto de la producción física como de la producción simbólica (cfr. Aguirre, 2009: 125), puede ser ejercido tanto por el Estado como por las élites intelectuales y las voces liberadoras o comprometidas. Y habría que ver en cuáles de estos hitos en la construcción de la identidad continental subyace en realidad la posibilidad de una resistencia no sólo hacia la dominación estatal, o hacia los modos de poder coloniales e imperialistas, sino a la hegemonía propia —la criollo-mestiza, la del nacionalismo burgués (esté éste más a la izquierda o a la derecha)—. Parece que en Ángel Rama, Martin Lienhard y Cornejo Polar hay un cierto deslizamiento hacia la posibilidad de hacer “una historia desde abajo” o de radicalizar las lecturas e historias del Descubrimiento, la Conquista, las independencias, y a lo largo de toda la experiencia latinoamericana, rastrear los modos verdaderos de una serie de fenómenos que podemos englobar en la amplísima noción de mestizaje, la que a su vez es base, motivo y argumento de casi todas las utopías latinoamericanistas.

Pero antes de llegar a estas opciones *alternativas* y *descolonizantes* del saber, el conocimiento, sus objetos y sujetos, es importante reparar en el momento en el que

se intersecan algunas líneas de fuerza, como la historia, la literatura y la noción de cultura en sí. De este modo, más allá del *arielismo*, varios proyectos identitarios y unitarios se apresuran a emerger a lo largo de las primeras décadas del siglo XX. Dentro de esta cuestión, una serie de *deseos*³⁹ comienzan a emerger y a situarse como objetivos centrales de un movimiento supranacional, que, sin embargo, siempre se ampara en lo nacional. Entre éstos, la posibilidad de vislumbrar y delimitar —como actividad hermenéutica (Rowe, 1996a: 24)— una cultura americana —que acusaría rasgos de originalidad (Mays, 1993: 423), sobre todo— y que se presentaría como un proyecto estable y penetrante en la segunda mitad del siglo XX —como encuentro entre filosofía y latinoamericanismo, sobre lo cual se volverá—, pero con fuertes e interesantes atisbos hacia las primeras décadas de dicho siglo. Y es que desde la puesta en marcha de la idea de lo *original americano*, la historia de Latinoamérica se vuelca sobre la Historia, por una parte —como se ha venido insistiendo desde la escritura de la historia— pero también sobre un mundo de ideas, de pensamiento “latinoamericano”; Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Arturo Ardao, Aníbal Quijano, en un principio. Cuestiones, ambas, que terminarían por dar forma a un latinoamericanismo *desde América Latina*, el cual muchas veces busca su esencia en Martí o en el mismo *Ariel*, como contraposición al *Latin Americanism*, impulsado desde la academia estadounidense. Pero antes de llegar a este punto —como modo final de un devenir utópico que terminaría por desmaterializarse ante la irrupción de la posmodernidad—, enunciaciones como la de Ezequiel Martínez Estrada, desde Argentina —geografía desde la que se ejercerá un marcado latinoamericanismo *nacional*— comienzan ya a tener acceso a todo un inventario de cuestiones nacionales y continentales desde las cuales sería posible construir discursividades. De hecho, el latinoamericanismo —como aglutinación de las preguntas sobre lo patrio, lo supranacional, lo original y lo unitario— se presenta ya desde sus inicios como un espacio problemático desde el cual se van a medir fuerzas. Y modos diferentes del

³⁹ De Marx a Deleuze y Guattari, los problemas se plantean en términos “de necesidad”, para el primero, y en términos “de deseo”, para los segundos. Este desplazamiento les habría llevado a determinar que no hay ideología, sólo hay organización de poder. Aquí se emplea el término “deseos” porque pareciera que la serie de proyectos y enunciaciones emanan siempre desde *enunciados que organizan el poder*, más que desde constructos que buscan, en verdad, el desarrollo de las fuerzas productivas, por ejemplo.

poder se van a manifestar, ya sea bajo intenciones conciliadoras, humanistas y pedagógicas —José Vasconcelos en México—; o rearticuladoras de la utopía original y del alcance continental de la voz letrada —el caso de Martínez Estrada—.

Ahora bien, sobre el autor de la *Raza cósmica* (1925) y el *Ulises criollo* (1935) se volverá en la parte dedicada a México; por ello, aquí se presta más atención a esa *Radiografía de la Pampa* (1933) que parte ya de ese repertorio en el que no sólo estaría el *nuestroamericanismo*, sino una noción de lo nacional ya bien sólida, que además tenía que reforzarse, así como algunas otras corrientes continentales —el antiimperialismo, el indigenismo, el pesimismo, el cosmopolitismo—, las que tanto inspiraban como amenazaban intereses locales. Y frente a esta confluencia, además, había que lidiar con la evaluación de un hispanismo que, poco a poco, hacía su reaparición en la realidad intelectual de América Latina. De este modo, hacia la década de los treinta, una serie de visitantes habrían creado una narrativa sobre el continente, la cual, más o menos, resumiría una percepción que lo hispano-europeo tendría de lo latinoamericano y que puede expresarse en las siguientes características, sintetizadas por José Luis de Imaz:

(1) prevalence of the emotional over the rational and the overrating of sentiments; (2) propensity to imitation coupled with a tendency to lie —this tendency being facilitated by the contradictions of the Latin personality; (3) a weak will as an aspect of the Latin personality, oscillating between monotony and violence, tenderness and rudeness, passivity and melancholy; it is divided between the desire for external modernity and a very poor internal life, which produces envy and moral relativism; (4) the overwhelming influence of natural forces leads the culture to favour determinism, fatalism and improvidence (cfr. Larrain, 2000: 105).

de Imaz reconstruye este imago tipo a partir de textos de Ortega y Gasset y Waldo Frank,⁴⁰ entre otros, pero sin duda sobresale el *Meditaciones Sudamericanas* (1932) del Conde Keyserling. En esta obra, el filósofo viajero descubre el continente como un lugar de exuberante vegetación, impresionantes reptiles y una sexualidad ilimitada (cfr. Larrain, 2000: 105), reactivando así los viejos imago tipos del exotismo, los que

⁴⁰ Para profundizar en esta imagen imagotípica construida desde el exterior, revisar el texto de Larrain (1997).

serían recuperados también por las enunciaciones locales, unas veces desde la vanguardia, otras desde el afán identitario y más tarde en el siglo, hacia el *boom*, en los procesos de mercantilización de *lo original*.⁴¹ Larrain ve en la construcción de Keyserlog una opción más, se trata de la puesta en circulación del “hombre telúrico”, como oposición al hombre “penetrado por el espíritu”, para así poder hablar de la juventud e inmadurez de América Latina, previa a la llegada de los conquistadores, la cual sintetiza así:

the Indians who populated it were few given the magnitude and the possibilities of the lands, and besides, so inferior in their culture to the colonizers that it was as if they did not exist or as if they were merely usable objects for them (Larrain, 2000: 105).

Así, desde una perspectiva un poco más amable que la presentada por Sarmiento, por ejemplo, Keyserling pone a circular en Europa la imagen de un pasado latinoamericano en el que las pulsiones dominarían a unos espíritus sin control, contrapuestos a unos sujetos europeos que habrían aprendido a dominar sus pasiones (Larrain, 2000: 105). Y como lo demuestran algunos escritos de Ortega y Gasset, dicha noción de lo salvaje original —así como su fatal reproducción en una América Latina *mestiza*— habría germinado hasta proponer la noción común de que el subcontinente —bien separado ya de Norte América, de acuerdo a una geopolítica que incluso desterró a México—, sufría de un “«incurable organic infantilism»” (Larrain, 2000: 105), cuestión que lo condenaba a no tener futuro.

Y la imagen resultante, acaso, sería la de una América Latina adolescente, que con todos los defectos de su inmadurez, difícilmente podía ser tomada en serio en la Historia. Y es quizá desde este umbral desde el que parte Martínez Estrada. Larrain sintetiza su labor desde la “[...] idea of resentment as best expressing the Latin

⁴¹ Beatriz Ferrús (2011) ha mostrado cómo los relatos de viajes se erigen como espacios textuales fundamentales en los que se construyen identidades, a lo largo de la historia de América Latina, pero siempre desde el ejercicio de un tipo de poder que emana de la relación dialéctica entre el viajero y lo visitado, y que reforzaría, constantemente, el *racismo colonial*. Y desde esta instancia, por ejemplo, se habrían ayudado a perfilar nociones como nación, raza y pueblo; en la observación del otro salvaje. Aquí cabría la pregunta acerca de cómo estos relatos habrían construido discursos europeos —como ideologemas—, que luego a su vez serían trasplantados a la intelectualidad americana. Curioso proceso en el que el observado define y luego es definido desde la constitución del otro.

American ethos” (Larrain, 2000: 106). Así, dicho resentimiento inicial, estaría en los conquistadores que nunca encontraron la mítica ciudad de oro; en las mujeres indias que habrían sido violadas; en los hombres esclavizados y asesinados. Y es así que Latinoamérica habría ido creciendo desde un reiterado sentimiento de rencor, desde el cual, a su vez, se habría construido una “false superestructure”. Y por ello, en *Radiografía de la Pampa*, para Larrain, lo que sobresalen son sus devastadoras definiciones de los distintos estratos de la sociedad argentina —los gauchos, los argentinos, los hijos de inmigrantes y los “nativos”— (Larrain, 2000: 106). Y si bien es cierto que la psicología de dichos miembros de la sociedad es lo que más llama la atención en el texto de Martínez Estrada, acaso porque más allá de la certeza con la que crea imágenes y modos de ser reificados desde su particular punto de enunciación, lo que más tarde habría salido a flote sería una reinventada pretensión de ordenamiento. Martínez Estrada reconoce la fragmentación, la enfrenta y por ello la hace discurso — nombra aquello que, parece, aún había querido permanecer como innombrable—. Y con la noción del resentimiento, crea, además, un símbolo nacional —el del gaucho como “hijo humillado”—, el cual a su vez, más allá de la apariencia de crítica radical a la sociedad aún en ciernes que este discurso podría tener, se convierte en punto de partida para la nacionalización de lo original. Y en lo que aquí interesa, el acento en una relectura del paradigmático discurso de este argentino tiene que ponerse no tanto en su afán crítico o transformador —aún desde ese pesimismo—, sino en la fabricación y resemantización de estereotipos —el del gaucho, el del hijo de inmigrantes, el del *argentino* como ser esencial al que rodean estos sujetos, aunque sólo desde ellos *puede ser*— y la posibilidad que esta actividad tendría hacia la construcción de mitos modernos que terminarían insertándose en la historia. Así, en todas las historias nacionales se podría llevar a cabo la historiografía de ese punto en el que mitos y estereotipos —que se presentan como si siempre hubieran estado ahí— se ponen en marcha, pero sobre todo, en cuanto al cómo y cuándo nacieron. Y a escala supranacional, además, actividades como las de Martínez Estrada revelarían un modo de hacer ensayo —y de modernizar—, que desde su afán *psicologista* —no olvidemos el paso por el sujeto neurótico, crítico, freudiano—, podría verse reproducido en textos fundamentales como *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz. Y lo que se

reproduciría desde esta instancia, una y otra vez, sería ese pesimismo que conllevaría la base del carácter latinoamericano. Paz, como se verá más adelante, revela una doble personalidad del mexicano desde un objeto significado desde una catexis occidentalista, la máscara. Y lo que va de Martínez Estrada a Paz es la presentación de un modo de solución; ése bajo el cual un afán psicológico habría terminado por revelar los resortes ocultos de la problemática fragmentación. Y salvando diferencias, lo que se pone en tela de juicio es la dudosa virtud de la civilización que ya antes Sarmiento o Bello habían marcado como límite y finalidad de la experiencia latinoamericana. Ahora, en cuanto a la utopía, los escritos de Martínez Estrada sobre el naturalista del siglo XIX Guillermo Enrique Hudson muestran una suerte de idealismo que, como contraparte al pesimismo y a la férrea autocrítica en su famosa radiografía de la Pampa, sugerían un retorno a un mundo original paradisíaco; modo de reificación de un pasado que siempre terminaría por enfrentarse a una cuestionada civilización que ya mostraba evidentes fallos por no haberse fijado en sí misma, sino en Europa, ya que “[d]e lo contrario el resultado estaba a la vista en Buenos Aires, la París postiza y bárbara por dentro, o en la *garçonne* que se pintaba ojeras, usaba polleritas cortas y por dentro era una vestal incorruptible o, ya en un terreno propiamente político, en la reaparición sistemática de la barbarie simbolizada para él en el peronismo” (Arocena, 1997). En pocas palabras, Martínez Estrada desliza la mirada hacia la tradición como verdadera fuente de la modernización, y en esto es también antecesor de la gran mayoría de ensayistas e intelectuales posteriores. E incluso, al concentrarse en una segunda etapa en la obra y discurso de sujetos como Hudson —cuyo mestizaje anglo-argentino subvierte lo nacional— u Horacio Quiroga —*El hermano Quiroga* (1957)—, logra confundir los polos de la dicotomía entre civilización y barbarie y muy tempranamente introduce la cuestión de frontera en la aproximación a la cultura y naturaleza, como problema esencial.

Pero hay cosas que a Larrain se le escapan en su lectura de Martínez Estrada. Sobre todo, se insiste, porque es más que probable que el criterio de lectura de este tipo de textos desde la *identidad* —aunque aparentemente estén centrados en ésta— lo que termina por revelar es que no es exactamente esta noción la más adecuada

para la comprensión de su poder y su alcance. En este sentido, es quizá mucho más certera la lectura de Beatriz Sarlo en su ya célebre *Una modernidad periférica...* (1988). Esta autora, al partir de las contradicciones y al centrarse en la noción de *campo intelectual* de Pierre Bourdieu, desliza la cuestión identitaria hacia ese sistema de fuerzas que va definiendo posiciones dentro de un campo cultural común, pero que al no tener verdadera autonomía —es producto también de la incidencia del capitalismo y las condiciones específicas de producción que desde éste se perfilan—, se fragmenta en versiones de la realidad, las que en verdad están condicionadas por posiciones de élite, finalmente. Y así explica el *criollismo gaucho* de Güiraldes y su *Don Segundo Sombra* (1926), con su sublimación del gaucho, o el *criollismo urbano* por el que Jorge Luis Borges opta al incluir la periferia barrial en sus representaciones —en “El sur” (1944), por supuesto [pero más en “El hombre de la esquina rosada” de 1935, ¿no?].— Pues en esta línea, lo que une a ensayos sobre ideas y de carácter histórico de los años treinta —Eduardo Mallea, Scalabrini Ortiz, el mismo Borges— sería más bien su necesidad de incluir figuraciones históricas a través de narraciones y micronarraciones —capaces de construir una “estructura de sentimiento”⁴² (término de Raymond Williams)—, que propondrían personajes, los cuales a su vez encarnarían hipótesis sobre el pasado e ideologías (Senkman). Como puede apreciarse, más allá de un cierto “clima intelectual” homogéneo —insertado en un proyecto común—, desde la lectura de Sarlo, enunciaciones como la de Martínez Estrada se erigen como modos específicos de modelización de la realidad y con cierta emergencia ante un país —Argentina, en este caso— que ya les comenzaba a parecer irreconocible (Senkman). ¿Pero qué era aquello que comenzaba a parecerles irreconocible? ¿Cuáles eran esas fuerzas que había que orquestar desde una posición de poder discursivo, ideológico?

⁴² Para Williams, en *Marxismo y literatura*, la noción de *estructura de sentimiento* permite soslayar un error común de la crítica. Se trata de la tendencia a concebir los hechos y productos de la cultura como acabados y situados en un tiempo pasado cerrado. Para este autor, es mucho más productivo centrarse en *tensiones* que en sus efectos pueden percibirse como un tipo de “sentimiento y pensamiento efectivamente social que determina el sentido de una generación o de un período” (Williams, 1997: 155). Estas tensiones, más que estar fijadas, estarían, todavía, en proceso.

Para Sarlo, la radiografía de Martínez Estrada “[...] reúne una serie de temas *ideológicos* articulados orgánicamente y presentados como datos objetivos de lo real: irrevocables como destino definen de una vez para siempre los males nacionales” (Sarlo, 1988: 221). Pero más allá de una concentración en el pesimismo identitario, muy pronto revela una lectura material y densa del texto. Fuera de una radical falta de originalidad o un verdadero ensayo de ideas, el texto de Martínez Estrada se muestra como el producto de una suma de nociones que terminan por constituir una ya digerida idea del mundo. Tres son las tesis que Sarlo descubre en su enunciación. La primera establece que habría un desequilibrio entre el crecimiento económico y la pobreza espiritual —de carácter político— de Argentina; para él este sería un rasgo fundante insalvable (Sarlo, 1988: 221). En segundo término, reactiva el problema de la “barbarie democrática”, una constante en el ensayo argentino, que habría tomado distintas caras: gaucho, montonero, caudillo, inmigrante, y que lo que muestra es una preocupación profunda por la ausencia de jerarquía “[...] que ordene las voluntades sociales encontradas y modere los impulsos oscuros que las ponen en movimiento” (Sarlo, 1988: 222). El tercer eje temático es una complicación de los anteriores y contrapone la experiencia americana frente a la cultura europea. Para Martínez Estrada —como ente atravesado por discursos vigentes y otros que formarían parte de esa tradición que él quiere reformular—, “[l]a religión, las costumbres, los sistemas de modelización de la vida cotidiana, la producción misma de sentidos atraviesan un proceso de barbarización” (Sarlo, 1988: 222), se degradan. Y en este punto surge la centralidad de su construcción: el mestizaje, ése que se ha venido perfilando como rasgo básico de lo americano, en realidad es el principal obstáculo para la posibilidad de civilización. Ahora bien, en este punto, Sarlo identifica un sesgo de los positivistas decimonónicos y sus condiciones “racistas” para la consecución de los proyectos civilizatorios, sin embargo, si lo que preocupa a Martínez Estrada es una cuestión de jerarquía —la posibilidad de que aquellos sujetos lleguen a donde no deben llegar— y la confusión de un entramado subjetivo que *funcionó* en la tradición, quizá su construcción sea algo más que un impulso racista, en el sentido en el que se le fue dando a lo largo del siglo XX, es decir, como una estructura desigual, aunque funcional, en la que unos vivían supeditados a los imaginarios de otros, pero bajo narrativas de

resignación y autoconciencia. Más bien, pareciera que Martínez Estrada fue capaz de observar que una verdadera crisis podría irrumpir si es que se trastocaban los modos más profundos de la realidad americana. Se está hablando de la caída del patrón de poder mundial instaurado por la mundialización colonial capitalista y la centralidad de su eje primordial, el de la clasificación social de la población a partir de la idea de raza (Quijano, 2000: 201). Es lo que Aníbal Quijano ha venido desarrollando bajo la noción de “colonialidad del poder” y que, sin duda, muestra cómo es que los contenidos raciales del mundo de ideas latinoamericano en realidad representan un nivel de hondura mayor que sólo apreciaciones necias, producto de ideologías heredadas que siempre podrían echarse abajo con un cambio de actitud. Para Quijano, el eje de la raza —como colonialidad y eurocentrismo— habría penetrado todas las estructuras latinoamericanas, aunque no tanto como un trasplante de una visión del mundo europea y racista, sino que, más bien, como una cuestión de base, fundacional. América sería el primer espacio/tiempo de un orden mundial en el que dos procesos históricos transformarían para siempre la realidad. El primero se habría dado tras la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados, bajo la idea de raza, donde se habría construido la noción de una supuesta diferencia biológica que ubicaba a unos en una posición de inferioridad frente a otros —esto habría fundado todo entramado de dominio—. El segundo se habría dado como un movimiento a gran escala de clasificación de la población de América bajo dicho patrón de poder. Así, el trabajo y la relación con los recursos y los productos estarían articulados bajo este patrón histórico (Quijano, 2000: 202), de ahí que todo movimiento en la cuestión latinoamericana sea, en realidad, un movimiento biopolítico, se puede deducir. Sobre la tesis Quijano se volverá. Por ahora, es pertinente la pregunta acerca de si ¿no es el temor al trastocamiento de este orden a lo que temen los letrados e intelectuales de América Latina?

Sarlo lleva a cabo un preciso recorrido que va desarmando el entrelazado lógico del texto de Martínez Estrada, tomando como de partida lo que resulta ser el mensaje central del autor argentino: que en Argentina el proceso histórico —y su irremediable incapacidad de sincronía con lo natural— sólo ha creado desajustes y deformaciones,

“[...] la pampa es el escenario de una teratología social, donde Europa no puede funcionar como modelo” (Sarlo, 1988: 223). Pero más allá de una condena que destina a América a no poder ser nunca civilización —es naturaleza de origen y todo trasplante ha sido erróneo; el mestizaje es el error mayúsculo—, es importante rescatar la idea de que todo en América sea, por tanto, ficción: “El «alma de la cultura» se define por el simulacro: máscara, disfraz, inautenticidad constitutiva. América ha sido construida en la falsedad marcada por un «subconsciente inclinado al gozo de los disfraces»” y esto vendría dado porque lo que se llamó *cultura hispánica* en realidad eran los sueños de poder, riqueza y de linaje de los conquistadores (Sarlo, 1988: 223).

Esta tesis central de Radiografía es la exasperación de otra sobre el carácter reflejo de la cultura americana respecto de la europea. Cultura de importación y trasplante, se hunde en el vértigo de un sistema de espejos deformantes en cuyo fondo anida lo siniestro de la máscara. La formación cultural y social argentina es un simulacro en sentido doble: di-simulación de un mundo que es Naturaleza y por lo tanto vacío anticultural; y simulación de una cultura que sólo adhiere a la superficie pampeana sin penetrarla. Todo lo que en otras sociedades es «profundo», aquí es efecto de una construcción superficial de sentidos que no se relacionan con una «verdad» existente (Sarlo, 1988: 224).

Y lo que Sarlo descubre en este paradigmático texto es algo más que una preocupación por la identidad —desde los lindes del pesimismo o el desencantamiento—, es la inauguración de un modo paródico de percepción de la sociedad que avalaría todo acto de violencia epistémica:

Las plazas están llenas de simulacros de bronce y mármol; los museos atestados de simulacros; los programas sinfónicos mechados de fantasmas. Todo ese mundo de abortos inmortales nace de la política y es hijo de las cámaras, de los gabinetes y de los comités. El público está complicado en el sistema de la cadena y aplaude; llena los teatros y repite los gloriosos nombres de los espectros (Martínez Estrada, 1996: 181).

El modo de existencia Argentino sería el de la máscara, ideologema de gran raigambre en los procesos de modernización intelectuales en la primera mitad del siglo XX, porque otra de las cuestiones que hay que tomar en cuenta es la recepción de los textos y su capacidad para conformar una hegemonía latinoamericana, más que una identidad.

Sin embargo, habría que pensar en la transformación que como sujeto de enunciación lleva a cabo a lo largo de su vida intelectual Martínez Estrada. Roberto Fernández Retamar, quien en su *Calibán* contrapone “Nuestra América” con *Civilización y barbarie* de Sarmiento, descubre a un Martínez Estrada sensible a ciertas transformaciones. Para Fernández Retamar, tras la Revolución Cubana, el intelectual argentino se habría replanteado su lectura de Sarmiento —a quien antes había encumbrado como parte de esa tradición que sería motor de la nación cultural—, y así dice en 1962:

Podemos de inmediato sentar la premisa de que quienes han trabajado, en algunos casos patrióticamente, por configurar la vida social toda con arreglo a pautas de otros países altamente desarrollados, cuya forma se debe a un proceso orgánico a lo largo de siglos, han traicionado a la causa de la verdadera emancipación de la América Latina (cfr. Fernández Retamar, 2003: 60).

Mas este deslizamiento no echa abajo el poderío de una construcción que en su momento incluso fue premiada por el Estado argentino.

Vuelta a la identidad: el hispanismo, la historia de las ideas, las alegorías pantalla

Si bien desde enunciaciones como la de Martínez Estrada se ha mostrado cómo en verdad la preocupación por la identidad es una suerte de pretexto en la construcción de una historia intelectual latinoamericana, es posible afirmar que su insistente presencia logra instaurarse como una invariante que permitiría construir una particular historiografía, pero como una *alegoría pantalla*⁴³ que no dejaría ver las narrativas más amplias de orquestación de la subjetividad; de un latinoamericanismo en ciernes que tendría como motor principal la construcción de narrativas de identidad.

⁴³ En su deconstrucción de la historiografía propuesta por los estudios subalternos, Spivak cuestiona la lucidez de Foucault a la hora de analizar las instituciones imperiales y de poder. Para esta autora, en el trabajo de Foucault hay un límite insalvable al estar *auto-contenido* en la experiencia occidental. Esto le hace sospechar que su crítica histórica de la clínica, la prisión o la universidad en realidad funcione como una “alegoría pantalla” que no dejaría ver narrativas más amplias del imperialismo (Spivak, 1997). En el contexto que aquí preocupa, se recupera la posibilidad de que una crítica instaure un campo, lo delimite y lo desarrolle como esencial y fundamental para la comprensión de la realidad, pero escondiendo otros cometidos y dejando fuera las verdaderas cuestiones que sus discursos deberían abordar. En este sentido, la máscara —en Martínez Estrada o en Paz— sería algo más que una metáfora de las sociedades que describen. En un nivel más amplio, la identidad lo sería en el mundo de las ideas supranacional.

Y dentro de la concatenación de proyectos o ensayos identitarios, es posible encontrar momentos. De este modo, nociones como *resentimiento*, *resignación*, *pasividad*, *sentimiento inferioridad* y *autoengaño* se presentarían como categorías de un síntoma nacional —y americano—, que, sin embargo, podría adquirir las formas de un cierto tipo de orgullo —excéntrico y periférico en cuanto a los valores proyectados por la modernidad nacional europea—, desde el cual se podría a su vez reflejar de regreso una identidad cultural hacia Europa o Estados Unidos. Esto le permite a Larrain pensar que el siguiente punto en su agenda sea el buscar modos diversos para explicar el porqué América Latina sería distinta —única en muchos casos— y por qué el proyecto moderno habría fallado (Larrain, 2000: 107). Así, a los deseos de emancipación, autoconsciencia y unidad supranacional se sumarían el interés por definir una modernidad auténticamente latinoamericana, bajo la propuesta de que se podría estar con un pie en la tradición —aunque traducida y reconstruida— y con otro en una modernidad que, a pesar de todo, no dejaba de transformar la vida de las ciudades y los países. Y aunque Larrain no pone el acento en el temor al cambio de orden que ya antes ha sido comentado —ése que se desprende de la idea de raza y la clasificación de los sujetos—, aquí se intentará descomponer su lectura desde esta instancia, y desde las maleables posiciones de las hegemonías.

En el recorte mencionado en el devenir nacional/continental —el de la imagen auto-deprimida— la literatura vuelve a entrar en escena, aparentemente ya liberada de esas otras disciplinas que ya habían adquirido un estatus por sí mismas, como la historia o la filosofía —aunque, como se ha venido insistiendo, el espacio de la escritura de la historia es en realidad un espacio de confluencia de géneros y disciplinas—. Y es que fue la novela el género del discurso en el que acaso el pesimismo fue capaz de adquirir una mayor función resignificadora; sobre todo de la fragmentación y de esa diferencia que, para Larrain, habría tendido a ser interiorizada progresivamente desde el inicio de todo movimiento de construcción de identidad, hasta que “[...] the assesment of others appears to have become, unconsciounslly, Latin America’s own self-evaluation” (Larrain, 2000: 107). Y si en el ensayo lo que se ponía

en marcha eran mitologías nacionales capaces de establecer modos profundos de autocrítica, a la par que *máscaras* de resistencia e identidad ante la universalidad occidental, en la novela, algunos tipos y estereotipos se prestan a la crítica y a la parodia —como un primer signo de modernización de las letras—, pero rearticulándose esos principios ya identitarios, ligados a la cuestión pesimista. Las geografías, entonces, se fabulan y ficcionalizan, así como sus sujetos. Larraín destaca *El Señor Presidente* (1936) de Miguel Ángel Asturias, en la que se refleja la figura del dictador latinoamericano, como forma rearticulada del caudillismo; *Mamita Yunai* (1941) de Luis Fallas y *El papa verde* (1954), también de Asturias, desde las cuales se construye la imagen de la América Central como “repúblicas bananeras”. En *El mundo es ancho y ajeno* (1941) de Ciro Alegría, la mítica ciudad de Rumi muestra cómo el aislamiento es la clave para sobrevivir en un modo de vida aparte, suerte de alegoría de un tiempo sin historia, utópico, que vendría a ser roto por los embates de una modernidad integradora que terminaría por erosionar lo ancestral (Larraz, 2000: 107-108); y en este punto emergería el “realismo mágico” como el primero de varios proyectos similares de modernización formal del sistema literario y sus artefactos de fabulación y representación. Y aunque la literatura es un espacio destacado en el que las contradicciones de los procesos de modernización —pero también las narrativas de unidad y las ficciones de subjetividad— se fabulan, se negocian y terminan estableciéndose como modelizaciones de la realidad —según se ha visto desde Asensi y su confluencia teórica—, aquí se continúa un recorrido por enunciaciones de ese mundo de ideas latinoamericano que ya va tomando forma como disciplina, sólo que es hasta los trabajos de Arturo Roig y Arturo Ardao —y sus lecturas de Leopoldo Zea— que termina de configurarse como una disciplina, dice Roig, con un

«[...] preferente y permanente interés por problemas de identidad cultural y nacional y, por último y sin que con esto cerremos la enumeración, una tendencia hacia una lectura explicativa y, en muchos casos, crítica del desarrollo de las ideas, sobre todo en relación con un tema que acompaña nuestra identidad, a saber, la dependencia» (cfr. Pinedo, 1999: 22).

A grandes rasgos, la profesionalización del letrado decimonónico en relación a la unidad, la identidad y las reflexiones nacionalistas, pasando por la llamada “filosofía americana”, propuesta por Zea, termina por configurarse en esa “historia de las ideas”

en la que confluyen temas, inspiraciones, reconocimiento de circunstancias ideológicas y sociales en las que recae el pensamiento latinoamericano, evitando el *impresionismo* y el academicismo que, en muchos momentos, dio la espalda a la problemática social (Pinedo, 1999: 24). Y lo que se incorpora en la base de este tipo de estudio es la noción de “pueblos” —“nuestros pueblos”, diría Roig—, ahí donde una identidad verdadera estará en la aceptación de lo “colectivo-popular” como la verdadera esencia identitaria de América Latina (Pinedo, 1999: 24); la mayoría popular entra a escena. Desde Roig, también, lo nacional se reacomoda como un aspecto de centralidad que ha de permear todo los estudios, aunque desde las nociones de identidad y liberación. Para el argentino, es importante desarticular los nacionalismos desde una “filosofía de lo nacional” —que sería un discurso más o menos crítico y autoconsciente—. Los aspectos centrales que esta historia de ideas propone discutir: lo nacional, la sociedad civil, las etnias, la juventud, la memoria histórica y un antiimperialismo inspirado en los clásicos de la tradición latinoamericana —Bilbao, Martí, Rodó, Vasconcelos—. Los objetivos finales: reflexiones relacionadas con la “denuncia”, el “pluralismo” y la “unidad” del continente (cfr. Pinedo, 1999: 24-25).

Los límites e imposibilidades de la propuesta disciplinaria de Roig aparecen con cierta facilidad. Desde lo que aquí preocupa, re-autoriza la bien construida figura del intelectual comprometido con las causas problemáticas de los *desfavorecidos* y como representante que ha de *hablar por* los distintos sujetos, siempre y cuando estén conformando algún tipo de *clase*, esto es, sean sujetos unidos y coherentes dentro de su mundo de miserias, marginaciones y desigualdades. La noción subjetiva de Roig termina por legalizar una tradición de estudios americanistas —y luego latinoamericanistas— en los que hay sujetos compactos en los que coinciden deseo e interés (Spivak, 2009: 57) y que han de ser representados por intelectuales fuertes, astutos y sensibles.

Pero, como siempre, centrar la atención en sujetos que conforman una clase, es trazar el plano de una realidad en la que sólo entran aquellos que pueden ser retratados por su oficio o por la marginación —urbana o campesina— de una división del trabajo que actúa mediante empleadores, empleados y desempleados. A estas descripciones del mundo se les escapan los sujetos que se sitúan en un más allá

nebuloso del sistema de clase y que —como bien se sabe hoy— han venido habitando América Latina hasta el siglo XXI incluso sin ser registrados y censados, fuera del estatuto ciudadano que es donde entrarían —cómodamente— categorías parche, salvadoras, como la de etnia. Porque la noción de etnia, desproblematizada e inserta en un sistema económico y político de representación de clase, deshistorizada, pierde todo sentido crítico y se convierte en un modo de organización de todo aquello que se sale de la norma nacional. Parece que en el plan de trabajo de esta historia de ideas con injerencia en la transformación de la realidad, lo que se mantiene de un orden simbólico europeo es una vieja tradición que ya Marx había identificado con claridad en su *El dieciocho brumario* y que Spivak recupera en su reciente trabajo (2009). Se trata del antiguo debate entre la representación o retórica como tropología —volvemos a los aparatos silogísticos de modelización de lo real— y de ésta como persuasión, como discurso que proviene de un “soporte” y que recae en un “representante” (cfr. Spivak, 2009: 58). ¿Y de qué hay que persuadir a los sujetos? ¿Y cómo hay que nombrarlos, qué metáforas hay que darles? Pues parece que hay que persuadirlos de esos modos de conciencia bien delimitados y funcionales —incluso desde la *necesaria* desigualdad y la injusticia; y bajo rubros como sociedad civil, minoría, o etnia, que van con el sello *positivo* de una reflexión nacional que ha tenido que matizarse—. Y el fracaso, bien se sabe, de todo movimiento político, hegemónico o epistemológico como movimiento para producir sentimientos de comunidad, vínculos nacionales y de organización política en los distintos sujetos —y aún más en los que ese mismo sistema llama oprimidos o desfavorecidos— radica en lo que Spivak reconoce que Marx tenía ya muy claro:

El suceso de la representación como *Vertretung* (en la constelación de la retórica-como-persuasión) se comporta como *Darstellung* (o retórica-como-tropo) ocupando su lugar en el hueco entre la formación de una clase (descriptiva) y la no formación de una clase (transformadora): «En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones de existencia que las distinguen por su modo de vivir [...] *forman una clase*. Por cuanto [...] la identidad de sus intereses no engendra en ellos ninguna comunidad [...] *no forman una clase*» (Spivak, 2009: 59; el subrayado es mío).

Y más o menos se podrá aplicar lo mismo a toda intención que quiera incorporar las narrativas de la “problemática social” latinoamericana desde un modo de comprensión

de la realidad que posea complicidad con la nación, el Estado, las élites y sus sistemas de clase, oficio, etnias y razas. Porque evidentemente al decir “etnias”, Roig no se está aproximando ni un palmo a la cuestión indígena. Es decir, su relación con el límite de la representación y de la historiografía resulta bastante medida y conservadora. Y esto, muy probablemente, tenga que ver con la historia particular de Argentina y su temprana emergencia hegemónica, como bien se ha podido mostrar. Y este sabotaje —diría Asensi— de la propuesta de una historia de las ideas de Roig lo que muestra, también, es que la cuestión de la identidad es mucho más compleja que una red de intereses y deseos —para decirlo en términos posmarxistas— que unen a sujetos comunes, pero diversos en un plano que atiende tanto a lo popular como a lo elitista. Y como podrá apreciarse, sobre todo de aquí en adelante, hay una enorme diferencia entre una línea de pensamiento constituida desde las filosofías de la identidad, de lo nacional y del mundo de ideas y un pensamiento que tendrá sus bases en distintas reflexiones en relación con el límite mismo de lo indígena.

Ahora bien, hacia la segunda mitad de los años cuarenta, una *nueva* forma de tradición emerge, se trata del *hispanismo*. Éste, al igual que otras opciones de identidad, surge desde la crisis de la oligarquía y en un momento en el que la historia del subcontinente vuelve a acelerarse. Así, había que proponer nuevos modos de legitimidad desde el centro de unas naciones-Estado en las que la decadencia y el derrumbamiento de los sistemas políticos oligárquicos se conjugaba con ciertas necesidades que el nuevo orden mundial exigía. Nuevas políticas de exportación fueron acompañadas por procesos de reorganización tanto de las clases sociales urbanas, como de las populares, dentro de los cuales las élites fueron perdiendo vigencia y legitimidad, tanto por profundas transformaciones sociales, como por el surgimiento de nuevos lenguajes culturales y artísticos (Vergara, 1993). A grandes rasgos, el retorno de la hispanidad proviene de la idea de que el problema de identidad latinoamericano estaba en su negación de la matriz hispánica. Se crea, de este modo, un espacio de doble articulación desde el cual se promueve un rescate de los valores hispanos, a la par que se buscan nuevos modos para construir una cultura latinoamericana diferente y única —frente al espejo de Europa y Estados Unidos—

(Larrain, 2000. 109). Pero no es que la cuestión de la revalorización y rearticulación de lo hispano haya surgido de pronto. Desde la Colonia y hasta la primera mitad del siglo XX, se puede trazar una cartografía de la hispanidad, sólo que es en este momento en el que este constructo —conformado por un estilo de vida, una serie de tradiciones y sistemas culturales— emerge como una corriente de pensamiento. Larrain, en este sentido, hace ver cómo ya en Rodó, Blanco Fombona, Vasconcelos y Henríquez Ureña un cierto retorno a lo hispano se habría sugerido como modo de resistencia cultural ante los embates de lo estadounidense, pero cómo también esta cuestión siempre se vio opacada por la fuerza del americanismo y los primeros modos del mestizaje (Larrain, 2000: 109) —sobre lo cual se volverá ampliamente—.

Y para comprender la emergencia del hispanismo es necesario comenzar a tomar en cuenta el ascenso del indigenismo, el cual también se configuró como sistema de representación y fabulación hacia los años cuarenta —tanto en México como en otros países latinoamericanos, sobre todo los de la zona andina— y que, como insiste José Alcina, en un inicio no se diferenciaba sustancialmente de ciertos principios del llamado *Protector de los indios* —Fray Bartolomé de las Casas— (Alcina, 1990: 11), quien instituyó un *paternalismo de base*, que siempre sirvió para renombrar los diversificados modos de etnocidio, lo que algunos vieron como una radical amenaza. Un ejemplo estaría en la siguiente reflexión del historiador peruano José de la Riva Agüero, citado por Larrain:

«for criollos of spanish race [the pre-Columbian civilizations] are foreing and alien, and nothing links us to them; and foreing and alien are also mestizos and cultivated Indians, because the education they have received has totally Europeanized them» (cfr. Larrain, 2000: 109).

Y será en Chile donde surja con mayor fuerza un modo de reorganización de la fragmentación que va a teorizar una *Iberoamérica* diferenciada del indigenismo y confrontadora de las teorías antecesoras de la transculturación. Desde ahí, Jaime Eyzaguirre asegurará que lo español no es sólo un elemento más en el “conglomerado étnico”; que es el factor decisivo y principal que permite unirlo todo; que es lo hispano lo que supera las dificultades de las distancias geográficas, los particularismos tribales y la diversidad racial *impuesta* como forma de producir el milagro de la cohesión

continental y así, es por eso que “«[...] to try to forget the Spanish name in these lands and to try to oppose to it hyperbolic revaluation of the Indian will be directly to attack the vital nerve wich unites our peoples»” (cfr. Larrain, 2000: 109-110).

Y el hispanismo permeará dos discursos privilegiados: el de la historia —cuyo rápido ascenso en la episteme latinoamericana va en consonancia con las aceleraciones identitarias que aquí se han venido sucediendo— y el de la filosofía. Para Larrain, el hecho de que Eyzaguirre rearticule la independencia como un proceso de desintegración lo que le permite es configurar un *idealismo criollo* que ya no querrá buscar las claves de su *mismidad* en “fuentes exóticas”. Para este nuevo estatismo, el haber dado la espalda a su verdad conllevó a las naciones del continente a imitar políticas extranjeras —algunas incluso antagonistas a la esencia latinoamericana—, y por ello los hechos de la historia tendrían que ser re-seleccionados. Esto recuperaría una tradición de gran consistencia y dignidad humana, de hondura moral, que es la que provendría de un cristianismo hispánico, así, el mayor error de América Latina habría sido el hecho de apostatar (cfr. Larrain, 2000: 110). Y Larrain incluso rastrea en su discurso evocaciones de ciertos “estereotipos racistas”, tomados de Hegel: “«In one hundred years of free life Iberoamérica has not said one word to the world that deserves to be remembered. It’s vegetative and groveling walk has only attracted universal contempt»” (cfr. Larrain, 2000: 110).

Desde una instancia más filosófica, Osvaldo Lira establece una superioridad de lo hispánico frente a la heterogeneidad racial, étnica y lingüística. Esta supremacía le permite construir una lógica que propone una continuidad histórica que, desde lo hispánico, tendería a superar toda opción desde la otredad, la diferencia o la búsqueda de respuestas en lo exótico. Y si bien reconoce que no hay culturas puras —acepta abiertamente el mestizaje—, asegura que es en la reconstrucción del devenir hispánico donde radica el porvenir de las naciones latinoamericanas. Desde esta perspectiva, las culturas prehispánicas —nombradas como “pseudoculturas”— habrían sido incapaces de contribuir con ningún valor o principio orientativo por sí mismas, y el error del indigenista sería creer que sí (Larrain, 2000: 111). De este modo, lo indígena se

reacomoda dentro de una teoría del conocimiento como pasividad y un nuevo peligro planearía por encima de los sistemas de representación, el de la poderosa seducción de unas culturas que habrían estado deslizado el proyecto de modernización latinoamericano hacia el fracaso rotundo. Y si bien es cierto que el hispanismo tendrá, más tarde, una cara un tanto más amable y conciliadora, su inscripción en la década de los cuarenta ayudará, junto con el indigenismo, a esencializar modos de ser latinoamericanos y a reconvertirlos en utopías, ahí donde se creería, de un modo u otro, que haciendo hablar a ciertos sujetos de una tradición u otra, se solucionarían los problemas de la identidad. Y desde polos más o menos opuestos, la sensación de pérdida o de desconocimiento de una identidad sólida estaría, por una parte, en las tradiciones indígenas oprimidas, erosionadas y enterradas en siglos de explotación desde la Conquista; por otra, en los valores hispano-cristianos, olvidados, ignorados o suprimidos desde la emancipación (Larrain, 2000: 112). Y este umbral es importante porque no hay otro momento en la historia de América Latina en el que la sensación de “autotraición” se haya instaurado como un modo de crítica tan profunda (Larrain, 2000: 112), aunque, sin duda, desde el ahora permita comprender cómo es que dicotomías esencialistas lograron instaurarse en todos los niveles de los sistemas culturales y de representación. Y, permita, además, observar cómo es que enunciaciones hegemónicas habrían sugerido formas de crítica más radicales. En este sentido, el indigenismo será clave para las propuestas de Mariátegui o Antonio Cornejo Polar —por nombrar dos hitos—.

El indigenismo, los fracasos y las ficciones de subjetividad

El indigenismo, por su parte, es una entidad discursiva y epistemológica mucho más compleja y de mayor alcance y penetración en la cuestión latinoamericana. Y en un rápido vistazo —y ya desde una perspectiva institucionalizada no sólo por las disciplinas epistémicas, sino por las mismas instituciones del Estado, esto es, en un doble juego hegemónico—, éste ha adquirido el estatuto de *movimiento*. Para Oscar Arze, en sus inicios, puede ser entendido como una *estrategia* de los Estados para organizar la relación con los pueblos indios en las sociedades pluriétnicas o

multinacionales; dicha estrategia, entonces, se correspondería con la *necesidad* de consolidar las naciones como formas de identidad diferenciadas de la metrópoli colonial; esta estrategia, además, querría contener a la sociedad como una totalidad, desde una comprensión de dichos pueblos (Arze, 1990: 19-20). Sin embargo, existe un largo y complicado trecho entre el patriotismo criollo indigenista que surgió en la Colonia y las intenciones de una hegemonía cultural, impulsada tanto por las élites como por el Estado, ya en el siglo XX. Y es en este enorme segmento de la historia de algunas de las naciones con mayor presencia indígena donde el indigenismo se inserta como un complejo discursivo de enorme complejidad y heterogeneidad. El surgido en el siglo XX, en contrarrelación con el hispanismo, es sólo una variante de una totalidad que a lo largo de la historia se ha querido convertir en una sola y abarcadora opción cultural, identitaria, nacional, revolucionaria, hegemónica, contrahegemónica, continental... Y de acuerdo a la enorme presencia del término en la cuestión latinoamericana —y en la peruana y mexicana, como geografías destacadas en el presente trabajo—, una cierta deconstrucción del término —labor que ya surge en Cornejo Polar o Lienhard, como se verá—, se presenta como un buen antecedente que da paso a los mencionados “sistemas alternativos latinoamericanos”. Del mismo modo, una revisión a contrapelo de unos determinados indigenismos, el mexicano y el peruano, se presenta como inevitable en los capítulos centrados en estas naciones. Por ello, aquí es pertinente acotar el campo de esa práctica cultural específica que emana tras la crisis de la oligarquía a nivel supranacional, pero sin perder de vista su implicación en ese *movimiento*, más a largo plazo, de usurpación y adueñamiento del pasado y la otredad, que conlleva la generalidad del indigenismo —todo indigenismo, se puede decir—, dentro de un régimen de constante rearticulación, micro y biopolítico, mediante el cual las élites y luego el Estado habrían venido construyendo ciudadanos, mediante una “ingeniería cultural-conductual”, comparable a otros umbrales de la historia de Occidente, como la Revolución Francesa o la higiene cultural y racial del nazismo y el realismo socialista soviético (Yúdice, 2009: 213).

Ahora bien, quizá antes de entrar a un recorrido general por el indigenismo sea necesario retomar el periplo de un particular término en la historia de América Latina,

el de raza. Según establece Aníbal Quijano, la noción de raza, en su sentido moderno, nace con América, como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados (Quijano, 2000: 202). Y lo importante aquí, y en consonancia con esa construcción de la otredad que ya se ha comentado desde distintos frentes —la historiografía, la subjetividad, la problematización del estadio del espejo, etc.— estaría en la propuesta de que para que la escritura funcionara como el vehículo principal de la acción colonial —y de la implantación desequilibrada del logos metafísico, con su sistema binario—, una emergente clasificación biológica habría preparado el terreno para que sistemas, estructuras y centralidades modelizaran el nuevo mundo con mayor *naturalidad*. Para Quijano, desde el principio del contacto entre sujetos hubo una conformación de relaciones sociales fundadas en la noción de raza. De ahí que desde muy tempranamente se estableciera un mapa subjetivo con identidades históricamente nuevas —indios, negros, mestizos—, amparadas bajo la idea de raza, y un todavía más complicado —y subalternizado— sistema de castas que, hasta el siglo XVIII, aún era capaz de *distinguirse* —zambo, zambo prieto, mulato, morisco, albino, saltapatras, coyote, chino...—. ⁴⁴ Pero más allá de un sistema de poder que, con radicales diferencias, ortorgaba sólo a las razas más “puras” —blancos, indios— un cierto estatuto legal y subjetivo, lo que hay que remarcar es que desde el inicio dichas razas —y sus coloraciones intermedias— estuvieron estructuradas bajo una relación de dominación que subsistiría hasta nuestros días en todo el continente. Aunque, por otra parte, cierta historiografía haya querido ver en estas clasificaciones un funcional sistema de reconocimiento de la heterogeneidad, en el que las jerarquías, los lugares y los roles sociales se instituyeron como naturales y constitutivos de la sociedad. Y desde el trastocamiento de este particular orden, que es el que conllevó la emancipación y la confusión de la soberanía —con su desacomodo de poderes—, es quizá más fácil comprender cómo es que la historia independiente de las naciones de América Latina puede ser concebida como una escritura de la historia de los diferentes intentos por

⁴⁴ Es bien conocida la elaborada clasificación de castas de acuerdo a una serie de posibilidades de entrecruzamientos entre los distintos tipos de sujeto coloniales. A grandes rasgos, se constituyeron desde el lenguaje popular y se sistematizaron en las llamadas “pinturas de castas”

reordenar la confusión racial, por volver a un cierto orden biopolítico.⁴⁵ Y ya se ha visto el papel del letrado, del intelectual profesionalizado y de las hegemonías culturales en este confuso proceso.

Ahora bien, quizá desde este rápido esbozo de uno de los biopoderes de la colonialidad más institucionalizados, y una y otra vez rearticulados, sea más fácil establecer cómo es que todo indigenismo estaba condenado al fracaso epistémico y de representación desde el principio, aunque lo interesante sea, entonces, desarmar los discursos que en diferentes contextos —y desde diversos frentes teóricos— quisieron presentarlos como irrupciones en la centralidad de la estructura socio-racial. Desde esta posibilidad, lo que Quijano llama “la perspectiva eurocéntrica del conocimiento” conlleva una elaboración teórica de la idea de raza como una naturalización histórica de las relaciones coloniales (Quijano, 2000: 203). Y no habría habido, prácticamente, superación de esta perspectiva en ningún proyecto indigenista hasta bien entrado el siglo XX. Es lo que Foucault ha llamado una “estatización de lo biológico” (Foucault, 2003: 205), como principal tendencia de poder arraigada en las estructuras del siglo XIX, y en repetidas rearticulaciones —sólo que disfrazadas de metáforas y silogismos de una conciencia moderna positiva— del siglo XX, sobre todo, acaso, en territorios en los que la actividad cultural, literaria y artística tenía que enunciarse siempre en relación con el límite indígena. Y es que incluso en momentos de la historia de las

⁴⁵ Esta posibilidad explicaría, a su vez, el porqué de la tesis con la que Mario Vargas Llosa pretende leer el indigenismo, a través de José María Arguedas. Si para él, el indigenismo que culmina con la muerte de Arguedas es una ficción pasada, reaccionaria e imposible en relación con la historia, en su contrapropuesta radicaría un afán por orquestar a la otredad indígena, reordenándola para su funcionamiento *adecuado* dentro del orden neoliberal. Al liberar, aparentemente, al indio del “gheto” lo estaría introduciendo en ese nuevo orden mundializado. En este sentido, William Rowe (1997) es quizá quien mejor ha desarticulado el proyecto historiográfico de Vargas Llosa. Para él, Vargas Llosa, al partir desde un bipolarismo es incapaz de dimensionar la escritura de Arguedas en su totalidad y complejidad; éste enunció desde múltiples voces y perspectivas —por ello no es indigenista— y nunca se interesó en poner a circular “una idea del indio”. Para el inglés, hay un problema en el leer a autores como Arguedas desde *una* ideología —la de “una selección estrecha de la literatura occidental”— (Rowe, 1997). Sobre su trabajo se insistirá. Lo importante aquí es ejemplificar los afanes de reordenamiento biopolítico que mostrarían cómo la repetida búsqueda de enunciaciones de identidad en realidad conllevarían este particular macroproyecto de violencia epistémica.

literaturas latinoamericanas —y de sus sistemas artísticos— no había otra forma de hacer literatura culta; ésta sólo podía valer si es que reflexionaba sobre la biopolítica de la historia y el biopoder de la realidad; de ahí que el indigenismo haya tenido tantos momentos —de la casi perversa ingenuidad a la clausura de toda otra forma de arte o escritura— y una enorme vigencia incluso hoy.

Pero volviendo a la primera mitad del siglo XX, dentro de esta complejidad, un tipo de indigenismo surge desde la particular confluencia elitista de políticos, novelistas, antropólogos, pintores y periodistas, que reproduciendo algunos de los procesos que movieron al patriotismo criollo durante el siglo XVI⁴⁶ —ante todo, uno de base; ése que se refleja en la frase de Henri Favre: “Y es que los criollos sólo se identifican con los indios muertos” (Favre, 1998: 26)—, promoverían un retorno a ciertos valores *indios* —así como a su estética, imaginarios y costumbres— como oposición a lo extranjero —y a lo hispánico, principalmente—. Ahora bien, este posicionamiento llegaría a conformar lo que se ha dado en llamar “el pensamiento indigenista”, que sería algo así como la manifestación abierta y medular de una cuestión que abarca siglos. Como movimiento, entonces, es quizá entre 1915 y 1930 que alcanza su máximo esplendor y así, en este período —arbitrario, en gran parte, como podrá apreciarse en aproximaciones venideras a los trabajos de Arguedas, Mariátegui o Cornejo Polar—, es en el que llegan a formularse en América Latina un conjunto de proposiciones relativas al carácter mestizo —o no blanco, en general— del continente. Confluyen aquí planteamientos como el indigenismo radical, el afroamericanismo, el antillanismo, e incluso el agrarismo, en cierta forma, así como el nativismo o el criollismo, más cercanos, estos últimos, a la literatura que al ensayo (Devés-Valdés, 2003). Sin embargo, ahí donde la evolución, y nacionalización de ese mismo pensamiento, ha querido ver el inicio de una reflexión seria en cuanto a la

⁴⁶ Para una aproximación historiográfica crítica de este proceso, revisar el trabajo de Henri Favre (1996), ahí donde este particular movimiento elitista de fabricación de una autoconciencia se presenta como principio de un largo modo de ser nacional y latinoamericano, pero bajo una particular constante: la de la supresión, ignorancia y desplazamiento de lo indígena real. En este sentido, y en relación con la experiencia mexicana, sobresale el afán de revisionismo histórico de Enrique Florescano en *Etnia, Estado y Nación* (1998).

situación del indígena —digamos hacia la segunda mitad del siglo XX—, así como una fuerte opción descolonizadora del pensamiento y la identidad, una rápida aproximación a autores como Manuel Gonzalez Prada, en el Perú, —y su contraparte en Luis Eduardo Valcárcel— o Gonzalo Aguirre Beltrán, en México, y el *Instituto Nacional Indigenista*, lo que muestra es más bien modos de violencia epistémica, más allá del contenido de sus escritos o el *buen hacer* —como un *buen representar y re-representar*—, dentro de una problemática histórica latinoamericana —la más grande, muy probablemente—, y que difícilmente se iba a solucionar desde los límites de la episteme post-emancipación y sus instituciones. Y aunque es bien cierto que esta confluencia de géneros del discurso —el ensayo, el estudio antropológico, el texto periodístico— llega a constituir un encuentro discursivo sin antecedentes en la cuestión latinoamericana —con lo que provoca una considerable y única raigambre en las letras y las artes—, habría que diferenciar de una vez aquellos procesos que retomaron una idealización del pasado prehispánico —como enciclopedia de mitos y símbolos identitarios—, para proyectarlos sobre un presente que sí reconocía la heterogeneidad y la conflictiva presencia de varios pueblos en uno, pero encontrando los modos de mantener la realidad indígena sobreviviente en sus lindes *paranacionales*, bajo la institucionalización de lo indígena como experiencia arqueológica, la consecución de un proyecto iniciado en el siglo XIX de *ciudadanización* del indio —como un *falso mestizo*, acaso— y la aproximación a la otredad radical desde el paternalismo y los límites del interés antropológico. Y habría que, también, hacer notar algunos modos descentrados que emergen desde instancias conocidas — el marxismo, el telurismo, el culturalismo—, para acaso desembocar en opciones menos reificantes y de crítica radical, como podrían ser los trabajos de José Carlos Mariátegui y José María Arguedas, en Perú, y los de Luis Villoro —y mucho después, Enrique Florescano—, en México.

Pero antes de abordar estas cuestiones, como ya se ha mencionado, el indigenismo en ciernes de González Prada argüía, hacia 1908, que una alianza entre la burguesía y los terratenientes se habría unido para la explotación de los indios: “«if the gamonal from the mountains serves as political agent to the gentleman of Lima, the

gentleman of Lima defends de gamonal from the mountains when abuses the Indian in a barbaric way»” (cfr. Larrain, 2000: 98), cuestión que provendría de la Colonia, desde el momento en el que los españoles habrían diezmado a los indios, asignándoles los más duros trabajos —en el campo, en las minas—; sin embargo, esta cuestión —como *abuso*— no habría terminado con la emancipación, sino que se habría problematizado aún más, ya que, si en la Colonia los virreyes de algún modo aplicaban leyes que protegían a los indios, y los dirigentes de las naciones independientes proclamaban en sus discursos la “redención” de los indios oprimidos, en realidad, los terratenientes, señores, gobernadores y curas —igualmente avariciosos— seguían explotando a los indios, sabiendo que “«the lack of compliance will result in no harm to them»” (cfr. Larrain, 2000: 98).

Así, entonces, se articula un doble discurso, uno que, de un modo u otro, permanecerá vigente en casi todas las variantes del indigenismo. Se vuelve al mismo problema de la representación. Por una parte, se instaure un afán de representación en el sentido de *hablar a favor de*, por otra, el de una representación como “re-presentación”, esto en el arte y en las letras —y también en los ensayos filosóficos que construyen imatopos del indio—, y el problema viene ahí donde

[...] el teórico [el letrado] no representa (habla por) al grupo oprimido. De ahí que el sujeto no sea visto como una conciencia representativa (que re-presente adecuadamente la realidad). Estos dos sentidos de representación —dentro de una formación estatal y legal, por una parte, y como predicación a propósito de un sujeto, por otra— están relacionados pero son irreductiblemente discontinuos (Spivak, 2009: 56).

Y la cuestión que a Spivak le preocupa —el problema de la *discontinuidad* subyacente a *representar* y *re-presentar*⁴⁷—, está relacionada con el papel que el intelectual

⁴⁷ A Spivak, el establecer la diferencia de las dos acepciones de “representar” la lleva a hacer notar cómo para Marx —a partir de un pasaje del *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*— la noción de “clase” no era algo fijo y cerrado, sino “[...] un concepto descriptivo y transformador”; su formación es “artificial” y económica (Spivak, 2009: 57). Marx crea, entonces, modelos de un sujeto “[...] dividido y dislocado cuyas partes no son continuas o coherentes entre sí” (Spivak, 2009: 57). Manuel Asensi lo explica con precisión: “[...] noción de clase en la que ésta no es concebida como un sujeto (grupo) unitario con un interés y un deseo comunes. Al contrario: para Marx la clase es algo artificial creado por determinadas condiciones económicas de existencia. No hay esencialismo de clase y, por consiguiente, el sujeto de la misma está dividido y fracturado” (Asensi, 2009: 16).

occidental —en este caso Deleuze y Foucault— adquiere ante entes *subalternos* proletarios, lo que puede mostrar en este contexto es una posición determinada que el letrado toma desde o por medio del indigenismo. Se trata de un espacio de enunciación desde el cual el intelectual —el criollo, el mestizo ilustrado— se reviste con un halo de subalternidad al adquirir el papel de *representante*; para esta autora, esta actividad —políticamente astuta— hace que el intelectual se represente a sí mismo como “transparente” (Spivak, 2009: 56), y crea una umbral desde el cual el indígena, en realidad —pero también el indio *desindianizado*—, está condenado a no poder hablar, o a hacerlo desde una suerte de *ventriloquismo* (Spivak, 2009: 53-54).

Y este espacio *conquistado* por la voz representante del indigenista, difícilmente va a ser abandonado. Como variante de colonialidad, estas posiciones no sólo renuevan la idea de que los oprimidos no puedan hablar por sí mismos —esto en el plano más evidente—, sino que al mismo tiempo muestran una contraparte desde la cual pareciera que los indígenas reales, los vivos, quizá tampoco puedan ser representados por ningún sujeto —y por ello sólo pueden definirse, acotarse, cosificarse y acomodarse en los resquicios de mayor pasividad dentro del recién estrenado sistema de clase—. Y acaso deja entrever, también, un sentido mucho más problemático que aquel de sencillez tal que declaraba la incapacidad de *hablar por los* sin voz: no sólo no pueden hablar sino que además no pueden ser —de ninguna forma— *representados*, sólo *re-presentados*, y por ello la emergencia de la novela indigenista, del muralismo y el museo. Para Spivak, entonces, estos afanes de lo que tratan en verdad es de un querer borrar la *consciencia* y la *conciencia* del sujeto oprimido —como constitución ideológica—, dejándose ver así esa verdadera posición del indigenista, en este caso, y de las instituciones —culturales, literarias, y estatales— que lo invisten de autoridad. Y en lo que aquí concierne, acaso en este primer *boom* del indigenismo, esta cuestión permite una relectura de ciertos discursos, desde una todavía abierta transparencia, pero que, sin embargo, habrían derivado en un peligroso proyecto nacional en el que se habrían erosionado los límites entre la representación en el marco del Estado, y lo político y económico en un extremo, y una

teoría del sujeto y de la otredad (Spivak, 2009: 57) —incluso revestida como *buena conciencia*—, en el otro. Y en este problemático pliegue es donde entrarían algunas cuestiones esenciales de los llamados sistemas alternativos latinoamericanos.

Tras González Prada, Valcárcel radicaliza aún más la cuestión. él se lamenta por la profunda división étnica del Perú y la define como el máximo *problema* de la realidad social y política, el cual tendería a agravarse con “«[...] the extension of the racial phenomenon: the *mestizaje*»” (cfr. Larrain, 2000: 98). Desde su perspectiva, la mezcla entre españoles e indios no habría producido nada bueno, ya que: “«but a new hybrid being: he does not inherit the ancestral virtues but the vices and impediments. The *mestizaje* produces nothing but deformities»” (cfr. Larrain, 2009: 98-99). De este modo, reconstruye el mito de la pureza de la sangre del indio y de las virtudes milenarias de su cultura. Pero como todo afán de representación, la radical posición de Valcárcel muy pronto revela su lado biopolítico. En un primer momento, se alinea —aunque parezca estar en el lado contrario— con las tesis e hipótesis racistas que desde finales del siglo XIX se habrían venido sucediendo (Francisco Pimentel, Javier Prado, Carlos Octavio Bunge, José Ingenieros), ahí donde la mirada se torna hacia la biología. Larrain hace ver cómo Valcárcel se distancia de José Vasconcelos, en México, ya que propone que la pureza de la raza es la única entidad que puede producir cultura. Y así los mestizos deben indianizarse para lograr *cualquier cosa* (Larrain, 2009: 99) —¿la conquista del poder? ¿Una descolonización verdadera?—, o, lo que es mejor, en todo caso, “purificar” todo aquello *que se tenga de indio*, ya que, de otro modo, “«we shall never create anything, as nothing has been created by hybridism so far. The cosmic race can only be born from Indians entrails»” (cfr. Larrain, 2009: 99). Y así ya queda bastante claro, entonces, en cómo incluso una opción llevada al otro extremo —donde la pureza está en un tiempo remoto y premoderno, limpio de la contaminación europea— tiende a colaborar con la idea de que nacionalismo e indianidad son en realidad aspectos incompatibles y por ello urge un movimiento a gran escala —y en profundidad—, provenga éste de donde provenga.

Como discurso, el indigenismo muy prontamente adquiere una posición destacada en el entramado nacional y continental. Leopoldo Zea y otros tantos intelectuales de la segunda mitad del siglo XX ya tenderán a clasificarlo como un programa de incorporación de los indios. En el caso de México —como se podrá observar más adelante en profundidad; y en consonancia con el sistema literario y cultural— Gonzalo Aguirre Beltrán y su Instituto Nacional Indigenista propondrán un definitivo proceso de “integración”. Y un desplazamiento será fundamental en su proyecto, el de un cambio de nombre. Para él, el término “indio” es más una expresión de la condición social de aquellos que fueron vencidos y sometidos a la servidumbre, más que una cualidad étnica, y así los “indios” tendrán que ser incorporados en el sistema nacional y tratados como ciudadanos, con todos los derechos que éstos poseen, y con todo y sus propias expresiones culturales, que serán *incorporadas* en lo nacional (Larrain, 2009: 99). Y ahí donde Zea ya identificaba un peligro —el de la desaparición de la cultura original india—, la solución propuesta por el indigenismo estatal mexicano será la de la reconfiguración de la otredad desde lo indígena. Desterrado el molesto término que, como se verá, sólo habría perpetuado modos de biopolítica y racismo, se fomenta la continuidad histórica, se promueve el movimiento; uno que, hacia la larga, sostiene Aguirre Beltrán, presupondría la desaparición total del indio tras su integración, aunque, eso sí, las alabadas formas puras permanecerían en esa realidad indígena apresada en los museos —en su gloriosa forma prehispánica— y desplazada —en su forma real—, bajo modos no reconocidos de cacicazgo y de rearticulación de modos de control —como el sistema de créditos heredado de la experiencia colonial—.

Pero volviendo a la teorización y delimitación del pensamiento indigenista, Larrain sintetiza, en el período de los años veinte y treinta, una generalidad que habría tendido a presentarse como *naif* y romántica, desde su presentación de un imagotipo apoyado en relatos de civilizaciones prehispánicas idílicas como posibles modos para construcción del futuro; de hecho, cuando se aborde el indigenismo literario en México y Perú se verá cómo se establecen modos de conciliación entre tradición y modernidad que, por ejemplo, revestirán intenciones de vanguardia del futurismo o el

constructivismo con algunos de los preceptos de un indigenismo ya ideológico y ya culturalista. Y otras tantas serán las acusaciones que este primer clímax del indigenismo tendrá. Carlos I. Degregori lo acusará por su *exotismo*, esto es, su capacidad para estereotipar sus rasgos y características, más allá de la realidad; por su *pasadismo*, su tendencia a magnificar al indio del pasado y no al real; por su *paternalismo* como constante compasión ante el indio; por su *populismo*, como tendencia a utilizarlo en movimientos políticos (cfr. Larrain, 2009: 99). Ahora bien, en realidad todos estos modos, identificados por Degregori (ya en 1974), se instituyen como invariantes de la totalidad indigenista —ahí donde el indigenismo adquiere la forma de un metarrelato total de lo nacional, primero, y lo latinoamericano un poco después—, y será ya en los trabajos de José Carlos Mariátegui donde se iniciará un movimiento de desmitificación y resignificación del indigenismo. Para el peruano,

[t]odas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teóricos -y a veces sólo verbales-, condenados a un absoluto descrédito. No las salva a algunas su buena fe. Prácticamente, todas no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales. (Mariátegui, 1996: 47).

Y aunque el deslizamiento particular de Mariátegui, como se verá, es uno y claro, por lo menos en su punto de partida: “El nuevo planteamiento consiste en buscar el problema indígena en el problema de la tierra” (Mariátegui, 1996: 53), es la apabullante polaridad de este primer indigenismo —del esencialismo de la raza india a su disolución total— la que acaso permite modos de representación más factibles, y hacia un momento en el que la confianza en los proyectos modernizadores —concentrados aún en nociones como progreso o desarrollo— comienzan a mostrar fracturas que ya no podrán ser solucionadas con el poder de la escritura o la instauración de disciplinas como la historia de las ideas. Y en este intersticio es desde el cual la complicación de las posibilidades del indigenismo va a la par de una complicación de la hegemonía europeizada, que sería la que habría reinado sobre las masas rurales indígenas —y mestizas— desde el período colonial hasta el republicano. En diversos modos, el indigenismo por venir ya no podrá permitirse una serie de

deslices epistémicos y de violencia de representación. Y una cosa más, ha de lograr que sus enunciaciones aporten material para la ejecución y legalización de las narrativas nacionales y de unidad.

6. Descentramientos e irrupciones, mito y sistemas alternativos latinoamericanos

Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla.

José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 1928a.

Lo que sigue siendo aquí el *desplazamiento de una cuestión* forma ciertamente un *sistema*.

Jaques Derrida,
La escritura y la diferencia, 1967.

Ahora es mejor y peor. Hay mundos de más arriba y de más abajo.

José María Arguedas,
El zorro de arriba y el zorro de abajo, 1971.

Esas multitudes, por ser silenciosas eran si cabe más elocuentes, y, en todo caso, cómodamente interpretables por quienes disponían de los instrumentos adecuados: la palabra escrita, la expresión gráfica.

Ángel Rama, “El área cultural andina”, 1974.

Debemos afrontar ahora la siguiente cuestión: en el otro lado de la división internacional del trabajo proveniente del capital socializado, dentro y fuera del circuito de la violencia epistémica de la ley imperialista [...] ¿puede hablar el subalterno?

Gayatri Ch. Spivak,
¿Pueden hablar los subalternos?, 1985.

[Q]uiero escapar del legado romántico —o más genéricamente, moderno— que nos exige ser lo que no somos: sujetos fuertes, sólidos y estables, capaces de configurar un yo que siempre es el mismo.

Antonio Cornejo Polar,
Escribir en el aire, 1994.

¿Qué puede querer significar *algo*, un constructo, que conlleva en su designación los términos *sistema* y *alternativo*? ¿No hay en su unión algo que suena a contradicción profunda, a cierta imposibilidad? Suspendiendo por un momento la pregunta acerca de su probabilidad —esa pregunta ingenua: ¿hay más de un sistema?—, de su idea o

concepto, de su ilocutividad o del efecto que tendría que producir en quien lo lee —y esto a pesar de la transparencia, no siempre clara, de lo que aquí se pregunta—, lo que quisiera preguntarse ahora es cómo un movimiento sistematizado, estructurado, en algún punto —o en algunos, en muchos— dio lugar —o fue dando— a lo que Antonio Cornejo Polar decidió nombrar con plásticas metáforas: el “[...] desasosegado lamento o a la inquieta celebración de nuestra configuración diversa y múltiplemente conflictiva” (Cornejo Polar, 1994: 13). Y lo que pasa es que el peruano sabe de un desplazamiento profundo hacia la década de los sesenta. Sería uno que, curiosamente, no estaría dentro de los afanes revolucionarios, “[...] cuando la imaginación y las plazas parecían ser nuestras y nuestro el poder, la voz y la capacidad de inventar el amor y la solidaridad de nuevo” (Cornejo Polar, 1994: 12), de la “nueva narrativa”, de la modernización y profesionalización de una crítica latinoamericana. Tampoco, en su carácter de movimiento hacia otro lugar, de mirada hacia otro tiempo —o incluso como irrupción de ese otro espacio/tiempo—, pareciera que dicho desplazamiento tuviera que ver con esa vuelta a la identidad nacional y latinoamericana, “[...] ahora un poco defensivamente, como en el seno de una obsesión primordial”, que habría querido explicar la “tardanza” y el “desvanecimiento” de las expectativas puestas sobre este particular movimiento, que ahora volvía con fuerza —“desdichadamente más con metafísica que con historia”— para intentar reafirmar “[...] la peculiaridad diferencial de nuestro ser y conciencia y la fraternal unidad de los pueblos al sur del Río Bravo” (Cornejo Polar, 1994: 12). Se *hablaba*, entonces, de realismo mágico, del poder del testimonio y de la posibilidad de una teoría —no ya una crítica— de la literatura de América Latina. Pero es que, acaso, hay formas *oscuras* y *ubicuas* de vivir la localidad de una cultura que sólo quiere emanar de la nación, como ha dicho Homi Bhabha, definiendo esa *localidad* que está

[...] más *alrededor* de la temporalidad que *sobre* la historicidad: una forma de vida que es más compleja que la «comunidad»; más simbólica que la «sociedad»; más connotativa que el «país»; menos patriótica que la «patria»; más retórica que la razón de Estado; más mitológica que la ideología; menos homogénea que la hegemonía; menos centrada que el ciudadano; más colectiva que «el sujeto»; más psíquica que la urbanidad; más híbrida en la articulación de las diferencias e identificaciones culturales de lo que puede representarse en cualquier estructuración jerárquica o binaria del antagonismo social (Bhabha, 1994: 167).

Y es que, finalmente, ¿contra qué se habrían erigido unos sistemas como resultantes de un desplazamiento? ¿Y cómo es que habrían promovido un modo otro de leer, desde la *diferencia*, acaso, y un cierto frente común que ahora, aquí, puede más o menos agruparlos —con todo lo violento y artificioso que es siempre el agrupar—?

El deslizamiento del que habla Cornejo Polar —que es, en cada caso, un modo de descentramiento o una irrupción— es uno que se descubre orientado hacia un mundo y unos sujetos que marchaban y vivían como en otro tiempo —*decían* desde fuera, diría Derrida—, a pesar de habitar los mismos espacios, hablar —en algunos casos— las mismas lenguas y compartir los signos y muchos de los modos de las llamadas naciones —es cierto que no todos, porque nunca habría sido posible—. Y compartían incluso sus artefactos más preciados, como la escritura. Y dicho deslizamiento fue, piensa Cornejo Polar, un proceso tan imprevisible como inevitable:

[...] especialmente porque mientras más penetrábamos en el examen de nuestra identidad tanto más se hacían evidentes las disparidades e inclusive las contradicciones de las imágenes y de las realidades —aluvionales y desgaldadas— que identificamos como América Latina (Cornejo Polar, 1994: 13).

Y aunque es bien cierto que *esto* de lo que se está hablando tiene antecedentes que ya iban mostrando pistas, hasta bien entrado el siglo XX no se había atentado del todo contra la discursividad occidental —y su lógica—, porque, podría decirse desde Derrida, pensar la diferencia —en ésta y desde ésta— es situarse en la inseguridad que otorga desplazarse de la estructura, que tiene —como concepto y palabra— la edad de la episteme, esto es, al mismo tiempo la de la ciencia y la de la filosofía occidentales (Derrida, 1989: 383). ¿Y qué estructura era ésta? La de algo que ya en un tiempo puede nombrarse, momentáneamente, como de *lo latinoamericano* —y sus discursos, sus sujetos, sus representaciones—. Estructura que habría estado funcionando, pero, al mismo tiempo, habría estado neutralizada, reducida

mediante un gesto consistente en darle un centro, en referirla a un punto de presencia, a un origen fijo. Este centro [tendría] como función no sólo la de orientar y equilibrar, organizar la estructura [...] sino, sobre todo, la de hacer que el principio de organización de la estructura limitase lo que podríamos llamar el *juego* de la estructura (Derrida, 1989: 383).

Y el centro, el punto de presencia, el origen, han sido el objetivo de las enunciaciones de unidad y las ficciones de subjetividad que hasta aquí se han venido enumerando, en relación con la diferencia en sí: la heterogeneidad, la fractura, la pluralidad, los varios universos, los muchos ritmos históricos, que coexisten, se solapan, dentro de los espacios nacionales (Cornejo Polar, 1994: 12). Y la estructura recibe muchos nombres y tiene muchas caras y partes. Aquí se le puede llamar *identidad, nación, sujeto, historia, literatura latinoamericana, literatura mexicana, peruana, regional, indigenista* [...] Y esta estructura no habría querido salir de los lindes de lo mismo —una y otra vez contruidos, rearticulados—, aunque la sospecha sobre el *otro* fuera constante, porque el concepto de *estructura centrada*, insiste Derrida, a pesar de representar la coherencia misma, es contradictoriamente coherente, “[y] como siempre la coherencia expresa la fuerza de un deseo” y dentro de ella la permutación o transformación de los elementos está prohibida o “[p]or lo menos ha permanecido *siempre* prohibida” (Derrida, 1989: 384). Hasta aquí, en modo alguno, se ha asistido a la historia de la prohibición de *cierta* transformación del sistema literario y de sus expresiones —y todavía con más cuidado cuando éstas se han querido concentrar en los colores y sujetos que les parecen más propios, más únicos, más cercanos—.

El deslizamiento del que habla Cornejo Polar, por cierto, tiene su punto de partida y de unión —a pesar de lo peligroso que siempre resulta el querer *unir* descubrimientos, perspectivas y, sobre todo, descentramientos— en un momento —hacia los años sesenta, se ha dicho— de revalorización de las literaturas étnicas y marginales, así como de la determinación de categorías críticas que pudieran dar razón de su existencia, de su posibilidad. Se trata, siguiendo a Conejo Polar, quien ya para su trabajo de la década de los noventa —*Escribir en el aire* (1994)— es capaz de mirar hacia atrás y organizar diferentes trabajos, más o menos comunes en cuanto a su participación en el deslizamiento hasta aquí esbozado. Para él, se trataría de Ángel Rama y su “literatura transcultural”; de Edmundo Bendezú y su “literatura otra”; de Enrique Ballón y su “literatura diglósica”; de Martin Lienhard y su “literatura alternativa” y de su propia categoría, la de “literatura heterogénea” (Cornejo Polar, 1994: 13), que será desgranada un poco más adelante. Ahora, el peruano encuentra un

cierto clima teórico en lo que llama algunos “macro-conceptos”. Se refiere a la “cultura híbrida” de Néstor García Canclini y a la “sociedad abigarrada” de René Zavaleta, construcciones que habrían dialogado con la idea de “cambio de noción de la literatura” de Carlos Rincón y de algunos cuestionamientos —un tanto más radicales, dice— en cuanto al concepto mismo de “literatura”, donde hace referencia a Walter Mignolo y Rolena Adorno —quienes sustituyen el término *literatura colonial* por *discurso colonial*; para ellos la experiencia eurocéntrica de la primera no es adecuada para las manifestaciones orales de dicho período — y al mismo Martin Lienhard, sobre quien se volverá ampliamente. Siguiendo la lógica del desplazamiento, el descentramiento y la puesta del acento en experiencias literario-discursivas que estarían fuera de la literatura culta y con estrecha relación con el límite indígena de representación, aquí se propone incluir en el clima propuesto por Cornejo Polar a William Rowe y su movimiento hacia una “póetica radical”, así como su trabajo con la cultura popular en América Latina (1991, 1996).

Entonces, antes de llevar a cabo un recorrido por algunos de estos sistemas descentrados, parece pertinente el recapitular algunas de las conclusiones a las que Cornejo Polar llega para articular su último trabajo —y quizá el más completo y profundo, aunque la noción de heterogeneidad la hubiera perfilado desde 1977, en uno de sus más célebres artículo (1978)—. En primer término, Cornejo Polar ve en un macro-acto de apropiación —de *nacionalización*— de la tradición literaria prehispánica, durante las primeras décadas del siglo XX —comparable al llevado a cabo en relación a la literatura colonial en el siglo XIX—, un antecedente del deslizamiento hacia lo que aquí se resume como *alternativo*.⁴⁸ Pero dicha apropiación habría estado condenada, *a priori*, por una “armadura positivista” del pensamiento histórico —esa historiografía ya bien desgajada hasta aquí—. Desde ahí, todo proceso se interpretaría como “unilineal”, “perfectivo”, “cancelatorio” y por ello, se habría terminado por enclaustrar a la tradición en la profundidad de un tiempo más bien arqueológico y

⁴⁸ Es decir, que se *dice, hace o sucede* con alternación, pero que también tiene una función *igual o semejante* y que se contrapone a los modelos comúnmente aceptados —según las definiciones de la R.A.E.—.

clausurado: “[...] aquellas literaturas habían dejado de producirse con la Conquista” (Cornejo Polar, 1994: 14). En este sentido, en México, por ejemplo, ya se ha hablado de la institucionalización de dicho acto de apropiación, mediante creaciones como el Instituto Nacional Indigenista. Desde una instancia muy distinta, pero bien relacionada, se podría llevar a cabo una labor de rastreo en cuanto a la implicación que *un* tipo de antropología habría tenido en este acto, y como impregnando a otras tantas disciplinas con su visión —metafísica, binarista, centrada—⁴⁹ de la realidad, la diferencia y los modos de cultura no-occidental. Sin embargo, esta misma emergencia, la de la antropología, sería la que en algún momento habría promovido la incorporación de dicha tradición en un proceso histórico literario más amplio —el de América Latina—, modificándose así el corpus (Cornejo Polar, 1994: 14). La literatura prehispánica conformaba un primer tramo —pre-moderno— de la historia, pero se intuía una cierta continuidad, se sospechaba algún modo de vigencia.

En este punto es importante hacer notar que Cornejo Polar —y quizá como un modo de matizar ciertas afirmaciones radicales que muchas veces construyó desde confrontaciones a *una* crítica literaria latinoamericana, sobre todo la historiográfica— reconoce que la posibilidad de los trabajos alternativos tiene mucho que agradecer a un interés de la crítica por *su* literatura —aunque esto, en realidad, signifique un problema para la teoría del peruano—. Para él, el proyecto epistemológico de los setenta fue un fracaso —nunca se conformó una “teoría literaria latinoamericana”—, pero su búsqueda conllevó un impulso para que la crítica y la historiografía encontraran formas más productivas y audaces para “[...] dar razón de una literatura especialmente escurridiza por su condición multi y transcultural” (Cornejo Polar, 1994: 14). También reconoce la influencia y el arribo del posestructuralismo a América Latina —de hecho, las lecturas de Derrida por parte del peruano son identificables en su trabajo de 1994—. Y más allá de una crítica más o menos justificada acerca de la pertinencia o no de un momento “posmoderno” de pensamiento, nuevamente

⁴⁹ El irruptivo texto de Derrida —“La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” (1967)— da bien cuenta del asenso de la etiología como disciplina organizativa de los movimientos occidentales interesados por las realidades étnicas, también de sus límites y centralidades.

trasplantado a la cuestión latinoamericana —debate que no se pretende ahondar en este momento—, dicha *influencia* —más un cambio de paradigma, se sabe— la resume como temas de crítica del sujeto, del replanteamiento escéptico sobre el orden y el sentido de la representación, la “celebración de la espesa heterogeneidad del discurso” o el “radical descreimiento del valor y la legitimidad de los cánones” (Cornejo Polar, 1994: 14). Sea como sea, estos giros habrían funcionado como catalizadores del desplazamiento alternativo. Pero es interesante ver qué es lo que Cornejo Polar descubre como ejes principales de esta nueva relación entre lo occidental y lo latinoamericano. En primer lugar, un creciente interés —de citas, de referencias— de los estudiosos “metropolitanos” por literaturas como la de García Márquez, Borges, Fuentes, Vargas Llosa o Puig. En segundo término, este interés vendría dado porque en dicho momento, el *borde*, la *periferia* y lo *marginal* eran cada vez más excitantes — para el mundo, para el lector, para la crítica y la teoría, se entiende—. Por último, el anuncio de que la enumeración de casos de interés de los ojos occidentales hacia lo latinoamericano “podría seguir”, puesto que lo que Cornejo Polar agrupa bajo el título “condición postmoderna”, “[...] pareciera no tener mejor modelo histórico que el tullido y deforme subcapitalismo del Tercer Mundo” (Cornejo Polar, 1994: 15). Término, este último, legalizado, en cierto sentido, y curiosamente, por Fredric Jameson y su muy criticado ensayo⁵⁰ desde la posibilidad postmoderna, sin duda.

Ahora bien, para llegar a establecer los tres ejes fundamentales desde los cuales se podría dar cuenta de un trabajo alternativo sobre las literaturas heterogéneas —el discurso, el sujeto y la representación—, que si bien estructuran la amplia labor efectuada en *Escribir sobre el aire*, también pueden dar cuenta —aunque en diversos modos— de la totalidad de las reflexiones y aproximaciones que aquí se están agrupando como sistemas alternativos, Cornejo Polar esboza aquello que desde la centralidad estructural de unos estudios latinoamericanos —o nacionales— se trataría de llevar a cabo. Así, pone como ejemplo el intento por deslindar los grandes sistemas literarios —el culto, el indígena, el popular—, pero con énfasis en los de “más bulto”, aunque advirtiendo las posibilidades de sus estratificaciones interiores;

⁵⁰ “Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism” (1986).

movimiento con ánimo de construir una imagen de la literatura “[...] como un hervidero de sistemas algo borroso”, lo cual resultaba así por el profundo desconocimiento de las categorías que estaban supeditadas a lo culto, así como de la falta de métodos para aproximarse a lo oral (Cornejo Polar, 1994: 15). Esta posibilidad, aunque violenta, y acaso orquestada desde Alfonso Reyes hasta Alejandro Losada — quien efectuaría un hondo proceso de *regionalización*, aunque con un abierto afán de diferenciación de las literaturas (andina, caribeña, rioplatense)—, terminaría por eclosionar en Rama y su propuesta por distinguir entre literaturas producidas en las grandes ciudades —“abiertas a la modernidad transnacionalizadora”— y las que provendrían de contextos provincianos —con todo y sus usos de valores y hablas rurales—, “menos atentas”, por tanto, a los reclamos de la modernidad. Esta distinción lo llevaría a esbozar su noción de “ciudad letrada”.

Ahora bien, la mención del trabajo de Rama —a quien se sabe Cornejo Polar leyó ávidamente, incluso cuando estuvo en desacuerdo con él— le sirve como pretexto para mencionar ejemplos de literaturas en las que se “cruzan dos o más universos socio-culturales”, entiéndase: “[...] desde las crónicas hasta el testimonio, pasando por la gauchesca, el indigenismo, el negrismo, la novela del nordeste brasileño, la narrativa del realismo mágico o la poesía conversacional”. Éstas son las que el peruano llamaría “heterogéneas” —un poco más adelante se verá cómo, desde dónde y por qué—. Y aquí aparece una materialidad de ese mundo otro —que hasta ahora habría parecido un tanto borroso—; literaturas “[...] en las que, por debajo de su textura «occidental», subyacen formas de conciencia y voces nativas” (Cornejo Polar, 1994: 16).

Como se ha adelantado, antes de un recorrido crítico por los diferentes sistemas alternativos, parece importante revestir y problematizar esos tres ejes desde los cuales, se presupone, habrían funcionado dichos sistemas. Como se ha adelantado, se sospecha que el último trabajo del peruano puede funcionar como una síntesis de un recorrido que aquí, acaso, se desea emular. En primer término, se hace referencia a una idea amplia de *discurso*. Ésta ha de englobar desde la voz de las culturas ágrafas hasta la letra de la institución literaria occidental —con toda una serie de posibilidades

intermedias—. Se trata de un discurso que tanto se refiere a efectos de oralidad en el discurso literario, llegando al bilingüismo y la diglosia, como a una serie de posibilidades dentro de una voz autoral —cerrada y poderosa— pero que dejaría entrever mundos opuestos, así como zonas de alianza, contacto o contaminaciones. Se trataría de textos en los que subyacen “[...] espacios lingüísticos en los que se complementan, solapan, intersectan o contienen discursos de muy variada procedencia, cada cual en busca de una hegemonía semántica que pocas veces se alcanza de manera definitiva” (Cornejo Polar, 1994: 17). Y el trabajo sobre dicha clase de textos —y su discursividad— normalmente revelaría dentro de ellos la actuación de tiempos variados; serían “[...] históricamente densos por ser portadores de tiempos y ritmos sociales que se hunden verticalmente en su propia constitución, resonando en y con voces que pueden estar separadas por siglos de distancia” (Cornejo Polar, 1994: 13). Y aquí destaca —y sobre éste se articulará parte del trabajo venidero— el mito prehispánico como presencia, uso y fragmentación de enorme y “turbador” espesor histórico (Cornejo Polar, 1994: 13). Y es que a veces se tiene que “historiar la sincronía”; y esto es lo que revela ritmos históricos diversos (Cornejo Polar, 1994: 13). Esta última cuestión, de hecho, bien puede mostrar el camino hacia un inicio de crítica de la crítica, ahí donde, ¿las llamadas literaturas heterogéneas, alternativas, constituyen, en realidad, otra(s) continuidad(es) histórica(s)?

Otra instancia que bien puede agrupar las distintas inquietudes y puntos de vista de los trabajos alternativos —y que, lo reconozca o no Cornejo Polar, viene en gran parte del descalabro posestructural— es la de sujeto. Aquí se intentará no tanto re-armar toda la crisis de la subjetividad, sino apuntar hacia aquello que Cornejo Polar identifica como directamente incidente en el desplazamiento epistemológico que lleva a cabo esta forma de crítica latinoamericana. El peruano asume el momento en el que el sujeto moderno —en su versión romántica— se convierte en el sentido común de toda una forma de modernidad —“Un yo exaltado y hasta mudable, pero suficientemente firme y coherente como para poder regresar siempre sobre sí mismo”—. También reconoce el momento —*universal*, se puede decir descuidadamente— en el que se comienza a discutir la identidad de ese sujeto y se

dibuja la posibilidad de que en realidad represente un espacio lleno de contradicciones internas — “[...] más relacional que autosuficiente” — (Cornejo Polar, 1994: 18-19). A este sujeto —incluso en estado de crisis—, lo que el desplazamiento alternativo propone es un sujeto complejo, disperso y múltiple que, se puede decir, habría estado ahí siempre, incluso bajo la forma del sujeto fuerte —romántico, realista—. Y en este punto lanza una hipótesis fundamental: que en lo que se conoce como América Latina el debate del sujeto es un debate mucho más antiguo —de hecho sería fundacional—. Al haberse discutido la condición del indio —¿animal, salvaje, hombre?—, se habría instalado la pregunta acerca de la identidad en la base de todo discurso (Cornejo Polar, 1994: 19). Interesante posibilidad que guarda estrecha relación con las tesis de Quijano: al ser la raza un *a priori* de la moderna experiencia colonial, el problema de la identidad sería un efecto directo de dicha complejidad fundacional. Se trataría de una condición de indefinición colonial, instaurada como forma de identidad, contradictoriamente. Y de ahí que la gran parte de los trabajos que a continuación se van a explorar no puedan estar de acuerdo con la noción de mestizaje; éste hablaría de algo que no “somos”, “[...] una unidad coherente y uniforme, complaciente y desproblematizada”, que —como bien lo habría visto Derrida— “[...] tiene que ver más con la metafísica que con la sociedad y la historia” (Cornejo Polar, 1994: 20); que no con la historiografía. Con ésta, como ya se ha visto, esa identidad tiene una relación estrecha y dependiente. Y es que junto con la literatura en sí habrían conformado esa exigencia por lo que nunca se fue ni se será: “[...] sujetos fuertes, sólidos, estables” (Cornejo Polar, 1994: 20). Siguiendo esta lógica es que se puede entender que propuestas como la de la “raza cósmica” (Vasconcelos), el “nuevo indio” (García) o el “hombre nuevo” (Fuentes), a pesar de afanes positivos para con ciertas formas de vida originales y hasta ese momento marginadas, en realidad consistan en vueltas de tuerca de la colonialidad del saber y de la subjetividad. Y las preguntas acerca del sujeto que podría englobar la intención de Rama —con dificultades con la noción de “lucha de clases”, como se verá—, del mismo Cornejo Polar o de Lienhard, pueden subsumirse en éstas que el peruano se hace:

¿realmente podemos hablar de un sujeto latinoamericano único o totalizador? ¿O deberíamos atrevernos a hablar de un sujeto que efectivamente está hecho de la inestable quiebra e intersección de muchas identidades disímiles, oscilantes, heteróclitas? Me pregunto, entonces, por qué nos resulta tan difícil asumir la

hibridez, el abigarramiento, la heterogeneidad del sujeto tal como se configura en nuestro espacio (Cornejo Polar, 1994: 21).

Y acaso lo fundamental no es sólo saberlo.

La representación, entonces, ha de erigirse como el eje principal de un deslizamiento que ya sabe con certeza que las dinámicas de la identidad —desde sus inicios bolivarianos hasta la crisis de la subjetividad en las literaturas del *boom*, por lo menos— son también dinámicas de poder,

[...] después de todo es una élite intelectual y política la que convierte [y no puede decirse que sin *intencionalidad*] un «nosotros» excluyente, en la que ella cabe con comodidad, con sus deseos e intereses íntegros, en un «nosotros» extensamente inclusivo, casi ontológico, dentro del cual deben apretujarse y hasta mutilar alguna de sus aristas todos los concernidos en ese proceso en el que, sin embargo, no han intervenido (Cornejo Polar, 1994: 21).

Y de esto quieren poder hablar Rama, Lienhard y el mismo Cornejo —antes Mariátegui y desde literaturas irruptivas Churata, Arguedas, Rulfo o Revueltas, entre otros—; de procesos y participaciones —y de otros procesos y otras maneras de participar—. Por ello es ya posible decir aquí que así como hay una complejidad histórica que ha querido presentarse como continua y transparente en su escritura, sus diálogos y sus debates, que tendría en el período colonial su carácter un tanto más violento y que sería a la que los sistemas alternativos se enfrentan, en última instancia, hay una vuelta de tuerca del complejo de la representación que estaría más cerca a estas particulares enunciaciones: el indigenismo. De ahí que sea éste, constantemente, el espacio discursivo con el que más directamente se enfrentan. Y de ahí, también, la rabiosa importancia de Mariátegui o de Arguedas.

Literatura en los bordes de sistemas culturales disonantes, a veces incompatibles

Como es costumbre, Cornejo Polar parte de un mismo sitio, del espacio consensuado al que acaso su idea de crítica, su teorización, no sólo no puede acceder, sino del que no puede formar parte. Se trata de ese momento de la crítica latinoamericana en el

que había que emanciparse, autodefinirse, fundarse.⁵¹ En el texto, de 1977, en el que más ampliamente desarrolla la noción de “literaturas heterogéneas”, Cornejo Polar quizá todavía guardaba cierta esperanza en la consecución de una autonomía crítica y de un desplazamiento del sistema literario —y cultural— hacia un espacio mucho más certero y *real*. Como bien se sabe, él mismo declararía este proyecto como fallido hacia finales del siglo, pero aquí lo importante es tomar en cuenta que su particular propuesta tenía la idea de incorporarse en dicho movimiento —aunque transformándolo profundamente—.

Como ya se ha expresado, esta línea de pensamiento descentrado proviene, en la instancia más próxima de Mariátegui y su relectura del indigenismo, de ahí que el punto de partida de su irrupción sea una cita del marxista peruano:

El dualismo quechua-español no resuelto aún hace de la literatura nacional un caso de excepción que no es posible estudiar con el método válido para las literaturas orgánicamente nacionales, nacidas y crecidas sin la intervención de una conquista (Mariátegui, 2004: 145).

Para Cornejo Polar, esta lapidaria afirmación dice más de lo que quiere decir, es extensiva a otras literaturas latinoamericanas, no sólo al indigenismo, sino al negrismo centroamericano y caribeño, en otros modos a la literatura gauchesca e, incluso, a las que se agruparían desde el concepto de “lo real maravilloso”. En todos los casos se trata de “literaturas situadas en el conflictivo cruce de dos sociedades y dos culturas” (Cornejo Polar, 1978: 8), que es la primera, y célebre, definición de las literaturas heterogéneas. Pero Mariátegui había anunciado un *acontecimiento* —quizá el momento en el que la estructuralidad de la estructura (como límite y violencia de representación en la historia de América Latina) *tenía que comenzar a pensarse* (Derrida, 1989: 385)—. Apenas, pareciera, el estudio de Agustín Cueva sobre *Cien años de soledad*, en 1974, el de Noe Jitrik sobre *El reino de este mundo*, en 1975, o el de Rama acerca de la obra de Arguedas, en 1976, mostraban un movimiento hacia lo que ahí todavía llamaba una perspectiva. Estas dos premisas —la de un acontecimiento a rescatar y la de un florecimiento de cierto punto de vista diferente— le sirven para

⁵¹ En gran medida, dicho momento y dicha posibilidad están materializados en el paradigmático libro editado por César Fernández Moreno: *América Latina en su literatura* (1972).

construir un complejo que terminará por superar los lindes de dichas premisas y el consabido enfrentamiento a la crítica latinoamericana y sus falacias y límites.

El primer problema con el que se enfrenta —también como una constante que atraviesa toda su obra— es el de las literaturas nacionales. No hay para el peruano una categoría más problemática —cuestión que sin duda toma de Mariátegui— y que sea necesario debilitar y subvertir. A grandes rasgos, el problema viene de su insistente confusión con la cultura, de su abierta capacidad para crear corpus homogéneos, tradiciones, coherencias, unidades (Cornejo Polar, 1978: 9). Su problema es que es, incluso, una categoría imposible —deja sin examinar lo intranacional y se debilita a la hora de presentarse como un verdadero constructo totalizante—. Y es que actúa a partir de “tópicos” y éstos, bien se sabe, son la cara más visible de *un* sistema: el occidental. En resumen:

La literatura nacional sería pues [...] un falso objeto de conocimiento, o si se quiere: un recorte equivocado del objeto auténtico, siempre más vasto, y supondría asimismo la vulnerabilidad de los conocimientos derivados de su empleo por la crítica y la historia de la literatura (Cornejo Polar, 1978: 9).

Incluso con afanes clarificadores, es una categoría que ha sido atravesada por momentos de “intercomunicación” propios —el Romanticismo, el Modernismo, la vanguardia— (R. Fernández Retamar) y con una clara “causalidad interna” —por lo menos desde los años veinte— (A. Cándido), pero aún así se trata de un orden demasiado extenso para dar verdadera cuenta de sus límites; además, se ha querido contraponer lo “culto” a lo “popular” como un modo de clasificación siempre ambiguo (Cornejo Polar, 1978: 11). Y se podría seguir por el camino de una serie de literaturas —las nacionales— hasta llegar a su grado más amplio, el de la homogeneidad. Y ahí radica su principal problema: no toda literatura supone esta categoría.

Ahora bien, aunque aquí y ahora pueda resultar bastante claro este rompimiento, lo que la relectura de este texto de Cornejo Polar revela es el momento de la historiografía en el que el sistema, el único —de ahí la pregunta ingenua del inicio—, logra instaurarse como *el* orden socio-cultural, aunque impulsado desde

ciertos sectores de las sociedades. Así, literaturas como las de Salazar Bondy, Ribeyro, Donoso o Edwards —son sus ejemplos—,

[p]onen en juego perspectivas propias de ciertos sectores de las capas medias urbanas, emplean los atributos de la modernidad que distinguen la acción de ese grupo social, que en este aspecto concreto se traducen en el remozamiento del aparato técnico de la narración, aluden referencialmente a la problemática del mismo estrato y son leídos por un público de igual signo social [...] es [...] una sociedad que se habla a sí misma (Cornejo Polar, 1978: 11).

Y en este sentido no hay vuelta de hoja. Y si Donoso, incluso, mira hacia cierta marginalidad —*El lugar sin límites* (1967)—, determina el peruano, es sólo porque forma parte de un proceso ideológico que *absolutiza* lo que es exclusivo de un sector social determinado (Cornejo Polar, 1978: 11-12). Y habrá que ver el papel *instrumentalizador* de ciertas subjetividades desde una literatura —cultura, central, burguesa— que pone sus ojos en la marginalidad.

Y es que aquello que caracteriza a las literaturas heterogéneas, más bien, es la pluralidad o duplicidad de sus signos socio-culturales en los procesos productivos: “[S]e trata, en síntesis, de un proceso que tiene por lo menos un elemento que no coincide con la filiación de los otros y crea, necesariamente, una zona de ambigüedad y conflicto” (Cornejo Polar, 1978: 12). Y no hay que olvidar, que hacia un *afuera* del texto, el límite indígena-marginal-popular de la representación es también ambiguo y conflictivo, paradójico. Agustín Cueva lo habría visto en *Cien años de soledad*, ahí donde un “referente empírico” encontraría un límite al no poder imponer su “«forma propia de conciencia como perspectiva hegemónica»”, ya que hay algún elemento que está ubicado en “«un nivel subalterno de la formación social que lo engloba y lo redefine y desde el cual sólo podría engendrarse algún género de literatura popular»” (cfr. Cornejo Polar, 1978: 12). Entonces, si la novela de la literatura latinoamericana más canónica, por llamarla de algún modo, lo que desea es ordenar, cierta literatura heterogénea buscaría lo contrario: desordenar las estructuras del fabular *universalizado* por las modernas literaturas europeas y estadounidenses. Esto, en *Pedro Páramo* (1955), se convierte en el principio modelizante de una realidad-discurso y mostraría cómo más que un trasplante más en la historia de la literatura, en ciertos autores se habría dado una apropiación del signo y su retórica para

transformarlo de acuerdo al acontecimiento máximo de una (dis)continuidad literaria, la del desplazamiento hacia el “verdadero” referente: el indio, el campesino, el marginado.

Cornejo Polar encuentra otro ejemplo en la lectura que lleva a cabo Noé Jitrik de *El reino de este mundo* (1949). Se trataría de un relato cuya escritura estaría descentrada del sistema de producción colonial, haría referencia a un sistema histórico muy posterior. En ambos casos, la crítica habría centrado su labor de rastreo en el *desencuentro* “[...] entre un proceso de producción, y sus condicionamientos sociales y culturales, y la índole desigual del referente que se pretende revelar”. Jitrik hablaría de *fractura* entre el “«mundo representado»” y el “«modo de representación»” (Cornejo Polar, 1978: 12). Pero la cuestión puede llegar a ser un tanto más compleja, paradójica y conflictiva. La siguiente cita de Ángel Rama, en relación con su lectura total de la obra de Arguedas, resulta un tanto más clarificadora:

Las formas originarias que la cultura indígena ponía a disposición del escritor eran la canción y el cuento folklórico. Las que proponía el sistema dominante eran la novela y el cuento dentro de los modelos establecidos bajo la doble advocación regionalista y social que a su vez se filiaba en el relato realista de la segunda mitad del siglo XIX europeo. Dado que es a esta línea que se pliega la obra narrativa de José María Arguedas, debemos inferir que la batalla de la forma, en su primer embate, o sea en la opción genérica, se decide a favor de aquellas formas que rigen la cultura occidental. Pero a partir de tal elección, observamos que promueve un tratamiento interno de esas formas que le introduce notorias modificaciones y que al mismo tiempo fortifica esa operación con ayuda de elementos procedentes de la cultura autóctona (cfr. Cornejo Polar, 1978: 12-13).

Y aunque la cuestión en Arguedas es un tanto más enrevesada y profunda, lo que hasta aquí se puede ya cantar es la existencia de dos sistemas de producción literaria, pero ¿de dónde provendría esta heterogeneidad capaz de conformar un sistema otro?

Aunque a estas alturas de la experiencia latinoamericana es bien sabido que la heterogeneidad —subjetiva, literaria, cultural, epistémica— subyace a la base de toda realidad y discursividad en América Latina —y en el mundo: lo que se llamaría *hibridez* habría marcado una nueva experiencia humana desde hace años—, es importante remarcar cierta centralidad funcional que le otorga el crítico peruano. Se trataría de una heterogeneidad literaria —en su sentido más amplio— que ya estaría, nítida, en

las crónicas del Nuevo Mundo. Es decir, en la mirada occidental fundacional ya habría un desfase entre universos, un intersticio que, sin embargo, no habría podido pensarse del todo hasta unos siglos después. Y es que la “motivación primaria” de dichos textos —“la de revelar «verídicamente» la naturaleza de una realidad insólita, nueva, desconocida [...] por cierto, ante un lector que la ignora total o parcialmente” (Cornejo Polar, 1978: 13)—, en un acto paralelo habrían puesto “[...] de relieve los vacíos que separan y desarticulan las relaciones de las fuerzas que las movilizan” (Cornejo Polar, 1978: 13). Función del discurso —y del punto de vista y el entramado de la recepción— que les desarma el artificio, les suspende el silogismo —en su emergencia a nombrar, la comparación y la metáfora se convierten en maquinaria esencial— y las sabotea.

Pero como bien dice Cornejo Polar, en el otro extremo de las crónicas está el referente, el mundo nuevo que se presenta como un “opaco y deslumbrante enigma”, ante éste, el emisor se rompe, se bifurca: “[...] tiene que serle fiel, representándolo en términos de «verdad», pero, al mismo tiempo, tiene que someterlo a una interpretación que lo haga inteligible para una óptica extraña, comenzando por la del propio cronista” (Cornejo Polar, 1978: 13-14). Ahora bien, como punto de partida, esta reconstrucción puede tener algo de valía, sin embargo, los problemas de alteridad, otredad y modelización del mundo que conllevan estos peculiares textos de nombramiento/invención de la realidad fenoménica —y de la realidad subjetiva, aunque el indio pasara por un estadio entre el animal, el objeto y el ser maravilloso hasta un cierto revestimiento humanoide— son mucho más complejos y violentos. Y ya el sugerir que el cronista partía de un criterio de verdad parece una falacia. Y no sólo porque éste deformara la realidad abiertamente —ocultando, transformando, magnificando; formas, todas, de una retórica discursiva aceptada como herramienta para *conocer* la realidad, finalmente, y que sería uno de los problemas recurrentes que Paul de Man identifica como “pauta genética” de los textos literarios y su historia; éstos, “[...] se supone, reflejan por analogía o por imitación” (de Man, 1990: 100-101)—, sino porque una cosa es la intención del emisor y otra la intencionalidad del discurso. Y no sólo porque la mirada subjetiva es ya un modo de traición a la realidad —en un nivel cognitivo-interpretativo ya bien sabido a estas alturas—, sino porque,

como dice de Man, “[l]as metáforas son mucho más tenaces que los hechos” y “[...] no se necesita mucha perspicacia para mostrar que el texto no practica lo que predica” (de Man, 1990: 17/28). Pero, por el momento, ha de aceptarse este desliz del peruano: el creer que el ojo del cronista estaba movido por la *voluntad de saber*,⁵² ya que, su misma construcción de la noción de heterogeneidad estaría desmontando su retrato inicial: “[...] en la base de toda crónica se produce [un] encubrimiento del referente por los atributos culturales que la crónica *actualiza*” (Cornejo Polar, 1978: 14; las cursivas son mías). Esto revelaría algo que puede llamarse *catexis colonial*: al impregnar el cronista con su energía psíquica a los objetos y sujetos, éstos ya no le resultarían tan indiferentes y tendrían un halo y un colorido particular. Y no hay que olvidar que dicha energía psíquica, pulsional, sería no sólo la del sujeto y su experiencia individual en sí. El cronista no es *cualquier* sujeto, es uno atravesado por discursos específicos de poder, economía y política, y por narrativas de utopía, aventura y exotismo. Peligrosa combinación, la historia lo ha demostrado una y otra vez.

Cornejo Polar identifica, entonces, el problema de la forma en estas literaturas heterogéneas inaugurales: “En las crónicas la heterogeneidad genera una desigual relación entre su sistema de producción y consumo, por una parte, y el referente, por otra, otorgándole una notable primacía a aquél y oscureciendo a éste bajo la fuerza de la interpretación que le sobreimpone” (Cornejo Polar, 1994: 14). Y es que de hecho, aquí se cree que no sólo se estaría hablando de un revestimiento de la realidad con ciertos matices provenientes de interpretaciones del sistema desde el que se *escribe*, sino de una transformación tal del referente que habría condenado a la experiencia humana a intuir —que no conocer— la realidad del “encuentro” y la posterior invasión. Pero es bien cierto que el discurso se desliza hacia otro terreno cuando irrumpen las “crónicas heterodoxas”, ésas producidas por cronistas indios o mestizos; ahí se manifiestan “[...] desviaciones formales que sólo se pueden explicar por la acción del referente sobre su enunciación crónística” (Cornejo Polar, 1978: 15). Y los

⁵² Parece, incluso, que construcciones un tanto benévolas con la violencia del encuentro, como la de “utopía” (Aínsa, 1990-1992), pueden dar cuenta de cómo la visión de los cronistas viajeros estaba atravesada por una variada serie de discursos —de riqueza, poder, exotismo, aventura— que, seguramente, engeguercieron cualquier resquicio de voluntad empirista.

dibujos de Guamán Poma de Ayala han de leerse/observarse desde un quiebre que inserta otro lenguaje —el gráfico—, que a su vez se corresponde con mayor fidelidad a la experiencia fenomenológica y episódica de esa aceleración de la historia que significó todo el evento colonial. Esto al peruano le sirve para mostrar cómo en los textos de carácter heterogéneo el referente también puede imponer ciertas condiciones y generar modificaciones (Cornejo Polar, 1978: 15).

Mención aparte merece cierta literatura de la emancipación: “En este caso el referente (los hechos de la emancipación) y el “tema” (relativo al ideario independentista) se formalizan bajo formas estéticas que curiosamente repiten los dictados metropolitanos” (Cornejo Polar, 1978: 15). Y ya para este punto comienza a parecer que toda literatura americana —y luego latinoamericana— puede leerse desde la perspectiva de la heterogeneidad —de hecho, esta es una de las críticas que recibió la teoría del peruano—, pero parece que más allá de la evidencia de que en toda literatura hay un desfase entre el enunciador —y su mundo (lo que sea que esto pueda significar en un entramado metafórico que parecería *infinito*)— y el referente, lo productivo de esta categoría es que distingue —sin duda— literaturas provenientes de universos, conciencias y temporalidades divergentes. Al igual que, como puede verse en la literatura de independencia, ayuda a reconstruir una historia de dominación en la que un sistema habría estado imponiéndose al otro, aunque no por esto sin dejar de transformarse. Y en este punto la heterogeneidad debería comenzar a hablar de algo más que de una historia de vencedores y vencidos, debería poder hablar de formas y estrategias de modelización de la realidad particulares, que, sin embargo, pueden desequilibrarse, en relación al comportamiento predominante en la historia: el de lo occidental como punto de partida y medida de los eventos, sucesos y sujetos de la realidad. Y lo que reaparece, entonces, en este punto, es el caso más representativo de las ficciones de subjetividad: el indigenismo.

**El proceso de la literatura como proceso del indigenismo y el deslinde del indio:
*¿cuándo fue lo poscolonial?***

Cornejo Polar dirige, entonces, su recorrido hacia donde todo lo dicho se revela con mayor nitidez, para ello, hace hablar a Mariátegui:

[...] y la mayor injusticia en que podría incurrir un crítico [...] sería cualquier apresurada condena de la literatura indigenista por su falta de autoctonismo integral o la presencia, más o menos acusada en sus obras, de elementos de artificio en la interpretación y en la expresión. La literatura indigenista no puede dar una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es *todavía* una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla (Mariátegui, 2004: 292).

Se trata, sin duda, de una de las citas más célebres del crítico lector de Marx. Se trata de la declaración inicial que deslinda del todo a las literaturas indigenistas de las indígenas, que cancela la *utopía indigenista*. Y aunque Cornejo Polar hace ver el fallo que podría desprenderse de tal declaración —las literaturas indígenas siguen produciéndose a lo largo de toda la historia latinoamericana—, reconoce que es desde este pliegue desde el cual ha de reinterpretarse el indigenismo (Cornejo Polar, 1978: 17). Y también reconducirse, sin duda, ya que la influencia de Mariátegui no sólo va en dirección de la crítica —Arguedas lo lee como antropólogo y como escritor de ficción y poeta— y su idea de peruanidad —que se discutirá más adelante— le debe mucho, principalmente por provenir de la idea de ruptura social y económica. Un poco antes, Gamaliel Churata habría llevado una vida intelectual y una escritura indigenista descentrada, a la par que Mariátegui, y con una conocida retroalimentación. De Mariátegui, Churata diría:

La formación intelectual de José Carlos Mariátegui es, seguramente, la mayor proeza de todos los tiempos americanos. Su radiación espiritual, el fenómeno sidéreo más cautivador. La intención de su obra y sus resultados, la cosecha más jocunda que pueda anotar en su haber un escritor de nuestra América (Churata, 1949).

¿Pero qué modo de leer introduce Mariátegui en cuanto al indigenismo? ¿Y con qué nuevo indigenismo irrumpe en la zona andina? Ante todo, el quiebre ya mencionado, para Cornejo Polar muestra la posibilidad de un nuevo tipo de literatura heterogénea, “[...] donde las instancias de producción, realización textual y consumo pertenecen a un universo socio-cultural y el referente a otro distinto”, como en sus casos anteriores.

Sin embargo, esta particular heterogeneidad se distingue porque ambos universos no se yuxtaponen, sino que se conflictúan, se enfrentan muchas veces y el indígena, además, se muestra a partir de sus peculiaridades distintivas (Cornejo Polar, 1978: 17). Y de ahí una cuestión todavía más amplia que ha marcado a los estudios sobre los países de la zona andina: ¿se trata de naciones unitarias o divididas? Ni qué decir que desde Mariátegui se puede problematizar la línea de la fractura, pero Cornejo Polar menciona este debate para dimensionar correctamente la labor del marxista. Hacia finales del siglo XIX, y en la primera mitad del siglo XX, la distancia entre la sierra neo-feudal y la costa urbana y capitalista era aún irreconciliable y una buena muestra de que más allá de las retóricas nacionalistas y sus historias homogeneizantes, la posibilidad de temporalidades diversas no era sólo un motivo de la literatura, sino una realidad política y económica. Esta distancia será, poco después, un tema destacado de las literaturas regionalistas y está en Arguedas, Rulfo, Revueltas y otros tantos escritores canónicos o no. Y ésta sería la heterogeneidad *a priori* de un (nuevo) indigenismo y sería el descentramiento que, piensa Cornejo Polar, le permitiría a Sebastián Salazar Bondy declarar la muerte del indigenismo hacia 1965: su especificidad se habría agotado una vez que autores como Churata o Arguedas mostraran su carácter de literatura heterogénea dentro de un universo también heterogéneo (Cornejo Polar, 1978: 17). Pero, esto también por que acaso lo que hace el autor de *Todas las sangres*, más que diluir o universalizar —cuestión probable desde la crítica metropolitana—, es practicar un cierto tipo de indigenismo —liberado de la reificación— que podría ejercerse como principio organizador de la comunicación-modelización del acto escritural y literario —y algo semejante puede decirse de la escritura campesina-moderna de Rulfo, en México—.

Ahora bien, básicamente, lo que el encuentro entre heterogeneidad y la línea indigenista de Mariátegui viene a revelar es que éste último es una escritura de mestizos y no ha de ser —ni tiene por qué ser— otra cosa. Y con esto se articula una definición un tanto compleja de un probable sujeto mestizo —desde Mariátegui—, mucho antes del *Calibán* de Fernández Retamar y su intento por reconducir críticamente la categoría. Más bien, ahí,

[...] no tiene [...] una acepción puramente biológica o racial, ni tampoco cabe interpretarlo en relación exclusiva con la figura del autor; alude, más bien, a toda una compleja red de cuestiones socio-culturales, principalmente al hecho de que este proceso de producción obedece a normas occidentalizadas [...] tanto por la posición social y cultural de sus productores, claramente integrados en el polo hegemónico de las sociedades a las que pertenecen, cuanto por el contexto en el que actúan y las convenciones culturales y literarias que emplean (Cornejo Polar, 1978: 18).

Y de una literatura —o un discurso— que salga de ese polo o surja de otro contexto —habiendo estado ahí muchas de las veces— es de lo que tratan los sistemas alternativos. Y no sólo como una forma de crítica o teoría que quiere describir la realidad de sus sistemas literario-culturales, sino como un movimiento descentrado, un desplazamiento, que en más de un momento desea acometer actos de descolonización y liberación de las formas de expresión, fabulación y modelización de la realidad que siempre se quedan fuera. Y por ello la realidad que proponen funciona, pero bajo la lógica de una realidad moldeada por ese otro sistema; uno que habría estado pasando de voz occidental en voz occidental, a pesar de su reiterada obsesión por una identidad propia y desmarcada. Y la complicidad de la *gran* literatura latinoamericana —mucho de la cual es abiertamente heterogénea (piénsese en *Cien años de Soledad*)—, en este duradero proceso de supremacía y control epistémico, todavía no se ha determinado del todo y, mucho menos, de forma sistemática. Y en la lectura que Mariátegui hace del indigenismo como forma peculiar de expresión occidental, muestra la enorme diferencia que deslinda la línea abierta por su crítica y la iniciada por Rodó y reinterpretada por Fernández Retamar. El mensaje definitivo podría ser: el sujeto mestizo y su escritura son formas occidentales de subjetividad, de fabulación y de modelización del mundo.

Y son occidentales, también, los géneros del indigenismo y los ritmos históricos que dicha universalidad occidental les habría venido imponiendo: “indigenismo romántico”, “indigenismo realista” (Cornejo Polar, 1978: 18). Y aunque esto suene, con el paso del tiempo, a cierta obviedad ingenua, su actualidad aparece donde no hay, a día de hoy, un modo coloquial, no especializado, de conciencia capaz de comprender que los mundos que el indigenismo modelizó como realidades indígenas poco tienen

que ver, en realidad, con la historia de ellos a lo largo de los siglos XIX y XX. La historia de éstos se habría —y con mucha más potencia que la de los mestizos y ciudadanos— escrito desde siempre como narración. Y ahí una fractura más. Mientras que para criollos, mestizos y sujetos nacionales el encuentro entre escritura de la historia y ficción sería un tipo particular de simulacro, un tipo de cuestionamiento de la mimesis que, sin embargo, dejaría abiertas ventanas para su *correcta* interpretación —en la novela histórica o en la historia contada como narración siempre está la posibilidad de una división entre aquello que ha de ser un hecho y aquello que ha de ser una representación imaginaria de lo posible—, para los indios —desde el mismo punto de vista— historia y narración —ficción— estarían entrelazadas de modo tal que los hechos históricos, incluso, no serían necesarios: lo importante habría sido, ya desde el siglo XIX, su acomodo en una historia desde tipologías, estereotipos y sublimaciones literarias, algo así como *así son, así viven, así sienten y así piensan* estos sujetos accesorios al verdadero devenir. Y por ello, un deslizamiento hacia los sistemas alternativos también es un atentado contra la historiografía nacional y la literaria.

Así, donde el límite de representación se hace más evidente es en el hecho de que el indigenismo no abre un nuevo sistema comunicativo, dice Cornejo Polar, y se puede agregar que aunque podría suponerse que representa un acontecimiento hacia dentro *su* sistema —el único en el que puede funcionar—, cuando se observa con más detalle cómo y desde dónde representa al indio —y con qué metáforas, tropos e imaginarios lo re-presenta—, la incorporación del indio muy pronto se revela como una sublimación y la continuidad de un giro hacia lo local, “[...] de suerte que en ningún caso, ni aun en la perspectiva más radical, logra incorporar a los sectores indígenas en su circuito de comunicación” (Cornejo Polar, 1978: 19), insiste Cornejo Polar. Y habrá que preguntarse el por qué de su insistencia —que no parece ser gratuita—. Si el indigenismo no es *una literatura del indio para el indio*, resulta lógico que éste no participe de una actividad discursiva y de fabulación que le es siempre ajena. Tal vez la clave, aquello que la lectura desde la transculturación puede mostrar, está en los umbrales en los que la literatura indigenista deseó presentarse como lo que no es; quiso revelarse como un giro de tuerca, como la irrupción definitiva, como el

ahora sí del problema del indio en el entramado de representación literaria y cultural. Y aunque estos momentos sean —se sabe con certeza— sólo *efectos* de acontecimientos de descentramiento de la estructura, lo que determinan es otra historia particular y no siempre evidente: la de las ideologías ligadas a lo indígena desde lo indio en la literatura. Y si siempre se habla de un desfase entre el indio real y el indio representado —haciendo creer que la literatura es un torrente de ficción que habría ido conduciéndose hacia otro lado (y así habría perdido toda violencia, toda virulencia)—, poner el acento en el intersticio entre un mundo y otro lo que puede mostrar es su altísimo carácter perfilador, aleccionador y organizativo, y su función como muro de contención de la diferencia. Y esto —hoy por hoy se sabe también— incluso cuando la “lucha de clases” fue la medida para hacer ideología. Visto así, el mayor logro de la literatura indigenista habría sido el de la construcción y perfeccionamiento del indio pobre, sufrido y noble. Mensaje de mensajes que actúa en todos los niveles de la comunicación y, aunque no lo parezca, en receptores que estarían más allá del circuito de recepción urbano, burgués o letrado. No hay que olvidar que el cine irrumpe con fuerza, redefine las posibilidades del arte de ficción en relación con las clases socioeconómicas y su nivel de instrucción y se nutre, durante largo tiempo, de la literatura indigenista, rural, del campo. Cornejo Polar intuye esto con astucia:

De hecho, el indigenismo responde a determinaciones de una sociedad caracterizada por el subdesarrollo y la dependencia de su estructura capitalista, mientras que el referente —el mundo indígena— aparece condicionado por una estructura rural todavía teñida de rezagos feudales [...] Por lo demás, mientras la actividad indigenista es una actividad de la clase media y en especial *de grupos en diversos grados de radicalización*, el referente tiene que representar los conflictos de otras clases, la beligerante oposición del campesinado y del gamonalismo. Aunque ciertamente ambas dimensiones muestran rasgos comunes que se derivan de su inserción en *la lucha de clases*, lo cierto es que *la situación social de los productores del indigenismo es diferente de la que desarrollan y esclarecen sus textos: esto explica los desplazamientos ideológicos que subyacen en el indigenismo* y pone de relieve, al mismo tiempo, la conflictividad esencial de su proyecto (Cornejo Polar, 1978: 19; las cursivas son mías).

Y Rama también observaría este caso de apropiación. En términos sociales, él entiende el indigenismo como resultado del ascenso de grupos minoritarios de clase media baja que utilizarían las reivindicaciones indígenas como refuerzo y legitimación de sus propias necesidades (cfr. Cornejo Polar, 1978: 19). Sin embargo, se tiene la sospecha

de que otro de los obstáculos del movimiento indigenista está precisamente en lo que deja fuera de la camisa de fuerza de la lucha de clases. Y este sería un límite claro para dicho movimiento —o por lo menos uno no planteado—, pero la cuestión es qué tanto lo ha sido para la crítica y la historiografía. Y así como la conciencia burguesa no penetró a todos los estratos de las sociedades latinoamericanas, el sistema de clase tampoco. Quizá la noción de clase es el límite del límite de interpretación indígena. Y aunque esto parezca una consecuencia lógica, lo que lanza es una pregunta acerca de universos, tiempos y formas de vida un tanto más allá del complejo de representación y fabulación.

Ahora bien, el descubrimiento de Rama, el de un determinado grupo social que bajo el impacto de cierta modernización y desarrollo tiene acceso a áreas de evolución económica y educativa, puede relacionarse, por un lado, con la problemática ya muy mencionada sobre la representación como *Vertretung* o como *Darstellung* que Spivak reconstruye. En este nivel, sólo puede decirse que Rama no ha sido capaz de ubicarse un poco fuera del marco de la retórica marxista que veía en la conciencia de clase una lógica *movilidad* que conllevaría deseos e intereses por reclamar a los demás sectores sociales oprimidos y actuar como su intérprete —el uruguayo no habría asimilado esa noción de clase móvil, abierta, transformadora, artificial (Spivak, Asensi)⁵³—, pero lo que sí es capaz de identificar es un complejo modo de entendimiento entre esta movilidad y el papel del intérprete/representante de los desfavorecidos indígenas; las causas de los oprimidos “«[...] les servían de máscara porque en la situación de esas masas la injusticia era aun más flagrante que en su propio caso y además contaban con el innegable prestigio de haber forjado en el pasado una cultura original, lo que en cambio no podía decirse de los grupos emergentes de la baja clase media»” (cfr. Cornejo Polar, 1978: 20).

⁵³ Asensi lo explica con precisión: “[...] noción de clase en la que ésta no es concebida como un sujeto (grupo) unitario con un interés y un deseo comunes. Al contrario: para Marx la clase es algo artificial creado por determinadas condiciones económicas de existencia. No hay esencialismo de clase y, por consiguiente, el sujeto de la misma está dividido y fracturado” (Asensi, 2009: 16).

¿Y cómo es que se reconocería, en la historia, el límite que separa a la cultura indígena de la clase, y hacia ese presente dicho umbral habría sido borrado? Y ésta parece ser una pregunta que ni el mismo Cornejo Polar vislumbraría. Para él —por lo menos hacia la década de los setenta—, el indigenismo además de heterogéneo se correlaciona con el socialismo, como afirmara Mariátegui. Y no hay que olvidar que para este último: “En esa actitud no se esconde nada de oportunismo. Ni se descubre nada de artificio, ni se reflexiona dos minutos en lo que es el socialismo. Esta actitud no es fingida, ni es postiza, ni astuta. No es más que socialismo” (cfr. Cornejo Polar, 1978: 20). Pero hay que leer con mucha mayor profundidad a Mariátegui para comprender esta afirmación. Tiene trampa. Se trata de una reconducción de rumbo ideológico —en el nivel más evidente—, algo que, según Cornejo Polar, Arguedas comprendió muy bien, ahí donde “[...] es un hecho que ayuda a comprender cómo el indigenismo, en sus realizaciones de mayor relieve, enfrenta la difícil tarea de asumir productiva y creadoramente, como quería Mariátegui, el insalvable conflicto que lo define”, pero acaso lo fundamental de esta lectura estaría en lo que dice a continuación: “Sin imaginar una homogeneidad que le está vedada por definición, el indigenismo realiza una pauta contraria, de heterogeneidad, y en ella encuentra sus mejores posibilidades ideológicas y literarias” (Cornejo Polar, 1978: 20). El desplazamiento fundacional de Arguedas reconoce los límites y problematiza desde la heterogeneidad, radicalizándola. De ahí un indigenismo *atético* —que mostraría la composición silogística del constructo indigenista, y al hacerlo transparente lo pondría en crisis—, y que más allá de asumir los intereses del campesino indígena, también descubre, asimila y usa ciertas formas literarias —y míticas, como se verá—, como una doble asimilación: de intereses sociales y formas estéticas, para modelizar otra realidad. Y este indigenismo no puede ser ya el de los límites y tímidos desplazamientos. Es uno que, por una parte, habrá de poder revelar la índole real del mundo que refiere y, por otra, mostrar también, con lucidez, la raíz de un conflicto más hondo, “[l]a desmembrada constitución de una sociedad y una cultura que todavía, tras siglos de convivencia en un mismo espacio, no pueden decir su historia más que con los atributos de un diálogo conflictivo, con frecuencia trágico” (Cornejo Polar, 1978: 21).

Pero entonces esta literatura es ya otra cosa. Y es, en todo caso, lo que ha de ser. Y es que el verdadero problema de cierta literatura muchas veces está en cuando se presenta como algo que no es. El problema de esta vertiente de las literaturas nacionales —las de un indigenismo tímido o uno claramente ideologizado— no está en su incapacidad para hacer hablar al mundo indígena, ni siquiera en su representación, sino en la re-presentación y su *uso*. Y habrá que determinar cómo se enfrentan a esta particular construcción —condena— literaturas un tanto más atéticas, auto-deconstructivas, modernizadas/modernizantes; y habrá que reflexionar, también, cómo es que asimilan el paso del *indio noble* al *campesino noble*, como resultado de los movimientos nacionales de *desindianización*. Porque se puede, en dado caso, seguir una lectura de la literatura indigenista a la regional, y de ahí a la de provincias, a la rural, en la que, muchas veces, esta imagen —dotada de (buena) conciencia de clase— no siempre habría sido salvada —o habría sido utilizada de forma crítica—. Y siguiendo esta lógica, hay umbrales, desplazamientos e intersticios que han de recuperarse entre Valcárcel frente a Chururata y Arguedas, en Perú; o Azuela frente a Revueltas y Rulfo, en México, desde (dis)continuidades ciertamente distintas, por nombrar algunos casos. Y siguiendo esta posibilidad, también se pueden problematizar estos modos de reificación o transformación —sea el caso— hacia constructos ideológicos de mucha mayor envergadura, como los subyacentes a los proyectos literario-culturales con profundo afán modernizante: Vargas Llosa en Perú; Paz y Fuentes en México. Y esto es un poco de lo que se trabajará en los capítulos siguientes.

Transculturación, impacto modernizante y héroes culturales

Hacia los años treinta y cuarenta el mundo occidental asiste a un movimiento de depuración y reconducción de las llamadas ciencias humanas y sociales. Los efectos de las dos grandes guerras, la deriva de los impulsos modernos de renovación y progreso hacia fascismos y totalitarismos, las primeras reflexiones profundas en cuanto a la historia de la colonialidad y la implicación del sujeto europeo, así como el generalizado desfase entre desarrollo material y profundos modos de crisis social y espiritual,

conlleven que los encuentros entre unos y otros —aunque esto en realidad siempre quiera decir entre *occidentales* y otros— comiencen a percibirse desde instancias un tanto menos violentas y reificantes. Y si la radical modernidad del siglo XX erosiona las identidades, la noción de pertenencia a un lugar, y cuestionar la trascendencia, parece lógico que en el otro, el fantasma de la historiografía, se ensayaran formas de *conciencia positiva* que de algún modo desproblematizarán un oscuro pasado colonial-imperial. Y de esta particular confluencia de líneas de fuerza e intenciones es que puede surgir una moderna antropología interesada en deslindarse de los modelos descriptivos con un abierto interés por restarle violencia a los encuentros entre culturas o por señalar como primordial a los comportamientos y fenómenos ejercidos desde la medida occidental de la realidad. Los procesos de aculturación, entonces, se presentan como procesos selectos en los que se podía rearticular la colonialidad, así como cientifizar y clarificar los contactos culturales (Linton, Herskovits).

Los movimientos de descolonización y emancipación del siglo XX —en Asia y África, sobre todo— reavivan pasados coloniales latinoamericanos y promueven cuestionamientos de términos ya más o menos asentados, como el de *aculturación* —y en el discurso latinoamericano más arraigado, el de *mestizaje*—. Así, el cubano Fernando Ortiz, hacia 1940, propone un término específico —sólo desde el cual podría entenderse la historia de Cuba y, en consecuencia, de toda América—; la *transculturación*. Esta es su más famosa definición:

Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturación*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse *neoculturación* (Ortiz, 1978: 86).

Más allá de las discusiones que generó el término, aquí se ha de resaltar su apropiación y desarrollo por parte de Ángel Rama, quien acometería un pronunciado deslizamiento hacia el desplazamiento de los sistemas alternativos. El uruguayo descubre enseguida las propiedades críticas y de reescritura de los procesos literarios y discursivos que subyacen al término, éste

[r]evela resistencia a considerar la cultura propia, tradicional, que recibe el impacto externo que habrá de modificarla, como una entidad meramente pasiva o incluso inferior, destinada a las mayores pérdidas, sin ninguna clase de respuesta creadora. Al contrario, el concepto se elabora en una doble comprobación: por una parte registra que la cultura latinoamericana [...] está compuesta de valores idiosincráticos, los que pueden reconocerse actuando desde fechas remotas; por otra parte corrobora la energía creadora que la mueve, haciéndola muy distinta de un simple agregado de normas, comportamientos, creencias y objetos culturales pues se trata de una fuerza que actúa con desenvoltura tanto sobre su herencia particular, según las situaciones propias de su desarrollo, como sobre las aportaciones provenientes de fuera (Rama, 1984b: 40-41).

A grandes rasgos, la cultura “latinoamericana”, que emergería de un proceso de encuentro cultural rearticulado desde la transculturación, lo que permite reconocer es el carácter vivo, dinámico y completo de *una* de sus partes: la de las culturas prehispánicas. Sin embargo, esto no lo dice Rama con tanta claridad. Permanece, en su discurso, una cierta tendencia a emborronar los límites de lo que sería una cultura anterior, precolombina, y una cultura posterior, latinoamericana, resultante. Rama parece que, a pesar de erigirse en contra de categorías ideologizadas, desea mantener la idea de que hay *una* cultura latinoamericana, que primero fue original, ancestral, antigua [...] y luego fue irrumpida por “aportaciones provenientes de fuera”. En un primer momento, se puede sospechar que Rama cambia la dirección de la balanza. Si la aculturación manifestaba un *cambio* de cultura —una por otra—, Rama tiene interés en mantener la posibilidad de que el resultado de la experiencia colonial sea el de una sola cultura —invadida, influenciada, transformada por una externa—, pero *una en sí*, finalmente.

Enseguida, Rama introduce la noción de “culturas internas” —son *vivas*, *creadoras* y pueden manifestarse en cualquier punto del territorio—. Mas esta distinción, en cuanto a que hay muchas culturas que habrían sido transculturadas, aún mantiene un pie en la continuidad irrumpida por lo hispánico. Y dicha continuidad llegaría, por supuesto, hasta el siglo XX, hasta la década de los treinta, por ejemplo, y la irrupción de formas metropolitanas en culturas locales del Caribe, bajo procesos de explotación de cultivos. La transculturación, entonces, es dinámica, reincidente, gradual —se acelera o se suspende— y no sólo describe un momento destacado en la

historia —un gran momento— como propondrían las versiones menos dinámicas del mestizaje. Y también se manifiesta en la literatura —es este espacio donde, incluso, mejor puede percibirse, como se verá—. *La hojarasca* (1955) de Gabriel García Márquez sirve como ejemplo para mostrar cómo determinados *hechos reales* de los procesos transculturadores se tematizan, se *cosmovisionan* y se vuelven formas literarias, aunque, dice Rama, en este caso desde un “ángulo patricio” (Rama, 1984b: 41), ¿pero qué quiere decir con esto?

Para responder a esta pregunta hay que profundizar un tanto más en la rearticulación del término por parte de Rama y lo que constituye, de hecho, su desplazamiento principal, el trasladarlo al centro de los problemáticos estudios literarios latinoamericanos, en un momento en el que ya podían desarticularse las principales ideologías y sistemas resultantes de la universalización de la literatura latinoamericana que resultaron de la nueva novela y del *boom* —la década de los ochenta—. Y esto porque es necesario reconocer que el término ya había sido rescatado desde la antropología misma y unos incipientes estudios culturales (Trigo, Pratt, Picón). En su obra más representativa de un giro hacia la interpretación cultural de los fenómenos literarios, *Transculturación narrativa en América Latina* (1980), Rama pone el acento en la dimensión simbólica de una literatura que ya se mostraba reticente a ser leída e interpretada desde una continuidad de la homogeneidad. De este modo, Rama propone como insalvable el vínculo entre literatura, historia y cultura. La transculturación sería, así, una parte esencial de procesos de mucha mayor amplitud y complejidad que aquellos situados en el linde de la estructura —y sus dimensiones sintácticas, semánticas y pragmáticas—. Se trataba, como bien lo había adelantado Ortiz, de *pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones*, como ya se ha visto, pero que, sin embargo, “se resuelven todas dentro de una reestructuración general del sistema cultural, que es la función creadora más alta que se cumple en un proceso transculturante” (Rama, 1984b: 47). Como hace notar Liliana Weinberg,

Rama presta atención a posibilidades no contempladas por Ortiz, y enfatiza así, por ejemplo, tanto los procesos activos de selección cultural como los procesos creativos, entre los que integra cuestiones relativas a la «lengua» y a la

«estructura literaria», e incorpora el concepto de «subculturas regionales y clasistas» para el análisis literario” (Weinberg, 2009: 277).

De ahí una de sus afirmaciones un tanto más polémicas: “Las obras literarias no caen fuera de los alcances de la cultura, sino que son, más bien, su culminación, y hasta donde las culturas latinoamericanas son invenciones centenarias y multitudinarias, hacen del escritor un productor que trabaja con las obras de incontables otros” (Rama, 1984b: 18). Como se puede apreciar, Rama conflictúa las posibilidades de la transculturación y la relaciona directamente con una noción intertextual histórica que le permite superar el modelo crítico-mítico (Weinberg, 2009: 278); la convierte en categoría que más que describir procesos de contacto cultural —según el término de Mary Louise Pratt— cerrados, fijados, completos, se ubica en la centralidad de la estructura modernidad/colonialidad —cuestión que Cornejo Polar no habría tenido tan clara; en parte, por algunos de los autores que selecciona para su análisis—. Pero en este punto, el de un revestimiento crítico-analítico del término, Rama desplaza una categoría destinada a comprender nuevas —y cambiantes— formas de cultura en un punto desde el cual dar primacía a cuestiones de dominación —el de sistemas culturales a lo largo de toda la experiencia colonial; de ahí su siguiente y polémica obra, *La ciudad letrada* (1984)—. Y entonces introduce sus tres *procedimientos de reestructuración transcultural* —para decirlo en términos de una producción discursiva que se ha de controlar, seleccionar y redistribuir, según bien sabía Foucault (Foucault, 1992: 5)—. ¿Y no son éstos los tres procedimientos base, finalmente, de toda empresa colonial/descolonial?—: originalidad, representatividad e independencia, porque, más que nada, Rama plantea la posibilidad de ver la transculturación narrativa como una alternativa a los procesos de modernización, así como del regionalismo y el vanguardismo (Weinberg, 2009: 278). Y es que dichas opciones de ordenamiento y producción del texto literario se habrían cerrado y ya no permitirían la introducción de nada nuevo (Sobrevilla, 2001: 21) —habrían detenido el *largo* proceso transculturador—. En este sentido, es importante el apunte que lleva a cabo David Sobrevilla:

Frente a estas opciones, la transculturación narrativa opera según Rama, gracias a una «plasticidad cultural» que permite integrar las tradiciones y las novedades: incorporar los nuevos elementos de procedencia externa a partir de la

rearticulación total de la estructura cultural propia, «apelando a nuevas focalizaciones dentro de su herencia» (cfr. Sobrevilla, 2001: 22).

Y selecciona a José María Arguedas, Juan Rulfo, João Guimarães Rosa y Gabriel García Márquez para mostrar cómo es que los distintos componentes de una cultura sólo pueden existir en una *articulación viva y dinámica* (Weinberg, 2009: 278), aunque dentro de los lindes de tres operaciones fundamentales: la *lengua*, la *estructura literaria* y la *cosmovisión*. Y aunque éstas conformarían, para Rama, un complejo capaz de leer toda la experiencia literaria americana —y universal, se entiende, pero es verdad que Rama logra mostrar su pertinencia en el contexto latinoamericano— reconoce que es en la escritura de Arguedas donde encuentran su máxima expresión.

En un rápido vistazo, para la cuestión de la *lengua* Rama tomaría como punto de partida un desplazamiento específico, el del Modernismo. En éste, el idioma se habría presentado ya como una cuestión de defensa y de independencia; y también habría polarizado la práctica de la literatura. Por una parte, unos habrían reconstruido de forma purista la lengua española, que era la versión que mejor se adaptaba a la narración de la historia —colonial, por ejemplo, que es uno de sus temas principales—. Otros, pondrían en funcionamiento una lengua “estrictamente literaria” desde la cual se llevaría a cabo una reconversión culta de las formas sintácticas del español local (Rama, 1984b: 47-48). Una cierta noción de *formas criollas* comenzaría a acentuar las hablas dialectales. Esta versión eclosiona en el regionalismo, desde ahí podrían lograrse las tan ansiadas representatividad y originalidad —que serían, para Rama, acertadamente, las invariantes de toda literatura producida en tierras latinoamericanas—. Pero en estas formas de literatura seguiría habiendo una fractura. De una parte, la lengua literaria culta instaurada por el modernismo se contrastaría con el habla de ciertos personajes seleccionados, normalmente, por su carácter rural. Y lo que deseó otorgar realismo terminaría por polarizar y marcar las diferencias entre centro y periferia —por decirlo en uno de los más célebres términos—. De ahí que no pudiera tratarse de un registro fonético diferenciador, sino de una reconstrucción diferenciadora —aunque local—. Como ficción de representación, entonces, se habría pasado de una europeizante a una elitista. Y si el escritor “[...] se aproxima a los

estratos inferiores, no deja de confirmar lingüísticamente su lugar más elevado, debido a su educación y a su conocimiento de las normas idiomáticas, que lo distancia del bajo pueblo” (Rama, 1984b: 49).

Pero esto marcaría un inicio, sin duda, una intención. De ahí que rápidamente se convirtiera en una emergente tradición. Y como toda forma *tradicional*, ésta podría heredarse, apropiarse, transformarse. Los siguientes escritores, así, “[r]educen sensiblemente el campo de los dialectalismos y de los términos estrictamente americanos, desentendiéndose de la fonografía del habla popular, compensándolo con una confiada utilización del habla americana propia del escritor” (Rama, 1984b: 49). Los términos locales dejarían de entrecomillarse, desaparecerían los glosarios y la distancia entre la voz del que narra y lo narrado se haría más corta. Sobresalen aquellos autores que *hacen hablar* a personajes en lenguas autóctonas; en ellos “[...] se procura encontrar una equivalencia dentro del español, forjando una lengua artificial y literaria (Arguedas, Roa Bastos, Manuel Scorza) que sin quebrar la tonalidad unitaria de la obra permite registrar una diferencia en el idioma” (Rama, 1984b, 49). Y esta sería una *tendencia* que marcaría gran parte de la escritura posterior a ese umbral tantas veces —y desde tantos puntos— reconstruido, el que daría inicio en 1940. Para Rama estaría ya en ese Julio Cortázar que hace hablar a todos los personajes de *Rayuela* (1963) —sean extranjeros o argentinos— como porteños. Pero acaso destaca aún más el caso de aquellos escritores que continuarían el regionalismo. Éstos trasladarían el habla de aquellos ciertos personajes rurales, populares e invertirían la posición jerárquica: “en vez de ser la excepción y de singularizar al personaje sometido al escudriñamiento del escritor, pasa a ser la voz que narra, abarca así la totalidad del texto y ocupa el puesto narrador manifestando su visión del mundo” (Rama, 1984b: 50). Y esta cuestión, por supuesto, en quien se manifestaría de forma tanto más radical y lograda —tanto que, acaso, manifiesta un único momento dentro de la historiografía literaria— sería en Arguedas. Aun así, Rama destaca dos relatos: “Doña Santitos” de Marta Brunet, en Chile, y “Luvina” de Rulfo, en México. Sobre este último relato se volverá ampliamente ya que, es cierto, es quizá el relato en el que más fuerzas

transculturadoras y heterogéneas se manifiestan; de ahí que sea un texto algo conflictivo en términos de representación y re-presentación.

Y hasta aquí, el procedimiento de la lengua, conllevaría, para Rama, un particular acto: el de la introducción del autor-escritor dentro de la comunidad que recrea. Al reconocerse dentro de ésta, abandona la copia y entonces se mueve dentro de las posibilidades de este *descubrimiento*. Pero el reconocimiento de este desplazamiento —sin duda más que posible y verificable en una serie de literaturas altamente modernizantes— parece dejar algunas cuestiones fuera. Traza, al respetar la lógica momentos, propuestas y contrapropuestas de toda historiografía literaria, una suerte de continuidad desproblematizada. Para empezar porque la alteridad y el complejo intersubjetivo no parece querer resolverse ni en los actos de transformación literaria de los autores que lee, ni en su descripción de una forma de mestizaje del todo desproblematizada: las lenguas y formas de expresión cultural populares y autóctonas —como las llama— pareciera que están ahí como modos posibles dentro de una realidad en la que resultaría válido seleccionarlas —o no— para la consecución de proyectos literario-identitarios. Y es que lo que se sospecha es que ya desde la selección de los autores —que une mediante la noción de transculturación— el criterio es disminuir determinadas diferencias, que, sin embargo, estarían dentro de esos modos de dominación que la categoría transcultural quería privilegiar. Entre la escritura de Arguedas y la de García Márquez hay un límite que dividiría dos universos de representación parecidos en ciertos localismos, ciertamente, pero radicalmente discontinuos —y a veces antagónicos— en sus formas más esenciales. Por ello, que la compensación y uso de una perspectiva lingüística, desde la cual se restaura la regional del mundo y se prolonga su vigencia en una forma más rica e interior, “[...] y así expande la cosmovisión originaria en un modo mejor ajustado, auténtico, artísticamente solvente, de hecho modernizado, pero sin destrucción de la identidad” (Rama, 1984b: 51), parece adecuarse más a la escritura y fabulación del colombiano que del peruano.

En cuanto a la *estructura literaria*, la aproximación de Rama acaso desliza un *poco* hacia las cuestiones de lo popular, lo rural, lo oral y lo arcaico, ciertas descripciones bien aceptadas por una crítica y una historiografía centrales y más o menos consensuadas. Si la cuestión lingüística, entonces, habría promovido una suerte de nueva y reciente tradición —otorgando al sistema literario sus obras *clásicas* (y menciona Rama a *Pedro Páramo*)—, la cuestión estructural representaría un grado más de complejidad. Sobre todo por la distancia entre formas tradicionales — anteriores, se entiende, a la tradición en sí que forjan estos textos abiertamente transculturados/transculturadores— y las modernas extranjeras (Rama, 1984b: 51). Ahora bien, lo que sí se le puede reconocer a Rama, en su lectura reconstructiva del proceso de asimilación de la universalidad moderna narrativa desde la novela naturalista del XIX hasta las obras cumbre de la literatura latinoamericana, es, nuevamente —aunque quizá otra vez de forma parcial e insuficiente— su puesta del acento en las formas populares, locales, rurales y orales —éas que ya se habrían interiorizado como claves para ejercer la originalidad y la representatividad propias—. Es decir, acaso en relación a otros teóricos de la nueva novela y del *boom*, Rama estaría *un tanto más acá* del límite de la representación, un poco más cerca del fantasma de la historiografía. Y Rama va directamente a las transformaciones y contradicciones. De este modo, antecedentes puntuales como la vertiente fantástica —tan arraigada al Cono Sur— habrían dotado a la forma de narrar “[...] de una destreza imaginativa, una percepción inquieta de la realidad y una impregnación emocional mucho mayores, aunque también imprimieron una cosmovisión fracturada”. En la superación de la camisa de fuerza sociológica y psicológica del regionalismo, se habría dado un paso a la adaptación de *esas* nuevas estructuras de la novela vanguardista (Rama, 1984b: 52) —esa categoría que ha venido sirviendo para homogeneizar la serie de novelas que conforman el *boom*—.

Pero se da otro movimiento, que se habría también pronunciado: el de un repliegue hacia la vasta cultura *tradicional* —y comienza a haber ya un conflicto entre lindes y alcances de las “tradiciones”—. Se habría, entonces, retrocedido más hacia “[...] la búsqueda de mecanismos literarios propios, adaptables a las nuevas

circunstancias y suficientemente resistentes a la erosión modernizadora” (Rama, 1984b: 52). Y estos mecanismos habrían encontrado inspiración en cierta realidad inmediata —curioso es que se la acusara, luego, a esta clase de novela de alejarse de ella—. Al *stream of conscioussnes*, perfeccionado por James Joyce o Virginia Woolf, estos autores transculturantes opondrían el “monólogo discursivo”, cuyas fuentes estarían en la literatura clásica universal, pero más cercanamente, dice Rama, en las fuentes orales de la narrativa popular: “al relato compartimentado, mediante yuxtaposiciones de pedazos sueltos de una narración (en John Dos Pasos, en Huxley) se le op[one] el discurrir dispersivo de las «comadres pueblerinas» que entremezclan sus voces susurrantes (tal como lo aplica Rulfo en *Pedro Páramo*)” (Rama, 1984b: 52). Pero ahí donde Rama observa una “recuperación de las estructuras de la narración oral y popular”, comienza a sospecharse que lo que hay es un acto de *apropiación* que recuerda, en alto grado, a los afanes de re-ordenamiento consecutivos a lo largo de la escritura de la historia, de la literatura y de la escritura de la historia de esta última, en la construcción latinoamericana. Y habrá que decidir qué autores *desean escuchar* —y *hacer escuchar*— determinadas voces —populares, arcaicas, campesinas, indígenas— y quiénes, sólo, las toman prestadas de una realidad cercana para ordenar cierto desastre identitario que amenaza posiciones de poder enunciativo y de representación —la discusión entre las probabilidades de la literatura popular frente a la culta estaba más encendidas que nunca—. Y aquí un nuevo deslinde entre *deseo* e *interés* —ambos como manifestaciones de poder, después de todo—. Y en lo que quizá sí se da el acometimiento de un desplazamiento profundo —de un *acontecimiento* relacionado con la estructura metafísica de la literatura— es en el hecho de que, ciertamente, ciertas voces sólo podrían ser escuchadas si es que se interrumpía “[...] el hilo de la versión dominante, rompiendo su argumento y enmarañando su trama” (Guha, 2002: 31) y

[p]orque la autoridad de esta versión es inherente a la estructura misma de la narrativa —una estructura que, tanto en la historiografía posterior a la Ilustración como en la novela, estaba constituida por un cierto orden de coherencia y linealidad. Es este orden el que dicta lo que debe incluirse en la historia y lo que hay que dejar fuera de ella, de qué forma el argumento debe desarrollarse coherentemente con su eventual desenlace, y cómo las diversidades de caracteres y acontecimientos deben controlarse de acuerdo con la lógica de la acción principal (Guha, 2002: 32).

¿Pero es esta una acción que sólo ha de provenir de los mismos sujetos fuertes, letrados y con una capacidad supuesta para ser intérpretes y representantes? Y en esta pregunta radica la centralidad de los estudios poscoloniales. Y por ello, quizá, autores como Arguedas o Rulfo habrían sido un tanto más sensibles a las posibilidades no ya de un nuevo orden de narración y fabulación, que, sin embargo, seguiría *interesándose* por la implicación, del texto literario, en el *estatismo*, sino por una verdadera desviación radical de los modelos, una que

[...] en lugar de proporcionarnos una corriente fluida de palabras, obligara a la narrativa a balbucear en su articulación; tal vez la linealidad de su progreso se disolver[ería] en nudos y enredos; tal vez la cronología misma, la vaca sagrada de la historiografía, ser[ía] sacrificada en el altar de un tiempo caprichoso, casi puránico, que no se [avergonzaría] de su carácter cíclico (Guha, 2002: 32).

Y el ejemplo con el que Rama argumenta una sustitución estratégica de los modos de narrar universales por modos de hablar —y de ser— locales, vuelve a dirigirse a García Márquez. Y, se supone, estaría ahí donde éste tuvo que resolver estilísticamente una conjunción entre el plano verosímil e histórico de los sucesos y el *maravilloso* —que sería en el que se manifiesta la perspectiva transculturada de la realidad, desde el punto de vista de los personajes—, pero aquí se ha de insistir, la solución de García Márquez vuelve a ser una de *apropiación*; recrea *la naturalidad* con que una tía suya resolvía las rarezas con las que la gente del pueblo acudía a su consulta: a la pregunta acerca de por qué un huevo tenía una protuberancia, según cuenta el colombiano, dicha mujer habría respondido sin inmutarse: “«Ah, porque es un huevo de basilisco. Prendan una hoguera en el patio»” (cfr. Rama, 1984b: 53). Pero es que en dicha *naturalidad* que el autor rememora como una posibilidad cotidiana de una infancia de provincia, parece haber más un distanciamiento que una resurrección. Quien lo cuenta habla desde un espacio en el que de lo que habla está revestido de peculiaridad, de rareza, de imaginaria, de creencia popular que desentona con el verdadero ritmo de la realidad. Y aunque es más que válido —y de hecho funciona a la perfección dentro de su escritura—; y aunque es evidente, también, que ahí hay un claro proceso de transculturación —algo de un sistema se incorpora en otro—, el problema está ahí en la posibilidad en la que la idea misma de transculturación insiste, ya que, ¿cuál es

entonces la cultura propia? ¿Y cuál la externa? ¿Y cuál la tradición dominante y cuál la dominada? Parece que García Márquez deja bien claro cuál es el sistema que en este caso es transculturado con un cierto exotismo: el de la lógica occidental. Y si lo que subyace al ejemplo del huevo del basilisco es algo cercano a una mitología —popular, híbrida, transculturada, heterogénea— la situación del autor ante dicha clase de fuentes queda muy clara. Habrán de incorporarse pero para equilibrar el plano central: el de la verosimilitud y la lógica de los sucesos. Y, en modo similar, la aproximación de Rama a un espacio mítico es ambigua, por lo menos en este punto de su teorización. Para él, la incorporación —imitativa— de ciertos modos de contar de Faulkner o Woolf no habría redituado tanto como:

[e]l dividendo artístico que produjo el retorno a estructuras literarias pertenecientes a tradiciones analfabetas. Sobre todo porque fueron elegidas las que no estaban codificadas en los cartabones folklóricos, sino que pertenecían a una influencia más antigua, más real, más escondida también (Rama, 1984b: 54).

¿Y cuáles podrían ser esas formas? Su decantación en el mismo trabajo por la obra de Arguedas da la respuesta. Pero de momento habrá que quedarse en la posibilidad que otorga este desplazamiento modernizante —selectivo, apropiativo— de una cultura hacia otra —de una a otra tradición—, aunque ya no quede lo suficientemente claro cuál es aquella que debe primarse como más propia de un sujeto que —como anunciaba Rama al inicio de su texto— habría sido dominado. Y la cosa iría, finalmente, de un esfuerzo por construir una totalidad en la que se recuperarían las formas inconexas y dispersas de la narración rural —¡hay que ordenarlas, entonces! Son expresiones de *otra* narración, una que no es la *propia*—. De su ajuste a una unificación que ya procede del impacto modernizador (Rama, 1984b: 56). Y este sí que es inevitable.

Y es en la *cosmovisión* donde Rama termina de afinar el papel, alcance y la pauta general de los sujetos de la literatura que él (re)construye como transculturados. Este nivel sería “el central”, el “focal”, representado en la cosmovisión que a su vez engendra los significados. En dicho “punto íntimo” es en donde se asentarían los valores, donde se desplegarían las ideologías y, por ello, ahí resulta más complicado distinguir los cambios de la modernización homogeneizadora desde los patrones

Europeos (Rama, 1984b: 57). Como se puede apreciar, ciertamente, Rama, en este procedimiento, parece estar hablando desde otra instancia muy diferente a la del crítico que se enfrenta a un texto con términos, giros lingüísticos, puntos de vista, cambios de voz, etc. Aquí está frente a una estructura que parece ser más amplia y que posee un *centro*, *focalidad* y una *red* —o redes— de valores e ideología. Y como bien lo expresa, los cambios de la incidencia modernizadora en este nivel serían menos fáciles de asirse, de materializarse. Y para intentar hacerlo, recurre a una concepción orgánico-genética de la historiografía literaria, es decir, busca intenciones orientadas hacia *un fin*, una historia —más amplia que la de las obras de los autores en los que desea descubrir un acontecimiento irruptivo, transformador—, y en relación con un pasado. Pero la cuestión es, precisamente, cuál es este pasado con el que la literatura que estudia ha de definirse —y cuál es el fin al que ha de dirigirse—. Porque, acaso, como se verá, su estudio acerca del impacto modernizador y su recepción/transformación desde una perspectiva transculturada/dora, en realidad no abandona una estructura, con su sistema, que siempre está dirigida hacia un centro —el occidental-universal— y en el que, además, se coloca siempre “[...] un principio natural, orgánico, en el centro de las cosas y [...] [se] construye[n] una serie de emanaciones analógicas en torno a ese centro” (de Man, 1990: 101). Y no es que se le exija a Rama una superación del modelo reinante y fuerte de hacer historia de la literatura —ese que de Man deconstruye desde Nietzsche—, que cancele la linealidad, que se centre en la discontinuidad, sobre todo si es que es desde ahí que quiere leer una literatura que sin embargo anunciaba como descentrada. Pero lo que sí permite ver este desliz deconstructivo es el porqué los autores que Rama selecciona en realidad nunca pueden ser *sacados* de un “significado histórico completo” y siempre son vistos dentro de un proceso que los *contiene* y que *reflejan* (de Man, 1990: 102) —el narrativo-discursivo occidental—. Y desde esta perspectiva centralizada, ¿cómo se puede poner el acento en aquello que sería liberador, *diferente*, único o descolonizador? Y esta condena *genética*, parece, sería un buen punto de partida para comprender esas terribles discontinuidades que hacen muy complicado el querer leer *Cien años de soledad* (1967) y *Los ríos profundos* (1958) como obras de un mismo momento y contenedoras de los mensajes, valores y cosmovisiones de un mismo

movimiento histórico orgánico, aunque, finalmente, ambas sean novelas de la transculturación. Aún así, su lectura sobre la incidencia del vanguardismo y las posibilidades de recuperación —o reestructuración— desde lo mítico, abre vías de interpretación y lectura ciertamente mucho más amplias, productivas y radicales que otras vigentes. Aunque con lo mítico haya también un límite que no puede salvar.

Rama recuerda, entonces, cómo la irrupción del vanguardismo pone en entredicho la lógica racional que la literatura venía arrastrando por sus orígenes burgueses del siglo XIX; ese mundo jerárquico de “Ideas” y de “Imágenes de las Ideas”, que se convierte en un mundo de medios dirigidos hacia un fin, ordenado de acuerdo con “la temporalidad prospectiva de un movimiento genético” (de Man, 1990: 101), y que cuyo descubrimiento de una *finalidad* teleológica —latinoamericana *por fin*— es quizá lo que lo hace tan difícil de suprimir, rechazar, incluso con la irrupción del vanguardismo. Y como bien hace ver Rama, éste incide sobre las tres tendencias que basaban sus lógicas en dicho racionalismo metafísico: la novela regional, la novela social y la realista crítica. La transformación en la novela social sería la más leve, habría invertido su “jerarquía valorativa” al incorporar un mensaje anti-burgués (Rama, 1984b: 57). En cambio, la realista-crítica incorpora novedades estructurales y esa escritura renovada de la vanguardia. Pero sería la vertiente cosmopolita —con Jorge Luis Borges a la cabeza— la que mejor desarrolla el impulso de la vanguardia. Ahí estarían la narrativa fantástica “[...] que aprovechó su permeabilidad a la pluralidad de significados gracias a su construcción abierta y a las corrientes subterráneas, inconscientes, que mueven su escritura [...]” (Rama, 1984b: 58), con Julio Cortázar a la cabeza o la opción de “novela de ambigüedad” (José Bianco) (Rama, 1984b: 58). En general, hace notar el uruguayo, se trata de una serie de variaciones literarias que habrían sido impregnadas y transformadas desde lo que Rama resume en *El asalto a la razón* de Lukács —lo que muestra, sin duda, las lecturas marxistas y hegelianas de Rama—. Dicho asalto —que en verdad puede *explicarse* desde muchos frentes y que suele resumirse en el término favorito de la modernidad: crisis—, habría modelado al arte, mediante el expresionismo alemán, el surrealismo francés, el futurismo italiano y “como punto máximo en la aventura Dada; impregnó las filosofías de la vida, las

divergentes vías de los existencialismos; incluso corrientes básicamente ajenas al movimiento, como la antropología o el psicoanálisis, hicieron aportaciones que sirvieron a los recusadores de la nación” (Rama, 1984b: 58). Ciertamente el apunte de Rama es un tanto pobre —sobre todo en ver lo Dada como una *aventura*, o en la relación entre la vanguardia y las disciplinas como un encuentro casi curioso—. Pero en términos prácticos recrea ese clima bien conocido, que lo lleva al que será su mejor enfoque y descubrimiento en la fabulación de América Latina. Se trata de la identificación de la incorporación de “una nueva visión del mito”, como proceso secular, en parte, pero también gracias a los desplazamientos de la antropología, el psicoanálisis y, de forma un tanto más directa en la realidad local, de teóricos de lo sagrado como Georges Dumézil o Mircea Eliade. De este último cita la definición de este particular “cambio operado”:

«En vez de tratar, como sus predecesores, el mito en la acepción usual del término, esto es, en tanto que ‘fábula’, ‘invención’, ‘ficción’, lo ha aceptado tal como era comprendido en las sociedades arcaicas, donde el mito designa por el contrario, una ‘historia verdadera’ y, lo que es más inapreciable, por ser sagrada, ejemplar y significativa» (cfr. Rama, 1984b: 59).

Y tras reconstruir brevemente el periplo de dicho renacimiento de lo mítico —cuyo clímax residiría en el estructuralismo de Lévi-Strauss—, y que también habría llegado a tierras latinoamericanas desde el pensamiento alemán —vía Ortega y Gasset—, así como del pensamiento francés y el arte surrealista, hace notar cómo en Asturias, Carpentier y Borges es en quienes este giro habría otorgado categorías válidas para *interpretar* los rasgos de América Latina —salvando las notorias diferencias que subyacen a los tres autores—; y con una mezcla de modelos e interpretaciones sociológicas. Pero lo importante, en este punto del recorrido de Rama, es su insistencia en que a pesar de este uso *abierto* de lo mítico, y que los habría llevado a apelar a formas de creencia popular (gauchos), indígena (mayas), o africana, en el caso caribeño, sobresale su abierta adhesión y reconocimiento de un sistema interpretativo y estructurante occidental. Rama ve en este organizado desfase algunos de los fallos más evidentes de lo “real maravilloso”, refiriéndose a Carpentier, se piensa, pero resulta curioso que no lo lleve al nivel de García Márquez. Sería, según su definición, un tipo de “doble fuente”: “una materia interna y una significación externa” (Rama,

1984b: 60). Y la cuestión, un tanto más adelante, será ver si es que este clima de vanguardia mítica habría incidido en el desplazamiento de Arguedas o Rulfo; y también si en su total insistencia en una matriz mitológica prehispánico-arcaica americana, habría o no un acontecimiento un tanto más profundo, verdaderamente irruptor, e incluso desestabilizante, aun con toda esa cubierta estructural de carácter modernizante-universal. Porque por la vía de la doble fuente, sin duda, quien propone una literatura de coherencia universal —y así se le reconoce—, es Borges, sintetizando con maestría la sospecha de Horkheimer y Adorno, según lo muestra con precisión Rama. En la obra de Borges, sobre todo a partir de “Tlön, Uqbar, Tertius, Orbis” (1938), el mito como sueño “bibliográfico”, demuestra esa inversión simétrica nombrada por los de la Escuela de Frankfurt: “[...] al transmutarse el iluminismo en mito dentro del irracionalismo dominante en el siglo XX, se recobra [...] la originaria trasmutación del mito en iluminismo, como punto de apoyo a la civilización burguesa” (cfr. Rama, 1984b: 61). De ahí que el argentino sea la cara más visible de una literatura latinoamericana universal, liberada de las condenas de lo americano. Otra literatura, entonces, que la de Arguedas o Rulfo. Una que habría servido para mostrar cómo la modernidad/posmodernidad habría en verdad penetrado todas las estructuras y geografías de la experiencia humana.

Pero la puesta en duda del discurso racional burgués del XIX trae otros tantos desplazamientos. En la novela regionalista, que distorsionaba siempre al referente desde una distancia mediada por dicho racionalismo, la caída de éste le habría propiciado un repliegue un tanto más verdadero hacia lo local, sus fuentes y formas de cultura, aunque como *extracción* —figura que recuerda al trabajo en una mina—, nuevamente, de esa herencia cultural con la que, la misma historiografía lo muestra, se tiene una relación dispar, pero siempre ventajosa. Aunque hay umbrales de cambio, ciertamente. ¿Pero qué trae a la luz dicho repliegue? Pues un “contacto fecundo” con las fuentes vivas e “inextinguibles” de la invención mítica —presentes en todas las sociedades, pero “aún más alertas en las comunidades rurales” (Rama, 1984b: 62)—. Este repliegue asiste al reconocimiento de un “universo disperso”. Y la óptica que se mantiene es la de la centralidad que guarda una estrecha complicidad con la

historiografía y su fantasma, porque dicho “contacto fecundo” es ejercido y promovido desde un espacio de enunciación que se reconoce fuera de ese universo, al que sólo es capaz de percibir en fragmentos. Y por ello lo que estos detalles de un mundo que sólo puede verse *a trozos* le otorga son siempre “cosas ambiguas”, “oscilantes”. Y dicho mundo, “[e]xistía desde siempre, pero había quedado oculto por los rígidos órdenes literarios que respondían al pensamiento científico y sociológico propiciado por el positivismo” (Rama, 1984b: 62). Y en este punto, el crítico casi parece aceptar esas tesis telúricas según las cuales los latinoamericanos habrían andado extraviados por otro mundo, pero habrían logrado recuperarlo. Lo cual muestra una enorme contradicción a su discurso. ¿Dónde queda entonces ese mestizaje problematizado en el que, sin embargo, hay intercambios, ganancias, pérdidas? La historia de cierta literatura latinoamericana en relación con una de *sus* culturas, parece ser una historia más de pérdidas y redescubrimientos.

Y dicha oscilación, dicha dispersión, estaría manifestada en todos los niveles de la estructura de las obras literarias, en las afirmaciones de los personajes, en su modo de hablar, como en “La cuesta de las comadres” (1953) de Rulfo, donde “[l]a extraordinaria fluidez y el constante desplazamiento de vidas y sucesos, las trasmutaciones de la existencia y la inseguridad de los valores, tejerán entonces un sustrato sobre el cual se desplegará el discurso interpretativo” (Rama, 1984b: 62). Y en *El Gran Sertón. Veredas*, Riobaldo materializa la oscilación: “«Sertón es esto, sabe usted: todo incierto, todo cierto»”. Y para Rama, en ambos casos el narrador actúa como un mediador que trabaja sobre la dispersión y construye un significado igualmente problemático: “La construcción de la historia es reproducida por la construcción del discurso, de tal modo que las formas de la pericia equivalen a las formas de la narración”. Y es más que adecuada esta descripción de la literatura transcultural con la que Rama trabaja. Y, ciertamente, está dando en las claves de una renovación profunda que habría causado conmoción en el sistema literario universal. Pero el problema viene cuando Rama tiende a homogeneizar. Para él, estos transculturadores descubren algo más que sólo el mito:

[a] diferencia de la narrativa cosmopolita de la época que revisa las plasmaciones literarias en las cuales se ha consolidado un mito y, a la luz del irracionalismo

contemporáneo, lo somete a nuevas refracciones, a instalaciones universales, los transculturadores liberan la expansión de nuevos relatos míticos, sacándolos de ese fondo ambiguo y poderoso como precisas y enigmáticas acuñaciones (Rama, 1984b: 63).

Pero hay un enorme problema en no distinguir entre mitos de carácter universal o aquellos provenientes de la cultura arcaica prehispánica —o de versiones criollas coloniales, todavía con una enorme primacía de la cosmogonía indígena—; este sería el principio clave para sabotear la alineación de Rama. Y al hablar de lo vano que resulta ajustar Comala a las mitologías griegas está otorgando un remiendo a su error, ¿pero lo mismo puede decirse sobre huevos de seres mitológicos europeos? Y hay un problema, también, con las metáforas, ya que, ¿cómo se puede hablar de liberaciones y (re)descubrimientos con un lenguaje que tiende a difuminar el sentido? Y en este punto es donde revela su gran apuesta: José María Arguedas. En la escritura de éste se revelará un grado aún más profundo, el del “pensar mítico”. Sobre Arguedas —y la lectura de Rama— se volverá ampliamente.

Y como se ha apreciado, el trabajo de Rama es en verdad revelador y bien puede otorgar pistas para una aproximación al acontecimiento orquestado desde algunas literaturas alternativas, pero, ante todo, lo que otorga son pruebas para un necesario *deslinde*: la literatura latinoamericana no puede ser una. Y esto no sólo por los temas, motivos y su tratamiento. O por su orientación, sino, simplemente, porque desde un retorno a lo mítico y su reapropiación de la vanguardia, muchas veces propone proyectos distintos —y hasta contrarios— de interpretación de la realidad y de orquestación y representación de sus sujetos. Acaso, en este punto, vale la pena insistir en un aspecto del trabajo de Rama que Cornejo Polar habría observado con claridad; en el papel de “mediador” entre modernización y mito, del escritor transcultural, subyace el revestimiento de un tipo de héroe cultural, que como todo héroe, salva y desproblematiza.

Escritura, sociedades marginales y resistencia: hacia una noción de *literatura alternativa*

Como lo expresaría Rama, la sospecha acerca de otros modos de ver, contar y hablar habría estado siempre presente a lo largo de la historia de América Latina y sus sistemas literarios, culturales y artísticos —aunque muchas veces ocultos, *sepultados*, por esos mismos sistemas—. Del mismo modo, y como se ha podido ver, la necesidad de autonomía, independencia, originalidad e identidad, habría promovido no sólo proyectos elitistas de modelización de la realidad y lecturas selectivas del pasado, las culturas y las tradiciones, sino interpretaciones híbridas —aquí en su sentido más literal— del mundo americano; unas más afortunadas que otras, acaso no sólo por la instancia de enunciación, sino por el grado de implicación —deseo, interés—, en algunos casos, o el nivel experiencial, fenoménico —distancia insalvable para muchos intérpretes y representantes—. En este sentido, y quizá aún dentro de un espacio un tanto *más acá* del límite de representación latinoamericano, José Lezama, en *La expresión americana* (1969), elabora un modo de construcción/recepción de los sistemas artísticos con un *a priori* barroco, aunque se trataría de un barroco americano, de contraconquista —reelaborando la afirmación de Weisbach—, que se vuelve material, plástico. Desde su perspectiva —ciertamente localizada en una matriz de cosmovisión cubana— el barroco sólo habría podido realizarse en América —en todos los niveles, además— y habría sido seleccionado, por el mestizaje, para *ser* la expresión latinoamericana. Y aunque el cubano lleva a cabo una lectura de la realidad y la historia que en muchos momentos describe con destreza modos de ser y habitar una realidad transcultural, convirtiéndose en una —muchas veces apasionada— radiografía de los sujetos y sus identidades dinámicas —siempre como en explosión y con dinamismo creador— resulta un tanto desproblematizada su recreación de líneas de poder y dominación. Como en muchas enunciaciones que ponen el acento en lo criollo-mestizo, pareciera que hay un punto en la historia en la que la dominación se habría diluido en pos de un asenso definitivo de un ser mestizo, verdadero y entrecruzado por las mejores versiones de modos de cultura primordialmente europeos. Y no se ha de poner en duda el hecho de que un barroco latinoamericano se distinguiera del europeo, y arraigara con fuerza, y transformara los lindes de su propia definición hasta crear una identidad —más caribeña, meridional y costeña que otra cosa— fuerte y reconocible, que a su vez estaría muy nutrida por otras formas de

cultura arcaica o natural. Lo que sí se pone en duda es a quién terminaría por representar este barroco y en qué tanto incidiría en una relocalización de los poderes, la dominación y la subalternidad.

En otro extremo geográfico y temporal —hacia la década de los ochenta— Edmundo Bendezú (1980, 1986), propone el término *otra literatura*. Este término le sirve para distinguir una literatura que escapa a la definición de la literatura peruana. Ésta habría estado *ahí* desde siempre —como bien lo sabía Cornejo Polar— y habría sido escrita en quechua, principalmente. Bendezú, entonces, muestra la posibilidad de una línea de producción literaria paralela a la “oficial”. En todo caso, a la labor de este peruano se le debe reconocer una completa acción antologadora y de traducción, así como un cuestionamiento bastante práctico en cuanto a qué identidad y a qué cultura nacional reflejan y contienen los imaginarios ligados a esa “literatura peruana”. Para este autor se ha de aceptar que esta literatura es una continuidad con lo hispano y lo europeo. Pero ahí donde debería haber una teorización más certera, que por ejemplo demostrara la coherencia de esa otra línea de continuidad discursiva quechua (Lienhard, 1992: 13), lo que hay es un mensaje que bien podría tomarse por una ideología que podría confundirse con un telurismo que *exigiría* el reconocimiento de esa *otra* forma de expresión peruana, pero como una acción de justicia histórica.

Ahora bien, más allá de una variedad de enunciaciones que comenzarían a desplazarse de la línea de fuerza de la identidad, sospechando que más allá de la obsesiva —y a veces enrevesada— búsqueda de un yo y un nosotros histórico, cultural, sólido y capaz de dialogar de *igual a igual* con las identidades poderosas, habría otras zonas de existencia epistémica e histórica, es probablemente el suizo Martin Lienhard quien lleva a cabo el trabajo mejor articulado en cuanto a las asimetrías existentes entre discursos dispares por los complejos de la dominación y el poder, con un marcado énfasis en la relación plurivocal entre la oralidad y la escritura en América Latina (Clerici y Mendes, 2006: 12). Y de ahí el más que significativo título de su obra más incidente en los estudios culturales y literarios: *La voz y su huella* (1989); y es que la labor propuesta por Lienhard es la de una completa y seria *arqueología* de los

discursos y de las huellas —como modos de presencia o ausencia— de aquellos que habrían sido marginados a lo largo de los procesos de la colonialidad y los diversos elitismos y hegemonías de las historias nacionales. De este modo, Lienhard construye un entramado de pliegues, recortes y umbrales en un amplio discurso, que sin embargo tendría su principal materialidad en ciertas obras literarias y productos culturales-artísticos. En este discurso estarían esas determinadas voces de sectores populares, tradicionales, marginales y arcaicos, muchas veces como silencios ocultados o suprimidos por las hegemonías (Clerici y Mendes, 2006: 12), pero, en modos diversos, siempre haciéndose oír, desde instancias múltiples, a veces rizomáticas.

Huellas, silencios, arqueología y prácticas discursivas... Como puede apreciarse, la labor de Lienhard desplaza los principales ejes del universo foucaultiano hacia el universo de la escritura y la oralidad. Y si lo que se propone es entonces una labor arqueo-genealógica, ya de entrada hay una enorme distancia entre su intención y la de otros interesados en definir o desplazar las posibilidades de la modernidad, las identidades, los cánones y sus múltiples caras. Y si bien el trabajo que subyace a su labor no llega a adquirir la forma de un *sistema* —acaso a la manera de Cornejo Polar o Rama—, es más que posible que la sistematicidad de su método arqueológico y su insistencia —sospecha, muchas veces— en cuanto a trazas, rastros, presencias espectrales y muchas otras voces que denotan un determinado anclaje a ciertos pasados —algunas veces como traición—, otorgue la posibilidad de acceder a una fundamental parte de la experiencia latinoamericana desde una doble posición —diacrónica y sincrónica—, en la que a veces se desestabilizan construcciones de continuidad histórica —primera parte de su trabajo—, acometiéndose sucesivos actos de relectura como irrupción, y otras, actos de rearticulación transversal —en los estudios de casos—, accediéndose tanto a la organicidad como a la genética de la particular relación histórica entre la escritura y diversas formas de oralidad. Y algo sabe acerca de la comunicación —muchas veces problemática— que su trabajo mantendrá con actos cercanos y sistemas propuestos, ahí donde tras un rápido esbozo de las intenciones de León Portilla —como extremo colonial de la sospecha—, lleva a cabo un repaso por las enunciaciones de Bendezú, Rama y Cornejo Polar, inscribiendo así su

intención en ese desplazamiento, ese movimiento, hacia un atentado a la escritura de la historia cultural y literaria de América Latina.

Para él, a partir de textos y enfoques disímiles, todas estas enunciaciones coinciden en una insinuación, “[...] que en América Latina, el discurso dominante, europeizado y elitista, no expresó ni expresa realmente la visión y sensibilidad de amplias muchedumbres marginadas desde la conquista o en una época más reciente” (Lienhard, 1992: 13). Y esto es lo que le sugiere la existencia de expresiones literarias “alternativas”, la sospecha —pero también aprehensión— de “[...] algunas manifestaciones de un amplio conjunto literario que cabe relacionar con las colectividades históricas «responsables» de los textos o, cuanto menos, de las interferencias «no occidentales» que se descubren en ellos” (Lienhard, 1992: 13). Pero es desde esta particular confluencia desde la que, curiosamente, desmarca su trabajo. Si bien le interesa mantener la continuidad —o analogía— que se puede establecer entre los “vencidos” —esas subsociedades indígenas en la experiencia colonial— y la variedad de sectores marginales dispersados hacia el siglo XX, ésta sólo ha de mantenerse para hacer ver la existencia de una experiencia histórica alterna que —de forma un tanto artificial, ciertamente— puede englobar dicha continuidad. Y es que, remarca, la historia de dicha continuidad —que se podría agrupar bajo el ideologema “vencidos”—, es una construcción bastante reciente y, se ha de agregar, ejercida, claro está, desde deseos e intereses desplazados desde la misma posición hegemónica y dominante —cuestión que a veces se escapa a todos estos sistemas alternativos—. Pero lo que es bien cierto es que hacia finales del siglo pasado aún había una “zona de oscuridad de siglos” entre esa imagen —bastante sólida en su carácter narrativo, hay que apuntar— de las sociedades prehispánicas, propuesta desde la arqueología y la historia, y la de las subsociedades “étnicas” modernas, presentes ya en la literatura etnográfica (Lienhard, 1992: 14). Y en el desarrollo de una disciplina etnohistórica, precisamente, radican una serie de descubrimientos que a Lienhard le permiten afirmar una “relativa” autonomía cultural de esas subsociedades (Lienhard, 1992: 14)—aunque el término “autonomía” sea ya en sí problemático y sugiera una lectura un tanto alejada de cuestiones de violencia epistémica, de Estado y de

neocolonialismo en sus variadas formas. Pero más allá de cuestiones agudas en relación con la dominación —sobre las que se insistirá más adelante— el reconocimiento de esta literatura etnohistórica le sirve al suizo para mostrar su intersticio de trabajo:

[o]bviamente, en todas estas subsociedades, la expresión verbal fundamental se realiza en el marco del sistema de la oralidad y se sustrae en buena medida a una investigación diacrónica; por momentos, sin embargo, estas subsociedades —o, más exactamente, sus representantes o portavoces letrados más o menos legítimos— se sirven de la escritura europea para expresar una “visión” alternativa (Lienhard, 1992: 14).

Con esto muestra su interés por el complejo de la representación, hace notar cierta agudeza hacia la legitimización de los discursos, pero también el espacio —entre lo oral y lo escrito; lo europeo y lo original—, y las tensiones, manifestaciones y desviaciones que ahí se dan. Y por ello es que propone una labor diacrónica en la que diferentes momentos otorgan las pistas para leer las literaturas alternativas. Aceptando un emborronamiento de fronteras —aunque reconociendo la importancia de la etnohistoria—, introduce la recopilación de textos del discurso indígena —Olmos, Motolinía, Sahagún y demás misioneros—; el trabajo de aquel núcleo de letrados indígenas, capaces no sólo de reproducir el discurso oral, sino de manejar y transformar los discursos europeos —y habría que considerar la opción de transformación de los prehispánicos— y toda una serie de momentos en la historia en la que subsociedades marginales habrían favorecido una producción escrita significativa “[...] que es algo más (o algo menos) que la recopilación del discurso oral y que no se emparenta directamente con la literatura dominante (europeizada o criolla) del momento” (Lienhard, 1992: 15). Deslindes, desfases y desplazamientos que sugerirían la existencia de “otra historia”; una que tendría que “relativizar” la importancia de la literatura europeizada o criolla, reconocer las variedades y matices de las orales y revelar la existencia de otra literatura escrita, vinculada a los sectores marginados (Lienhard, 1992: 15). Ahora bien, para él, su trabajo es pionero en dicha contextualización socio-literaria. Así, el conjunto “heterogéneo” de Cornejo Polar, para Lienhard está “todavía” apoyado en “prácticas literarias que se ajustan con matices a las tradiciones escriturales europeas: la llamada literatura «ilustrada» o culta de los sectores hegemónicos” (Lienhard, 1992: 15). Y si bien es cierto que el suizo abre su

estudio hacia una variedad literaria más amplia —que cubre más zonas, instancias de enunciación y relaciones conflictivas con variedad de lenguas y cosmovisiones—, e incluye a formas de literatura que estarían un tanto más cerca de la noción “literaturas indígenas”, acaso lo que no distingue es que en la selección de Cornejo Polar lo que hay es un ataque directo a la categorías mayores “latinoamericana” y “nacional”. Pero Lienhard pone el acento, e insiste en lo oral de las prácticas literarias a las que se va a aproximar, y tras reconocerle a la antropología y a la etnohistoria el papel decisivo en un reconocimiento y trabajo con fuentes orales, dibuja algunas conclusiones generales. Como que el que las literaturas escritas alternativas, marginales tanto en el contexto cultural de los sectores hegemónicos como en el de las subsociedades oral-populares, podrían convertirse en un objeto adecuado para estudiar diferentes procesos de aculturación bilaterales. Este tipo de literaturas conforman un conjunto documental en el que las situaciones históricas de enfrentamiento se petrifican, “cómodamente”, gracias a la escritura, de ahí que muchas veces el interés que hayan recibido sea el de documentos que reflejan un determinado momento de un largo conflicto, pero no más: “La configuración «heterogénea» de los textos alternativos se singulariza por la presencia semiótica del conflicto ético-social: yuxtaposición o interpretación de lenguajes, formas poéticas y concepciones cosmológicas de ascendencia indio-mestiza o europea” (Lienhard, 1992: 16). Y dentro de este corpus alternativo, y con un tipo de aproximación que cuestione los procesos homogeneizantes, resulta complicado el construir normas o procesos comunes de lectura, interpretación y clasificación, sin embargo, Lienhard sospecha en encontrar un denominador común: “[...] en todos los textos de la literatura alternativa: el traslado —por «filtrado» que sea— del universo oral a la escritura en un contexto [...] «colonial», caracterizado por la discriminación de los portadores de ese universo —los sectores marginados de ascendencia indígena o africana” (Lienhard, 1992: 17).

Y como se ha adelantado, su trabajo, dividido en distintos momentos de los encuentros, procesos y resultados que conformaron productos transculturales, heterogéneos, híbridos y alternativos, destaca tanto por una aproximación diacrónica y una puntualidad sincrónica. En el primero de los casos, cierta recomposición de la

“escritura como fetiche”, a partir de la irrupción occidental, y desde su abierta incidencia como forma de poder; el proceso de alfabetización de las formas orales y su escritura, así como momentos relacionados con el testimonio, modos de resistencia, diferentes intenciones de rescate y la conformación de escrituras indígenas y mestizas; y un recorrido de reconstrucción —y deshistorización— por los contextos históricos y sociales, desde los primeros contactos, hasta experiencias des/reterritorializadoras destacadas, en diferentes geografías, pero manteniendo una perspectiva genética-orgánica, hasta llegar a la teorización de los distintos procesos en cuanto a los intercambios culturales y los mecanismos de dominación desde una fenomenología discursivo-lingüística, con especial interés en el papel de la religión. En un segundo momento, Lienhard se concentra en el estudio de los distintos autores y textos que conforman su canon alternativo. Y como bien lo había expresado, éste se abre a una variedad enorme de textos transculturales y heterogéneos: crónicas indígenas mesoamericanas, subversiones a la escritura en el área andina (Guaman Poma de Ayala, José María Arguedas), ritualidades incas en diversos textos coloniales, la experiencia paraguaya (A. Ruiz de Montoya, A. Roa Bastos), Juan Rulfo, la etnoficción —donde rearticula, de nuevo, un recorrido histórico atravesado por la noción de otredad—, la particularidad de la escritura de etnoficción en el área maya y el amplísimo y complejo caso de la poesía quechua —un rubro ampliamente descuidado por otros intentos de superación del límite de la representación indígena-marginal—. Como puede observarse, el trabajo de Lienhard es tanto una arqueología como el esbozo de una genealogía, y hay que decir esbozo porque aunque su labor es amplia, dinámica y de una amplitud que supera a trabajos precedentes, la genealogía, acaso, exige una labor un tanto más precisa con las relaciones intertextuales e interdiscursivas con las fuentes. Sin embargo, es bien cierto que en muchos momentos logra revelar aspectos que hasta ese momento se había quedado ocultos, suprimidos o estaban en lo que Derrida conoce como lo innombrable. Lienhard, al seguir el “hilo complejo de la procedencia”, que es como Foucault habría nombrado el acto genealógico, conserva

[...] lo que ha sucedido en su propia dispersión: localiza los accidentes, las mínimas desviaciones —o al contrario, los giros completos—, los errores, las faltas de apreciación, los malos cálculos que han dado nacimiento a lo que existe y es válido para *nosotros* [...] [para] descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de

lo que somos no hay ni el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente (Foucault, 1988: 27-28; las cursivas son mías).

Pero, acaso, poniendo en tela de juicio la unicidad, el valor y la violencia que revestiría la posibilidad de un “nosotros”. De ahí que su labor con la historia sea una muy distinta a la llevada a cabo por otras enunciaciones que hasta aquí se han venido estudiando. De acuerdo a la direccionalidad que el presente trabajo desea tomar, aquí se ha destacado ya su reconstrucción histórica de la irrupción de la escritura, en el capítulo de introducción, por ello ahora habrá que observar su construcción —un tanto más general— de la noción de literatura alternativa, y su estudio específico de autores como Arguedas y Rulfo.

Hay un acto preciso, rápido e inevitable que se ha registrado con consenso en la historiografía literaria latinoamericana. Se trata del triunfo definitivo y total de la cultura literaria europea sobre cualquier forma de cultura literaria autóctona. Esto lo habrían visto —y decidido—, sin miramientos, los críticos “clásicos”: Luis Alberto Sánchez (1937), Enrique Anderson Imbert (1954), Raimundo Lazo (1965-67), Rudolf Grossmann (1969) (cfr. Lienhard, 1992: 43), conformando un estatismo que, a su vez, habría procurado un canon y, además, habría mostrado el camino hacia el complejo de representación del indigenismo, el regionalismo y otras intenciones posteriores. Y ni qué decir que dicha labor de crítica, catalogación y ordenamiento tiene una marcada —y comprobable— interrelación y llega a conformar una continuidad que, acaso, sólo iría complicándose de acuerdo a la incidencia de teorías y enfoques —cuyo límite de influencia estaría en los posestructuralismos—. Con esto no se quiere ignorar una problematización de la historiografía, como ya se ha visto en la publicación coordinada por Ana Pizarro (1987), y en la que Antonio Cándido o Jean Franco ya habrían percibido una serie de inconsistencias —aunque desde el mantenimiento de la centralidad de *una* literatura latinoamericana—. En este sentido, el texto de Cornejo Polar es el que alcanza un nivel disruptivo verdadero.

Pero es bien cierto que los movimientos de “maduración” que conllevaron la emergencia de un proyecto crítico latinoamericano un tanto más complejo y

autónomo, en contadas ocasiones se focalizaron en el fantasma de la historiografía o en los límites de representación indígena o marginal. No así nuevas lecturas desde la posibilidad de una “cultura popular”, pero esta es una cuestión que se reflexiona un poco más adelante. Volviendo a Lienhard, lo que éste rastrea como un cierto umbral de origen, habría sido dado por el escamoteo de la existencia de formas literarias —orales— anteriores a la irrupción occidental, así como su confinamiento a un primer capítulo en los manuales e historias de la literatura, para luego silenciarlas por completo, desligándolas de toda posibilidad de presencia, incidencia o transformación posterior. Bajo esta perspectiva, habrían diseñado una secuencia literaria *evolutiva*, que iría de los primeros cronistas (los “precursores”) hasta la producción literaria contemporánea, pasando por literaturas virreinales, las del período de la emancipación, las del Romanticismo-positivismo, etc. De modo tal que la idea de una “literatura latinoamericana” se sustentaría en la metáfora de un río —aunque amplio y con muchos afluentes—, pero sólo uno, único: “[C]omo una práctica humana protagonizada por un grupo que, pese a sus transformaciones a lo largo de los siglos, parece siempre el «mismo»: el de los letrados o intelectuales europeos o «europeizados», es decir, impregnados de una cultura europea u occidental” (Lienhard, 1992: 43). Así, en la desaparición —o desvanecimiento— de las formas literarias prehispánicas —“descubiertas”— radicaría la justificación de una sola literatura, y que aunque se reconocen ciertas formas orales, éstas habrían estado destinadas a desaparecer con el devenir, la nacionalización y la posterior modernización.

Además, el estudio de dichas formas pertenecería a antropólogos o folkloristas, y si es que hay casos de presencias un tanto más evidentes de universos orales y populares, o conforman una corriente única —supeditada a la gran literatura—, son tan particulares y marginales en su hibridez que no conllevan la instauración de planteamientos críticos novedosos (Lienhard, 1992: 43). Y como bien hace notar, el hecho de que para una perspectiva europeizante, las formas, contenidos, técnicas y cosmovisiones resulten marginales no es extraño, pero lo que sí revela actos más o menos conscientes y orquestados de violencia epistémica sería el hecho de haberlos

ido considerando como “escasos” (Lienhard, 1992: 44). Y aquí es donde la labor de Lienhard muestra su carácter re/deconstructor de una discursividad ideológica bien afianzada en la institución literaria como reflejo de contención y comprensión de la realidades, en su aproximación, más o menos sistemática, a una variada serie de prácticas orales y escritas que se habrían venido manifestando sin cesar, incluso cuestionando, muchas veces, la aparente falta de sustancia de una literatura que desde Europa o Estados Unidos muchas veces se observó como “un apéndice —algo folklórico— de la literatura occidental” (Lienhard, 1992: 44). Y ya en este punto se puede comenzar a perfilar una intencionalidad que desdibuja las tesis en cuanto a la falta de agudeza, profesionalización o amplitud de conciencia de unos críticos que habrían obviado o suprimido como movidos por un espíritu de su época, o por armazones discursivo-ideológicos que no les habrían permitido concebir otras realidades. No. No hay que olvidar que el impulso de la historiografía tuvo como principal motor la validación, legalización e inscripción en la historia de modos de literatura que reflejaran el ascenso los sectores criollos hacia un *status* de representatividad nacional absoluta (Lienhard, 1992: 44). Y una posibilidad, ciertamente, habría sido enterrada por este proceso cómplice a la hegemonía; la de percibir, comprender y aprehender formas prácticas orales con contenido mítico y de representación ficcional del mundo —o incluso sólo de placer y entretenimiento—, a lo largo de siglos, ya que, sólo podría percibirse, en las comunidades rurales, indígenas, provincianas, marginales, periféricas, etc., a las que este tipo de cultura fue desplazada por los ejercicios del poder y la dominación. No así muchas de estas formas que habrían saltado a expresiones literarias escritas, en zonas y momentos de contacto, conflicto e intercambio, dice Lienhard (1994: 44), pero aquí se desea agregar que también como la expresión más o menos directa, fenoménica y experiencial de identidades más o menos asentadas —y ya bien conformadas— que, en distintos momentos, habrían accedido a lugares de enunciación. En este sentido, Rulfo escribe acerca de un mundo en el que vivió desde niño; y Arguedas también —aunque ambos autores hayan llevado, posteriormente, sendos procesos de recuperación, recreación e investigación—. Y estos autores, de hecho, llegan a constituirse como puntos máximos del canon; no así otros tantos. Pero lo que se quiere hacer ver es que existen también

casos de identidades y subjetividades ya conformadas y funcionales, que en muchos casos *hablan* de su experiencia en el mundo, no ya tanto desde una reflexión, en proceso, de los choques y entresijos culturales.

Entonces, lo que puede llamarse “literaturas escritas alternativas”, desde Lienhard, posee una serie de posibilidades tipológicas y significativas. En gran medida, por supuesto, en cuanto a la oposición de un universo oral —predominante, muchas veces—, frente a uno escrito europeo; pero también su ubicación socio-histórica, su relación con los grupos dominantes y las subsociedades marginales en momentos clave de la tensión histórica y con cierta atención a textos en los que se relacionan los universos orales de los primeros habitantes del continente, de sus descendientes directos —los “indios”— y los indirectos —los “mestizos”—. Pero, en gran medida, como en los sistemas alternativos de Rama o Cornejo Polar, se trata de textos nacidos del conflicto, del enfrentamiento entre europeos-criollos e indios-mestizos (Lienhard, 1992: 44-45). Ahora bien, como ya se ha expresado, una parte de considerable valor en el trabajo del crítico suizo estaría en su retorno a los primeros procesos conflictivos entre la práctica de escritura europea —política, religiosa y jurídica—, durante la Conquista e incluso antes, y los sistemas de notación autóctonos, que se habrían mantenido vigentes hasta bien avanzado el proceso colonial. Y en las dos geografías que aquí se destacan, Perú y México, tanto los códices como los *kipus*, continuaron desarrollando diferentes procesos de comunicación intra e interculturales, en muchos de los cuales una gran cantidad de material mítico, histórico e ideológico seguía plasmándose. Aquí es imposible detenerse en la minuciosa confección de este largo y complicado proceso,⁵⁴ en el que entrarían testimonios indígenas, intentos por rescatar

⁵⁴ En todo caso, se ha de insistir que para una reconstrucción de dicho proceso, el trabajo de Lienhard — con acento siempre en lo discursivo-literario— bien se puede completar con el de Enrique Florescano (1997) y el de Florencia Mallon (1995). En ambos —aunque uno desde la nueva historiografía y el otro desde cierta convergencia entre historia, poscolonialismo y estudios culturales— subyace la labor de descentralizar o descomponer las historias nacionales con sus narrativas homogeneizantes, reductoras y con tendencia a los binarismos. El del mexicano lleva a cabo un recorrido por la situación de lo indígena, desarticulando mitos modernos en la historia de México; el de la chilena por la construcción nacionalista en el México y el Perú decimonónicos, destacando su noción de “hegemonía comunal”, haciendo ver desde ésta que lo nacional en realidad es construido desde múltiples instancias, incluidas las campesinas. En ambos, un trabajo con fuentes alternativas de oralidad-escritura revela claves para

las tradiciones orales, formas de “recreación” de sus discursos —como medida para la evangelización— y, en general, distintos intentos de retorno y reconstrucción discursiva, tanto con fines de gobierno y control, como con intenciones identitarias y de recuperación de tradiciones. Y en un sentido práctico, quizá los “títulos” sean los que destaquen por su abierto carácter híbrido, inter-genérico y su sentido y función múltiple —ordenar las diferencias legales, culturales, políticas— en variadas formas. Ahora bien, sin embargo, hay un proceso determinado en el que Lienhard descubre un deslizamiento literario un tanto más claro; el que va de los *kipu* y los códigos a las cartas. En un rápido vistazo, ya para la segunda mitad del siglo XVI había élites letradas de indios, cerca de las ciudades importantes, o representantes de comunidades que utilizaban la escritura alfabética con fines “diplomáticos”. Y es que pronto vieron el *poder* retórico —persuasivo— que subyacía a este particular instrumento de dominación, la escritura. Y aunque no se puede hablar de un género consolidado, aunque en un grado amplio da cuenta de la consolidación de una aristocracia indígena, de formas de comunicación comunal y de un dinámico reconocimiento de las distintas figuras de poder y gobierno —con autoridad para resolver problemas específicos— (Lienhard, 1992: 57), constituyen un paso adelantado en la conformación de una escritura indígena y una mestiza.

Así, el verdadero comienzo de una escritura indo-hispánica estaría en las cartas de Titu Cusi y de Guaman Poma, en Perú, y en el “Compendio histórico del reino de Texcoco” de Itlilxóchitl, en México. En esta clase de textos no sólo estarían bien mostrados los problemas interétnicos y culturales de las sociedades coloniales, sino nuevas configuraciones “subjetivas”. Y como bien muestra Lienhard, a partir de textos como éstos una escritura liberada de lo utilitario vuelve a impregnarse de formas de discursos autónomos sobre el mundo y la realidad (Lienhard, 1992: 60). Y este sería el

desarticular las posiciones fijadas por la historia, mostrando que muchas veces la certeza en el devenir y sus conflictos está en textos alejados de la literatura, a pesar del prestigio histórico con el que siempre se le ha revestido; así como que el que muchas visiones del mundo, concepciones del hombre y de la vida, nociones legales y filosóficas no occidentales, estarían fijadas en textualidades alternativas y de carácter cotidiano. Como se verá, en la reconstrucción que llevan a cabo Rowe y Schelling (1991) en cuanto a los avatares de la cultura popular, también se deja entrever esta posibilidad.

más claro antecedente de formas de narración como la de Arguedas, Rulfo o Roa Bastos, pasando por cosmovisiones del tipo de los poemas quechuas de Wallparrimachi, y de otras abiertas intenciones de identificación de un yo deslizado hacia lo individual que querría identificarse con raíces, orígenes y construir otras trayectorias de experiencia vital e intelectual. Y en resumen, lo que concilia a prácticas discursivas, dentro de una continuidad histórica que se sale de los grandes relatos de las historias nacionales, sería una voluntad manifiesta de los autores por vincular la escritura o cultura gráfica occidental con los universos discursivos indígenas o mestizos, predominantemente orales (Lienhard, 1994: 60). Y como ha de comprenderse, estas prácticas no se ejercieron, a lo largo de toda la experiencia poscolonial —que abarca toda la experiencia colonial, como bien se sabe, según debates latinoamericanos (W. Mignolo, I. Rodríguez, S. Castro-Gómez)—, liberadas de coyunturas, momentos álgidos y des/reterritorializaciones profundas y violentas —de hecho, es cuando se activan y dinamizan—. En los capítulos dedicados a Perú y México se repasarán algunos de estos pliegues de conflicto, por ello aquí, acaso, lo que queda del trabajo de Lienhard es comentar algunos aspectos de su lectura e interpretación de los indigenismos intelectuales y su relación con algunos movimientos étnico-sociales.

Una vez más la violencia en la representación: nuevo orden y confusión subjetiva

Es curioso cómo cuando el punto de vista en la historia se desplaza hacia las relaciones entre los sectores dominantes criollos —o mestizos europeizantes— y los grupos y comunidades socioculturales con cercanía al complejo cultural prehispánico-indígena, se revela que gran parte de la historia en sí de las naciones de América Latina en realidad está constituida a partir de estas relaciones. Es decir, bajo esta posibilidad, este desplazamiento conllevaría no sólo el descubrimiento de una historia alterna —o subalterna—, sino el revelamiento de la *verdadera* historia, en sentido llano, con todo el peligro que este término conlleva. Desde este descubrimiento, acaso se vería que muchos de los eventos más típicos de la historia —batallas, revoluciones, triunfos—, siempre guardarían un lazo con la tensión subjetiva entre las élites y los indígenas, indios, campesino —y ya en el siglo XX plenamente industrializado, los “pobres” en las

ciudades—. De ahí que las prácticas literarias adheridas a este tipo de relaciones en realidad no siempre resulten ser secundarias o de un interés accesorio, exótico o con afanes de distinción, como si se trataran de curiosas desviaciones de una literatura nacional-criolla; o mestiza, nuevamente, en algunos emergentes casos, ya en ese siglo en el que las castas —todavía más o menos controladas hasta el XIX— comenzaron a confundirse y problematizar la situación de los sujetos.

Por ello, Lienhard se concentra en, por una parte, un cierto punto inestable en el tiempo histórico en el que un todavía cómodo y reconocible sector hegemónico europeizado se mantendría como realidad y como imagen proyectada en los productos culturales contemporáneos. Pero ya hacia la segunda mitad del siglo XIX esta imagen hegemónica comenzaría a resultar poco factible (Lienhard, 1992: 86). Se lleva a cabo un crecimiento “espectacular” del sector mestizo, mientras que la población indígena se va estabilizando. Y todas las sociedades “indoamericanas” ostentan ya una estratificación socio-cultural cada vez más compleja. En México, por ejemplo, entre 1810 y 1885, los mestizos se habrían cuatriplicado, mientras que los indígenas se habrían mantenido en un número más o menos estable, lo cual genera sospechas relacionadas con el llamado mestizaje. Pero, parece que estas generalizaciones de Lienhard han de ser matizadas desde el trabajo de Florescano. El mexicano da cuenta de una fluctuante población indígena —supeditada a cuestiones políticas y biológicas— y también esboza una construcción de lo que aquí mismo se desarrollará más adelante y que puede nombrarse como un “falso mestizaje”—. Esta es una cuestión que guarda una estrecha relación con lo que se ha dado en llamar la “ladinización de los indios”: “[L]os indios, sea como individuos, sea colectivamente, tienden a cubrir más o menos rápidamente las etapas de un **continuum** que lleva de la situación del indio tradicional a la de un ladino (no indio, mestizo) urbano” (Lienhard, 1992: 86-87). Lienhard cuestiona algunos aspectos de esta teoría, para él, se confunden con determinados procesos de integración de los indios en los sistemas sociales. En todo caso, lo que destaca, en el presente trabajo, desde la noción de “falso mestizaje”, es que en este proceso intervienen no sólo el Estado, sus instituciones, las disciplinas científicas... sino las literaturas cultas y nacionales, como se verá. Cuestión

que distingue la historia de México frente a la de otras zonas de alta presencia indígena —los países andinos, Paraguay—. Ahora bien, es importante retomar una observación que Lienhard lleva a cabo:

[L]os criterios implementados para demostrar la supuesta tendencia irresistible a la aculturación unilateral son fundamentalmente «culturales»: idioma, criterios socio-culturales discutibles pero generalmente admitidos (uso de un idioma autóctono, actividad agrícola comunitaria o parcelaria, preservación de ciertas tradiciones de origen prehispánico), se refieren a un sector social concreto, las de «mestizo» o «ladino» resultan socialmente opacas (Lienhard, 1992: 87).

Y es que, ciertamente, la idea de una “ladinización de los indios” llega a confundir procesos muy diversos, como serían la integración regional o la nacional de las comunidades indígenas, una nueva estratificación social, la posibilidad de su ingreso en la división internacional del trabajo y en un complejo de clase y oficio —comerciantes, latifundistas—, la participación de nuevas generaciones en proyectos de educación, a la par que una “subproletarización”, dice Lienhard, de los indios tradicionales. Mientras que una parte de los mestizos escalaría niveles sociales; otros permanecerían en la subalternidad, aunque abandonando sus culturas ancestrales (Lienhard, 1992: 87). Sin embargo, el mismo Lienhard está dando en el clavo. Un “falso mestizaje” estaría dado no sólo en una aculturación —o penetración de cierta modernidad— que despojaría a los sujetos de su lengua, vestido y costumbres, sino en un criterio capitalista —mucho más poderoso e incidente— de falsa ciudadanización de los sujetos. La llamada división internacional del trabajo, supeditada a los modos de organización geopolítica y geoeconómica del nuevo orden mundial hacia finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX, una vez terminado el imperialismo-colonialismo e iniciado el imperialismo-(neo)liberal, habría exigido de las naciones latinoamericanas una superproducción laboral para el procesamiento de materias primas “únicas” —la diversidad les habría sido negada para que pudieran desarrollar una industria variada y autosuficiente—. Esta exigencia habría conllevado la necesidad de integrar en el sistema de clase-oficio a enormes porciones de población indígena, aunque no bajo los preceptos, curiosamente, de ese ideal de trabajador desprendido de los movimientos obreros modernos, no. Este nuevo trabajador “desindianizado” —aunque se le siga llamando coloquialmente “indio”, de hecho—, es configurado bajo un nuevo sistema de explotación que Aníbal Quijano resume muy bien:

[A]rticula en una única estructura conjunta todas las formas históricas de control del trabajo o explotación (esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil simple, reciprocidad, capital), para la producción de mercaderías para el mercado mundial, en torno de la hegemonía del capital, lo que otorga al conjunto del nuevo sistema de explotación su carácter capitalista (Quijano, 2006).

Y a esto hay que sumar, sin duda, una dimensión que a Lienhard se le escapa por completo: dentro de la emergencia fundacional —de origen logocéntrico latinoamericano— de la noción de raza, los indios continuaron siendo considerados como una raza inferior, aún más dentro de la emergencia del capitalismo más salvaje y a pesar de las diferentes narrativas de unidad que se apoderaron del pasado glorioso indígena. En este sentido, se puede insistir desde Quijano que

[...] la idea de raza había sido impuesta no solamente como parte de la materialidad de las relaciones sociales —como era el caso de la esclavitud o de la servidumbre, lo que, en consecuencia, puede cambiar— sino como parte de la materialidad de la propia gente, como era, precisamente, el caso con los indios, con los negros, con los blancos. Y en este nivel, por lo tanto, no había cambios posibles (Quijano, 2006).

Y ya en el primer capítulo de este trabajo se ha hablado de cómo uno de los macroprocesos de desterritorialización más incidente en la historia de México —el de la *ladinización como falso mestizaje*— representa uno de esos procesos sepultados en la historia —y para su estudio— en pos del mantenimiento de categorías como “mestizaje”: piedra angular de la sociedad mexicana y sus funcionales modos de distinción y elitismo. Pero volviendo a Lienhard, lo que es curioso es que no pusiera un tanto más de atención en un desplazamiento que, principalmente, se notó en la sustitución de una lengua por otra. En México, 60% de hablantes de lenguas amerindias hacia 1800; 13% en el censo de 1900; 7% para 1950, década en la que Rulfo escribe en un Jalisco en el que la desindianización o ladinización fue temprana, rápida y efectiva. Y parece casi seguro que Rulfo —o Revueltas— supieran que esos mexicanos campesinos y rurales no fueran en realidad *mexicanos*; es más, que no fueran *personas*, que fueran cuerpos y voces desposeídos.

Pero lo que Lienhard sí hace ver es que la noción de “subsociedad indígena”, central en su trabajo, pierde pertinencia en el siglo XX,⁵⁵ y sería sustituida por colectividades indígenas reconvertidas en pueblos campesinos. Ahora bien, para ejemplificar un tipo de subalternidad resultante de este nuevo orden capitalista, en el que otros sujetos habrían sido desplazados —u organizados— en un bajo escalafón económico y de producción, Lienhard hace referencia, entre otros, a campesinos “no indios” del noroeste de México —como los de la “guerra cristera”—. Él los llama “población rural mestiza”. Y como se ha visto en la primera parte del presente trabajo —y como se podrá apreciar en lo relacionado con Rulfo, Revueltas y México— aquí se parte de un proceso de debilitamiento de esa idea de una población rural mestiza que, en verdad, sería predominantemente indígena “desindigenizada” en momentos más tempranos; aunque hay que reconocer que muchos sujetos criollos fueron descendiendo en la estructura social de estados como Jalisco. Pero ni unos ni otros pueden homogeneizar la zona, a pesar de compartir una lengua y nombres y apellidos “cristianos”. En cuanto a este nuevo (des)orden subjetivo, cabe mencionar las subsociedades indígenas dentro de las grandes ciudades, sea por emigración (Lima) o por una combinación de desindianización sin desplazamiento y emigración (Ciudad de México).

Y de ahí, además, se puede partir a casos un tanto más específicos, en los que se puede hablar incluso de un tipo de “indigenismo” —literario/epistémico— que se pondría en marcha como respuesta y estímulo, en un doble proceso, a determinados umbrales históricos de enorme poder desterritorializador, como la Revolución Mexicana. Como podrá observarse, en novelas como *Los de Abajo* (1916) en las que determinadas decisiones de biopoder, sublimación de sujetos —una “literatura viril”, como se verá— y su representación habrían participado en la configuración de nuevas subsociedades marginales, aunque en este caso de ciudadanos y campesinos, aunque funcionalmente “mestizos”. Ahora bien, sin duda, la narrativa nacional del mestizaje — como herramienta selecta de control, dominio y gobernabilidad—, incluso habría

⁵⁵ En el primer capítulo ya se ha rearticulado el estatuto legal y posibilidad de estas subsociedades, desde la Colonia hasta el siglo XX.

comenzado a *descriollizar* a los criollos; y en este proceso la literatura vuelve a ser vehículo y resultado de una modelización de la realidad nacional. Pero lo importante es, además, observar en qué situación quedaría ese pasado prehispánico más o menos consciente tanto para unos como para otros. También habrá que marcar las diferencias con Perú, ya que, como bien distingue Lienhard, ahí la existencia de “otra sociedad” (Lienhard, 1992: 88), bien diferenciada, se habría seguido subrayando hasta ahora. Y ahí es donde entraría el populismo democrático, con sus múltiples caras ideológicas, y su destacado poder para hacer coincidir sociedades y temporalidades divergentes, bajo narrativas de progreso y desarrollo capaces de penetrar a todas las formas de la diferencia y sus posiciones.

Pero este deslizamiento geopolítico, como un nuevo orden subjetivo, replantea cuestiones de *status*, derechos y reactiva las posiciones en el complejo de la representación/re-presentación en todos los niveles. Y así, no sólo autores astutos, sensibles y empapados de cierta vivencialidad (Arguedas, Rulfo, Revueltas, del Paso) se habrían apresurado a dar cuenta de este nuevo orden subjetivo —ese trecho que deslinda las realidades de los seres de “Luvina”, más allá de todo sistema de clase o forma *humana* moderna, o de las de los sujetos pueblerinos de otros relatos o la novela de Rulfo—, sino que

[u]na parte de los intelectuales, convencidos de que no se podrá marginar indefinidamente a las mayorías populares, o de que éstas, incluso, decidirán, quiérase o no, el futuro del país o de la región, optan por una alianza estratégica con ellos: el grupo de intelectuales indigenistas y socialistas que se reunieron en torno a Mariátegui, en el Perú de los años 20, por ejemplo (Lienhard, 1992: 88).

En resumen, el ascenso de una cierta conciencia revolucionario-proletaria universal y una examen de autoconsciencia —y realismo—, en cuanto a un *verdadero* estado de los Estados nacionales, conllevarían una transformación en una dimensión de la literatura que no suele tomarse en cuenta, el de una cierta *consciencia* de la representación, que no sería solamente ideológica —aunque en más de una ocasión la ideología eclipse toda otra posibilidad— y que también representaría un modo de *modernización* de las estructuras literarias. Sería un tipo de superación del indigenismo y de los regionalismos; alguna clase de *humanización* de las tipologías y las subjetividades —con todo lo problemático que este término resulta—. A esta cuestión

hay que agregar el acceso de problemáticas obreras, sociales, barriales frente a un detrimento de las temáticas raciales. Y la pregunta constante es por quienes quedan fuera del nuevo orden de representación y —como se intentará hacer ver— qué tipo de literaturas alternativas surgen del espacio de esta confusión de sujetos. En este sentido, *José Trigo* (1966) de Fernando del Paso marca una enorme diferencia y actúa como un hito. Y será en el estudio de Churata y Arguedas donde se observará la confluencia de determinadas líneas de fuerza —más cerca de la cuestión indígena— y en la de Revueltas y Rulfo, principalmente, donde podrá leerse desde un último, pero destacado caso, que también se puede tomar de Lienhard. Se trataría de sujetos de “«subsociedades» mestizas rurales”, también marginales, pero mejor comunicadas —por la lengua— con la cultura central y hegemónica, que accederían a la posición de enunciación como “escritores”. Estos, sea desde sus comunidades o emigrando a las capitales, se “adueñan”, dice Lienhard, de los géneros centrales de la literatura universal —y de sus corrientes—, confundiendo entonces los lindes de la hegemonía, además; pero también replanteando el estatismo y el proceso de re/desinstrumentalización de las subjetividades con mayor carga histórica, simbólica e identitaria. Y ya se sabe quiénes son los mejores ejemplos en México y en el Perú.

La otra continuidad de las culturas populares

Hasta este punto se han venido reconstruyendo, desarticulando y subvirtiendo enunciaciones y procesos de gran diversidad, alcance y nivel de acción —con incidencia en lo histórico, lo social, lo literario o lo subjetivo—, y con especial atención a la centralidad que habría ido permaneciendo continua, aunque con transformaciones, desde los gobiernos coloniales hasta las esferas de poder “democrático” y sus hegemonías, pasando por las diferentes caras de las élites criollas. En este sentido, el límite de representación identificado —el indígena y sus variantes marginales—, así como ese fantasma de la historiografía —siempre presente pero nunca materializado en su radical otredad—, y los sistemas alternativos —o construcciones y modos de leer la historia afines—, incluso se habrían venido mostrando en relación —u oposición— a esa estructura centrada, dominante y con el

poder de la orquestación de las subjetividades y sus experiencias. Pero, sin embargo, hay quizá una noción —o suma de nociones— que podría atravesar todo este continuo de enunciaciones y contra-enunciaciones, a lo largo de toda la cronología latinoamericana, y que sería capaz de mostrar otra continuidad cultural —hecha de umbrales, cortes, rupturas, como toda *continuidad*—, pero que sería capaz de ir desvelando expresiones, ideologías, mitologías y esencias ligadas a las formas de ser y habitar el mundo de las clases marginales, las subjetividades subalternas y los modos de conciencia con mayor cercanía epistemológica a las culturas arcaicas americanas. Se trata de la “cultura popular”. Como bien expresan Rowe y Schelling, éste es un término fácil de identificar pero de difícil definición (Rowe y Schelling, 1993: 14). Puede distinguirse en una serie de productos, momentos, géneros y expresiones escritas, orales, musicales, artísticas, publicitarias, identitarias, urbanísticas y un largo etcétera, sin embargo, y en esto hay un fuerte consenso, hay una, o más bien varias formas de cultura popular latinoamericana, que distinguen pequeños o grandes territorios y que habrían venido atravesando la materialidad estructural, verbal e ideológica de prácticas culturales, artísticas y literarias a lo largo de toda la experiencia poscolonial.

Ahora bien, Rowe y Schelling, quienes se han aventurado a llevar a cabo una cartografía inicial en este terreno, hacen ver los problemáticos principios que afectan a una noción que nace en oposición a una clase dominante o gobernante, por estar históricamente —y convenientemente— ligada a las culturas subalternas; oposición que, sin embargo, no parece ser suficiente (Rowe y Schelling, 1993: 14), y que aquí se dirige hacia la idea de que retomar algunas experiencias latinoamericanas desde esta particular historia es también un modo de descentramiento de las clasificaciones, cánones y narrativas de los sistemas literarios-culturales únicos, criollos, europeizantes o nacional-hegemónicos. Estos autores, entonces, proponen tres tendencias interpretativas que aquí se reproducen en un rápido esbozo. La primera tendría su origen en algún punto del Romanticismo en el que una idea de cultura rural se habría visto amenazada por la industrialización y el avance de la cultura moderna —procesos que, nos hacen ver los autores, en América Latina han coincidido—. En este fenómeno: “Se supone que la pureza de una cultura campesina es degradada u olvidada bajo la

presión ejercida por los medios de comunicación masiva capitalista” (Rowe y Schelling, 1993: 14). Una segunda interpretación, propia ya del siglo XX y las consecuencias de esa misma industrialización, explicaría cómo los países periféricos o tercermundistas — según dos modos de clasificarlos— verían en las culturas de los países ricos e influyentes la meta a seguir, el objetivo final de un desarrollo cultural, de ahí, entonces, que una cultura de masas resultante —e incapaz, acaso, de seguir este paso (o de hacerlo deficientemente), se puede agregar— se llame popular. La tercera, latente ya en Marx, asignaría a este tipo de cultura una misión emancipatoria y utópica, en la que las prácticas de las clases oprimidas tendrán los elementos necesarios para imaginar una “sociedad futura alternativa” (Rowe y Schelling, 1993: 14). Estas tres definiciones se suelen superponer y confundir, pero mostrando evidentes fallos, como el hecho de implicar un sentimiento de nostalgia por un pasado inamovible, estático y puro, así como la negación de que la modernidad y la tradición conviven desde un tiempo que no puede ser ya rastreado, en el primero de los casos, reproduciendo, sin duda, una concepción genética de la historia, en la que siempre habría un origen —y sus desviaciones, irrupciones y transformaciones—. La segunda, nos dicen, padece de una falta de confianza en la inventiva de las clases populares, así como en las capacidades de las culturas no occidentales para producir su propia cultura en la modernidad. La tercera promueve la creación de un cierto observador ideal, desde cuya mirada se puede juzgar la promoción —o no— de un futuro ideal, positivo y emergente, pero, “[t]ambién tiende a escamotear la cuestión de cómo unas tácticas populares podrían traducirse en una estrategia para tomar el poder y cómo éste podría mantenerse sin autoritarismo” (Rowe y Schelling, 1993: 15). En general, parece, además, que ninguna de estas tres opciones se descentra de ese eje dominante y del punto de vista de la cultura más cercana a lo occidental, como tampoco toman en cuenta que lo que muchas veces se ha llamado cultura popular corresponde a negociaciones, síntesis, transformaciones y experiencias que pueden gestarse al margen de las líneas de modelización universales. Otra cosa es la apropiación que el sistema dominante llevaría a cabo sobre ellas —muchas veces de forma tan inmediata como para dar cuenta de ello—. Y lo que se rescata del enfoque introductorio de Rowe y Schelling es que el acento ha de ponerse en lo que ocurre en

realidad en el conflicto de significados y prácticas que se observan entre los grupos sociales, así como en la certeza de que

[I]a modernidad latinoamericana no es una réplica de la cultura de masas estadounidense o europea, sino que posee un carácter distintivo que varía de un país a otro. [Y] un importante factor de diferencia —probablemente el principal— es la fuerza de la cultura popular. Es una modernidad que no necesariamente conlleva la eliminación de tradiciones y recuerdos premodernos, sino que surge de ellos, transformándoles en el proceso (Rowe y Schelling, 1993: 14).

En todo caso, aquí se le quiere dar prioridad a momentos en los que formas e incidencias de la cultura popular —más o menos cercanas a algún tipo de manifestación arcaica, mítica, indígena, india (o prehispánica, incluso)— representen atisbos o modos de descentramiento de enunciaciones literarias y discursivas con carácter transcultural, heterogéneo, alternativo, e incluso marginal y contracultural. Porque lo que interesa descubrir es cómo podría regenerarse una continuidad desde lo popular que cuestionaría la fuerza y presencia de un único sistema de representación, por una parte, y cómo su uso habría participado en diferentes momentos de descentramiento, irrupción y debilitamiento de *una* literatura latinoamericana o *unas* literaturas nacionales. También, además, cómo habría generado una *otra* literatura, capaz de conectar mucho más rápido —y de forma más efectiva— con todas aquellas realidades situadas más allá del límite de representación que hasta aquí se ha venido reconstruyendo. Y en este punto podrían entrar desde irrupciones claras de una cultura de masas “popular”, siendo el argentino Manuel Puig un caso destacado, hasta fabulaciones y sublimaciones del *lumpenproletariado* mexicano, en la estela de *Los hijos de Sánchez* (1961) del antropólogo Oscar Lewis —sobre la que se volverá—, y ejercicios como la multidualógica y modernizante primera novela de Fernando del Paso, *José Trigo*, en la que sobresale la dialéctica conflictiva entre la tecnología (y sus máquinas) y los sujetos situados por debajo del proletariado, con la práctica casi fantasmal de una cultura popular, que es en realidad la suma de una conciencia rural sublimada, de una lírica popular modelizante y de la recreación dramática de mitos prehispánicos fundacionales.

Estos casos darían cuenta de la incidencia de modos de cultura popular en formas de identidad alternas —o subalternas— que cuestionarían el poder

homogeneizante de los distintos proyectos de control, definición y orquestación de la diferencia y sus sujetos más problemáticos: los indígenas, los *desclasados*, los descentrados y las mujeres, incluso. En la novela de del Paso se muestra con viveza la doble condición de subalternidad (Spivak) —o triple, incluso— de mujeres según su posición en la estructura marginal, su capacidad para engendrar hijos o conseguir hombres y su cercanía o lejanía con los rasgos de la indianidad. Estos particulares rastreos, en relación específica con la historiografía en general —y la literaria en particular—, ayudarían a mostrar en qué momentos la élite poseedora de los sistemas de clasificación y ordenamiento habría tenido que llevar a cabo excepciones —la publicación de la obra de Lewis causó un replanteo de aquello que podía o no publicarse en un México que quería auto-representarse como *en vías de desarrollo*—; o cómo habrían visto en determinada apropiación un principio de renovación del poder epistémico y subjetivo, ahí donde la literatura crea imagotipos del indio noble, del pobre bueno, del obrero con ideales, por ejemplo, y cuyas formas de expresión cultural “populares”, resultan curiosas, divertidas, sinceras, entrañables, únicas, pero reproducibles por las posiciones más altas, para crear identidades patrias. Sobre algunos de estos aspectos se volverá en la cuestión mexicana, sobre todo. Ahora bien, quizá lo importante recalcar aquí es que dentro de ejercicios determinados de literatura alternativa o heterogénea, la presencia de estas ambiguas —aunque poderosas formas— también ha de dar cuenta de una realidad no occidental, que, sin embargo, difícilmente será pura, cerrada y estática, aún en su apariencia más arcaica.

El texto de Rowe y Schelling lleva a cabo un dinámico recorrido por la historia de las culturas populares —ya en la introducción se puntualizaron algunos de sus aportes durante el Descubrimiento, la Conquista y el período colonial— para luego centrarse en una serie de momentos-procesos destacados —divididos en contextos rurales y urbanos—. De éstos, algunos se esbozarán, como umbrales de ruptura/continuidad en los devenires mexicano y peruano, con especial interés en aquellos que se relacionan directamente con conflictos con o desde la indianidad-indigenidad, hegemonías religiosas, migraciones a las ciudades, la conformación de una cultura popular contemporánea —y crítica o autoconsciente—; y se pondrá

especial atención a los entrecruzamientos entre la cultura popular —india, obrera, barrial, marginal, lírica, mágico-mítica, lumpen...— y la llamada “alta cultura”, con la literatura a la cabeza.

Por ello, en este punto, queda recuperar la posición de Rowe y Schelling ante aquellos fenómenos —históricos y discursivos— que pueden identificarse y problematizarse para una mejor comprensión de la experiencia moderna de América Latina. Por una parte, rechazan abiertamente las posiciones “maniqueas” y “apocalípticas” en cuanto a la cultura de masas como forma destructora de lo “puro” o de lo “auténtico”; tampoco aceptan la versión —aparentemente crítica— que se empeñaría en ver a los medios masivos de comunicación como modos de manipulación de agentes pasivos, sin embargo, y este es el desliz que intensifica su propuesta, se manifiesta una consciencia explícita en cuanto a la enorme destrucción que ha precedido y acompañado a las culturas actuales:

[l]a presión para olvidar, la fuerza de la amnesia social, puede ser extremadamente poderosa. El problema que aquí se plantea es de violencia tanto genocida como simbólica; se trata de la erradicación de agrupaciones sociales y de la «forma suave y disimulada que toma la violencia cuando es imposible la violencia abierta» (cfr. Rowe y Schelling, 1993: 15),

esto último en palabras de Pierre Bourdieu. Y este doble mirar se articula desde la conciliación —pero también subversión— de dos marcos disciplinarios: la idea del “folclor” y la noción, ya utilizada, de “cultura de masa”. Del primero se remarca su incidencia como una forma de identidad, abiertamente utilizada por el Estado y sus hegemonías. Por ello es un término con una fuerte carga política y que, en su sentido más complejo, inaugura otro momento de América Latina hacia inicios del siglo XX (Rowe y Schelling, 1992: 16-17). Y este aspecto bien podrá retomarse en diferentes modos de utilidad de las literaturas, tanto centrales como alternativas, ya que había que superar la idea de que el folclor es donde se sumaría la memoria colectiva, según José Jorge de Carvalho (cfr. Rowe y Schelling, 1992: 17), por ejemplo, hasta llegar a usos de éste con un carácter un tanto deconstructivo de su propia historia como

concepto de sublimación y reificación.⁵⁶ Del mismo modo, la incidencia de la expresión “cultura de masas”, asociada a la irrupción y expansión del radio, el cine, las historietas, las fotonovelas y, finalmente, la televisión—, se ha leído desde la clausura total de toda posibilidad de cultura genuina, local y popular, según la célebre construcción de Adorno y Horkheimer, bajo la cual “[...] la subordinación de la cultura de mercado capitalista convierte a las formas culturales en productos normalizados que limitan la capacidad del consumidor para pensar críticamente o adquirir experiencias que trasciendan el *statu quo*” (cfr. Rowe y Schelling). Estos autores hacen bien en recontextualizar dicha construcción de los de la Escuela de Frankfurt; éstos habrían tenido que escapar de una Alemania nazi con total control de los medios de comunicación y sus poderes homogeneizantes y enajenantes. Y además de este matiz histórico, Rowe y Schelling verían un problema en la manera en la que construyen una imagen de “auténtica obra de arte” como medida para diagnosticar los daños de los medios de comunicación. Y este es el paradigma que, en muchos casos, y con variantes, se habría trasplantado a una América Latina en la que, sin embargo, la conciencia burguesa no habría penetrado a la totalidad de su población —como se ha insistido tantas veces— y en las que el arte, entonces, desempeñaría funciones un tanto más diversas y no sólo supeditadas al orden simbólico-representativo de un sujeto moderno unitario y en crisis. Se rescata, entonces, de la labor de estos autores, un interés por desmontar el relato de la connotación negativa de la cultura de masas. En todo caso, se prefiere despolarizar y revestir estos encuentros desde cuestiones de representación, subjetividad, pero atravesadas por el poder.

(Dis)continuidad del mito prehispánico: temporalidad, subjetividad e ideología

Si los llamados sistemas alternativos se han erigido a partir de narraciones descentradas y que cuestionan la centralidad de la estructura occidental —narrativa, ficcional, fabulativa, pero también histórica y epistémica—, en dichas narraciones lo que se ha buscado, bien se sabe, es la presencia, imbricación o coexistencia de modos,

⁵⁶ Véase la introducción del texto de Rowe y Schelling para completar este proceso de la noción de folclor; así como de la construcción teórico-descriptiva de la categoría “cultura de masas”.

expresiones, imaginarios e ideogramas arcaicos, premodernos, tradicionales u occidentales —según las distintas definiciones—. Y como puede verse, quizá lo que subyace a este breve apunte es una cierta contradicción; el querer abarcar toda una serie de niveles de la experiencia ficcional-discursiva-fenomenológica, así como una diversidad de categorías, pero en una cierta unicidad factible —algo así como *el universo no-occidental americano*—. Pues así como la cultura popular se presenta como una ambigüedad múltiple, pero que, sin embargo, es posible centrar en diversos puntos del devenir para comprender ciertos fenómenos culturales —y literarios— el mito se presenta como una instancia fundamental que, en un grado inevitable, que, se intentará mostrar, finalmente todo lo atraviesa y penetra. En ambos casos, se trata de acometer esa otra lectura —no del todo occidental— de fenómenos híbridos, transculturados, heterogéneos, alternativos, pero, ante todo, un tanto más propios y certeros en cuanto a una realidad que muchas veces poco o nada coincidía con la idea del mundo —y su modelización— de la gran mayoría.

En este sentido, es bien conocida la fructífera relación entre la integración/estudio del mito antiguo en diversas literaturas —sobre su papel en los textos, en la crítica, en la interpretación, en la representación—. Y esto desde diversos enfoques de la literatura comparada (tematología, mitocrítica), desde un sentido histórico, desde la narratología, la semiótica, el estructuralismo antropológico, etc., mostrando cómo el mito es algo más que narración; que es también orden perceptivo, cosmológico, simbólico en el que intervienen, sobre todo, cuestiones de carácter ideológico (Chocano, Rowe y Usandizaga, 2011: 9). Y ya en la cuestión de la literatura latinoamericana, el punto de partida inicial, bien puede ser, hoy por hoy, la abierta aceptación de que un orden mítico es lo que subyace, con fuerza, en los textos de mayor incidencia en la conformación de una identidad múltiple, dinámica y heterogénea. Y dicho orden mítico es, ante todo, prehispánico. Esto, claro está, tira por tierra los *usos* que se le han venido dando al mito prehispánico en una crítica todavía ejercida desde el prestigio de las corrientes occidentales —y las necesidades existenciales, vitales y experienciales de *sus* sujetos—. Porque el mito ha servido para referirse a la insistencia histórica de los universos “nativos” y a su continuada

presencia no sólo como “premodernos”, sino como contemporáneos, y, “[s]iempre esta presencia, ya sea en las prácticas culturales o en las formaciones sociales, ha construido un sitio de interpretaciones contrarias” (Chocano, Rowe y Usandizaga, 2011: 9). Y habría que ver cómo aprovechar dicha contrariedad para reescribir ciertas interpretaciones, releer determinadas obras y deshacer cierta crítica —o complementar otra tanta, por supuesto—.

El hecho de que el mito (prehispánico) sea un modo *a priori* latinoamericano de enunciación, comprensión y modelización del mundo queda bien argumentado bajo el certeza de que desde muy tempranamente, en los tiempos coloniales, el término mito adquiere un halo de distinción desde las interpretaciones nativo-mestizas de la realidad indígena, sería un tipo de hermenéutica crítica para asir las prácticas socioculturales, narrativas e imágenes indígenas (Chocano, Rowe y Usandizaga, 2011: 9). Pero acaso —más allá de su papel en los conflictos inaugurales entre oralidad y escritura, o entre realidad y ficción, por ejemplo— es su función en la irrupción de la vanguardia y las fuerzas de la modernización universales donde adquiere una participación determinante: “[...] en el marxismo de Mariátegui, en el surrealismo, porque ahí se articulan la crítica de la modernidad y la revaloración de los legados indígenas” (Chocano, Rowe y Usandizaga, 2011: 9). A partir de ese celebrado momento (Rama, Cornejo Polar, Rowe) es desde donde surge una crítica capaz de desestabilizar camisas de fuerza constituidas por la crítica europea, como el poder alienante o fatalista del mito —como un trasplante más de la experiencia occidental a la americana—, porque el discurso mítico no es un “falsa conciencia”, sino que puede ser la forma de la razón histórica en sí, como ha expresado Aníbal Quijano (1988).

Ahora bien, los estudios más o menos recientes —ampliamente conectados con los aquí llamados sistemas alternativos— sobre la presencia, utilización, apropiación, creación o comentarios acerca del mito en determinadas obras literarias (Brotherston, Ordiz, Rowe, Usandizaga, entre otros), parecen haber conformado ya una serie de nociones comunes, como que la distancia (cercanía/lejanía) de las fuentes indígenas, así como el tipo de “imbricación” con las formas textuales no indígenas, no siempre da

cuenta del papel textual —pero también semiótico-discursivo— de los mitos, o que no es suficiente —o necesario— defender “como válida sólo una supuesta «autenticidad» del mito, sino de estudiar en cada caso las mediaciones y a la vez el grado de adecuación entre el proyecto literario del autor y el uso del mito” (Chocano, Rowe y Usandizaga, 2011: 9), de ahí que no pueda ya estudiarse como “supervivencia estática”, sino como “[...] gama de recreaciones que se producen en diferentes grados y formas de relación con la cultura occidental”, pero, se insiste, rearticulando su punto de vista ideológico (Chocano, Rowe y Usandizaga, 2011: 11), aunque tanto como *deformación* de la realidad y como producción social sujeta a la dominación, según Marx, y como esa representación de una relación imaginaria con las condiciones reales de existencia, según Althusser, que, sin embargo, puede hacerse crítica, sabotadora, reconstructiva.

Porque acaso hay que aceptar que, como dice Helena Usandizaga, su vigencia se actualiza al igual que como lo hacen los grandes mitos en Occidente, ya que pueden aparecer como objeto de ironía o de manera implícita, como una visión del mundo y de los conflictos humanos, pero siempre como iluminación de la “actitud con que el hombre se enfrenta al conocimiento, al arte, a la vida y a la muerte, al amor y al odio, a la relación en la sociedad con los otros hombres y a su situación en ella” (Usandizaga, 2006: 7). Y esto bien reajusta cierta colonialidad del saber mitológico, pero también desarticula ideologías puestas en marcha bajo el amparo de la genética y organicidad de la historia occidental, según las cuales, nos recuerda esta autora, el mito habría muerto en la posmodernidad, ya que su dimensión cíclica, su repetición, su *eterno retorno* cancelarían tanto la libertad como el progreso. De igual modo, cuando lo que subyace es algún modo de utopía, ahí contravendría al nihilismo posmoderno, con sus falacias o ilusiones de cambio, así también se habría pretendido su abandono junto con el rechazo a lo totalizante y a los grandes relatos (Usandizaga, 2006: 8). Pero esto es lo que puede verse desde la trama de continuidad que habría ido deslizando las narrativas de progreso hacia la desterritorialización neoliberal. Y ahí aparecen Octavio Paz *solucionando* divergencias para corregir la dirección del avance moderno, o Mario Vargas Llosa introduciendo una contradictoria figura de cancelación en la centralidad

peruana —la supuesta *utopía arcaica* de Arguedas—. Y es que lo mítico es valor de resistencia, de construcción de identidades, es estética y poética y un principio para expresar —y aprehender, asir— los enfrentamientos y alianzas simbólicas (Usandizaga, 2006: 8), que son los que dan forma a la realidad y sus experiencias. Así, el mito es un tanto más que una variante cultural de colorido o expresión propia. Es, quizá, un principio de ordenamiento total, alterno, aunque sensible y abierto a sistemas con los que se mide e interactúa, lo cual es muy difícil de decir en relación a la subjetividad moderna y su retórica —la cual, finalmente, es también una forma de mitología—.

Usandizaga lleva a cabo un recorrido por las posibilidades y formas del mito en la literatura de América Latina. Aquí se reproduce para tomarlo como base en las lecturas que se hará de obras y enunciaciones de autores peruanos y mexicanos. Entonces, volviendo a ese umbral del encuentro de la vanguardia con las crisis de representación y su irrupción el orden y ordenamiento realista, en América Latina y sus fábulas textuales, donde una cierta apertura de lo imaginario —y el reconocimiento de la coexistencia de varios sistemas; acaso iniciado por el *Nuestra América* de Martí y los ensayos de Mariátegui, expresa Usandizaga—, trabajos pioneros como el de Rama —y como se ha visto— ya habrían identificado una síntesis entre las formas narrativas universales, la oralidad y la irrupción de los mitos del imaginario profundo; fenómeno latinoamericano en sí pero que habría eclosionado de forma incompleta en aquella ya desgajada “transculturación”. Pero lo importante, desde aquí, entonces, es poner un tanto más el acento en lo mítico que en las corrientes occidentales de ficción-fabulación, porque ¿más allá del nivel de la estructura (o de la lengua, aunque no en todos los casos) hay otro(s) principios de ordenamiento?

Esto conecta con la hipótesis del “palimpsesto” de Gordon Brotherston (1992), que Usandizaga también recuerda. Para el inglés:

Distintas en origen, idioma y forma de escritura, las literaturas del Cuarto Mundo *piden* ser interpretadas como capítulos de un solo libro, el cual además de pautas de mitos intemporales contiene diagramas físicos de la historia y la cosmogonía. A su vez, este libro adquiere una unidad funcional como el palimpsesto de las literaturas angloamericana y latinoamericana. Cosmogonía, historia, poema o manifiesto —la anotación previa en páginas que, a menudo, se suponía estaban

en blanco— ha imbuido las obras americanas que, al tratar de los indios, aprovechan su propio testimonio (Brotherston, 1997: 423).

El punto de vista de este autor abre la lectura a una serie diversa de obras, que desde perspectivas un tanto más enfocadas a encontrar usos o presencias directas, quedarían fuera. Colabora, entonces, con mostrar funciones variadas y complejas que los mitos autóctonos desarrollarían en ese *libro-palimpsesto*, que estaría conformado desde un tiempo antiguo, hasta desplegarse en autores más recientes, tan variados en expresiones, géneros y modos como Abel Posse en Argentina, Eduardo Galeano en Uruguay, Ernesto Cardenal y Pablo Antonio Cuadra en Nicaragua —autores en los que centra con más profundidad hacia la última parte de su profundo recorrido—. Mas su labor también toca a Arguedas, Asturias, Mario de Andrade y Carpentier, y contraponiendo cuestiones con aspectos de Rubén Darío, Rómulo Gallegos, César Vallejo, Pablo Neruda, Virgilio Rodríguez Betata, Tatiana Lobo, Rosario Castellanos y Jorge Luis Borges (cfr. Usandizaga, 2006: 10).

Usandizaga insiste, entonces, en cómo una cierta crítica sólo ha sabido —o ha querido— concentrarse en aspectos reivindicativos de algunos mitos, acaso en la línea de Alberto Flores Galindo y su noción de *utopía andina* (1986), limitando esta posibilidad de lectura crítica y desequilibrando el alcance de los mitos prehispánicos frente a los llamados clásicos. De este modo:

[...] el mito puede aparecer como una pieza ornamental y lúdica en el contexto de la obra; pero sus funciones suelen ser más profundas, bien para crear un efecto expresivo relacionado con el tema, que puede ser contrastivo o de apoyo, o para conducir el espacio de la veridicción hacia lo maravilloso, o para ilustrar, a la manera de un episodio emblemático, alguna idea presentada en la ficción [...] también puede abrir puertas temáticas a veces estructuralmente tejidas con el relato, ya sean estas históricas, existenciales, cognoscitivas o creativas [...] puede usarse además con un valor irónico o paródico, socavando así un posible discurso o uso autoritario de las imágenes míticas (Usandizaga, 2006: 11).

En resumen, puede decirse que esta perspectiva mucho más abierta —y con mayor amplitud en el tiempo—, supera antiguos modos de contradicción entre indigenismo y literatura indígena —o entre modernidad y tradición—, por ejemplo, mostrando cómo la dimensión mítica es mucho más que una opción por hacer un tipo determinado de expresión literaria con fines identitarios, reivindicativos o de resistencia cultural —

aunque estos usos no sean en sí desdeñables—. Y es que el mito, sea como presencia estructural o semántica abierta, o como estructura profunda con un complejo principio de ordenamiento y modelización de la realidad, se presenta como una posibilidad de lectura, crítica e interpretación capaz de revelar tensiones entre escritura y oralidad, entre formas divergentes de escritura de la historia, entre afanes descolonizadores —o neocolonizadores, como se verá— y también, como se ha insistido, como un doble proceso de creación y reflejo con ese vastísimo universo ideológico que constituye la cultura popular. Y es que lo mítico revela modos de cultura viva, persistente y con poder modelizador, más allá de aquella condena estructuralista de Lévi-Strauss (1964-1971) que habría querido perfilar una América indígena clausurada en un “reino intemporal” (Brotherston, 1997: 22); que habría promovido una fractura insalvable entre un conocer antropológico y un hacer político e ideológico, capaz de reconducir la historia hacia espacios de expresión y realización al margen de los binarismos y su reducido campo de representación. Y es que, como bien intuyó Arguedas con la aceleración de la historia, la confusión de sujetos y la multiplicidad de sistemas, cada vez hay mundos de más arriba y mundos de más abajo, aunque no siempre puedan o quieran percibirse.

7. Perú, el *mirar afuera* y las irrupciones únicas

El único azote sobre el universo, ¿sabéis cuál?
¡Alegría! ¡Alegría!
Me han metido ya en los huesos la cicuta del
caos.

Para el drama ciclópeo hay escenario: el
allkamari, la flor, o el konkhachi. Mas el
protagonista uno: el hijo. El.

Gamaliel Churata, *El pez de oro*, 1957.

Y bien sabemos que los muros aislantes de las
naciones no son nunca completamente
aislantes.

José María Arguedas,
“No soy un aculturado”, 1968.

En el borde de dos mundos, oral y escrito,
novela y canción, moderno y antiguo, urbano
y campesino, español y quechua, el sujeto y
su actitud discursiva no tienen otra
posibilidad que entreverarse con todo un
pueblo quebrado y heteróclito.

Antonio Cornejo Polar,
Escribir en el aire, 1994.

Hasta este punto se ha construido un marco que antecede, sobre todo desde el indigenismo, a las literaturas irruptivas de dos autores que, precisamente, y entre otras cuestiones literarias, históricas y epistemológicas, se desmarcan del juego de representación y ordenamiento subjetivo peruano. Éstos son Gamaliel Churata y José María Arguedas. El primero es una importante tarea pendiente, “uno de los grandes retos no asumidos de la crítica peruana” (Cornejo Polar, 1989: 140 nota). En cuanto al segundo, es Cornejo Polar quien mejor ha sabido enmarcar —y desmarcar— su literatura de esa linealidad inestable, ambigua y problemática que representa el centro de las grandes categorías de la literatura.⁵⁷ Pero la narrativa de Arguedas, además, también ha sido el material selecto, el margen acaso —aunque transversal—, de los

⁵⁷ Esto ya se ha visto con precisión en el comentario crítico acerca de su incidente texto “Las literaturas latinoamericanas y sus literaturas regionales y nacionales como totalidades contradictorias”, de 1987.

llamados sistemas alternativos y de los estudios acerca de un universo de posibilidad otro en la experiencia indoamericana (Rama, Rowe, Ortega).

Ahora bien, así como en México es posible contraponer determinadas literaturas *conflictivas* a un sistema literario más o menos cohesionado, resultado de los procesos de construcción y consecución de una modernidad-hegemonía centralizada mucho más temprano en la historia, el caso del Perú es un tanto más problemático y dinámico. En gran parte, esto se debe a cuestiones geohistóricas y geopolíticas. En el país andino, desde antes de la llamada conquista y hacia bien entrado el siglo de la modernidad total latinoamericana, el XX, un paradigma polarizado entre costeños y serranos, ha venido marcando la totalidad de las expresiones culturales, literarias y artísticas. Éste es un aspecto que Cornejo Polar fue desvelando a lo largo de toda su trayectoria crítica, sobre todo cuando ésta tenía que ser enfrentada, constantemente, con esa categoría mayor, la “literatura peruana”. Y de este hecho se desprende también la cuestión de que aquello que aquí se ha venido planteando como un problema mayor de la historiografía —la construcción del otro fantasma—, así como ese límite constante e insalvable de representación, no puedan simplemente ser trasladados a la historia de las discursividades peruanas sin más, como si la experiencia latinoamericana de esta determinante región —tanto por su literatura occidental como por aquella “indígena”— no marcara, de hecho, un descentramiento mayúsculo de esas experiencias de construcción de nación —y de la escritura de la historia— que hasta aquí se han venido manejando con cierta totalidad, incluso deslocalizada de los grandes relatos de homogeneidad. De este modo, cuando González-Stephan decía que en la experiencia historiográfica de América Latina hubo cierta especificidad determinada por las condiciones en que se desarrollaron tanto la cultura dominante de origen hispano como las manifestaciones de una cultura subalterna y marginada, el “campo de tensiones” dominante (González-Stephan, 1997: 35) no puede ser el mismo que el del Cono Sur, evidentemente, pero tampoco que el de México, por más que estas geografías tiendan a equipararse desde su representatividad colonial, indígena y nacional. De forma similar, cuando Cornejo Polar revela aspectos fundamentales para comprender los procesos de modernización

latinoamericanos, como el hecho aquel de que la racionalidad burguesa moderna no hubiera impregnado a la totalidad del cuerpo social latinoamericano y por ello no pudo consensualizarse (Cornejo Polar, 1987: 126), hay que entender que se está refiriendo a ese lugar del que emana todo principio organizador de la historia y sus discursos, ése que en el caso del Perú estaría mucho más en Lima que en Cusco.

Por todo esto, el precedente quizá más lúcido con el que ha de iniciarse una aproximación a las literaturas de Churata o de Arguedas vuelve a ser el de Mariátegui y su superación de los lindes y polémicas del indigenismo vigente. Como se sabe, él ya había advertido acerca de la urgencia de conformar un sistema crítico que diera razón de las literaturas heterogéneas, desde el *descubrimiento* siguiente: “El dualismo quechua-español no resuelto aún hace de la literatura nacional un caso de excepción que no es posible estudiar con el método válido para las literaturas orgánicamente nacionales, nacidas y crecidas sin la intervención de la Conquista” (Mariátegui, 1963: 204). Y con esta afirmación, que el mismo Cornejo Polar toma como punto de partida para la construcción de su *sistema alternativo*, Mariátegui no sólo sitúa en el centro del problema literario y de la representación a un tipo de literatura que siempre se habría quedado fuera —y que nada tiene que ver con la literatura “sobre indios”—, sino que marca un deslinde, que a pesar de esbozar un camino desde el cual se puede acceder a esa otra continuidad temporal, cifrada en determinados textos, al mismo tiempo establece una condena que va a acompañar a buena parte de la crítica —central o alternativa— posterior. Es que si para Mariátegui existe una literatura que ha sido “conquistada” y otra que no, el tipo de literatura —peruana, por lo menos— que nada tuviera que ver con la sierra, o con presencias indígenas en la enunciación, sería una literatura occidental, pura y *colonizadora*, en cierto modo. Y aunque esto guarda algo de cierto —sobre todo en ese nivel en el que la historiografía se escribe desde obras que se toman como representativas de toda una nación—, en más de un modo limita la posibilidad —o incluso ignora— a literaturas a medio camino de un polo y otro. Hay que recordar que el mismo Mariátegui hablaba de una literatura indígena que tendría que venir y ésta, quizá, o no ha terminado de llegar o no se ha sido capaz de *escucharla*, pero, ¿no es la literatura de Churata o de Arguedas una literatura

también indígena, también nacional y también *conquistada* y *conquistadora*? De ahí que la ya mencionada —y más que celebrada— definición de Cornejo Polar siempre tenga que reactivarse: literaturas *situadas* en el conflictivo cruce de dos sociedades o dos culturas (Cornejo Polar, 1978: 8; las cursivas son mías). ¿Y dónde está situado ese conflictivo cruce? En el límite de representación, sin duda. Pero ese límite también las define. No hay una literatura latinoamericana —conquistada, trasplantada o conquistadora— que pueda escapar a dicho margen. Y éste, en el Perú, por lo menos hasta cierto tiempo, casi pudo percibirse como un límite geográfico, por lo menos como idealización. Esos mundos de arriba y de abajo, como bien los vivió Arguedas, pero también de *más arriba* y de *más abajo*, porque el (des)orden subjetivo es un tanto más complicado que las dicotomías que pretenden aprehenderlo y está tanto en Arguedas como en Vargas Llosa, aunque desde instancias ideológicas, fenoménicas y míticas muy distintas, y es quizá a esto a lo que se refería el visionario marxista peruano.

Tanto en la literatura de Churata como en la de Arguedas —y desde cuestiones estructurales, discursivas y subjetivas muy distintas— subyacen una serie de claves que las imposibilitan para formar parte de la literatura latinoamericana, sobre todo desde esa “«causalidad interna»” que Fernández Retamar identificara por lo menos desde los años veinte (cfr. Cornejo Polar, 1978: 10). Ahora bien, y de forma paradójica, sobre todo en la fuerte presencia nacional de la escritura del segundo, al mismo tiempo la conforman y la rehacen, introduciendo otros principios de causalidad que, como se sabe, dan cuenta de otra continuidad —que es lo que permite a Lienhard llamarlas literaturas alternativas—, pero, igualmente, al replantear aquello que supuestamente marcaba los puntos de unión entre textos sucedáneos de otros textos, se está haciendo referencia a las “«tres etapas de intercomunicación»” que Fernández Retamar activará: romanticismo, modernismo y vanguardia (cfr. Cornejo Polar, 1978: 10).

Y es que, en más de un sentido, las dos formas de escritura superan y replantean los modos de estas tres vías de intercomunicación —y por ello son también

latinoamericanas (y son literatura)—, pero la diferencia mayúscula, su carácter de unicidad, de rompimiento y de reconducción de buena parte de la idea de la literatura nacional y continental —mas en Arguedas, se insiste, por una cuestión relacionada con la recepción, con el estilo y con la especificidad— estaría en que van más allá de esa sociedad “que se habla a sí misma” en la gran mayoría de enunciaciones que conforman a la literatura peruana (Salazar Bondy, Ribeyro) (Cornejo Polar, 1978: 11). De ahí que una de las cuestiones fundamentales —y la más llamativa en la lógica del presente trabajo—, sea la del complejo de representación, nuevamente, de la literatura de ambos —aunque aquí vaya a centrarse la labor en la novela más célebre de Arguedas—. En este marco, se trataría de una evidente superación de la heterogeneidad de un indigenismo en el que las instancias de producción, realización textual y consumo pertenecerían a un mundo, y el referente a otro distinto (Cornejo Polar, 1878: 17). En estos dos autores, la categoría mayor del crítico peruano —en su forma más simple— encontraría su límite. Para ellos, la aproximación al mundo indígena —que en el plano de la experiencia es también muy distinta— no sería para rellenar los huecos de una clase media, ya letrada, en ascenso, pero que *crecería* aterrada por no tener un pasado propio. Tampoco quieren asumir los intereses del indio y convertirse en sus representantes, como clase que asume la voz de otra clase, porque ambos, a su manera, parecen saber que *el límite del límite de representación* es, precisamente, *una* conciencia de clase. En un primer momento de su trabajo, el mismo Cornejo Polar parece atrapado en esta telaraña, cuando lo que le concede a la obra de Arguedas es el

[...] revelar la índole real del mundo que refiere, por otra parte es capaz de revelar también, luminosamente, la raíz de un conflicto mayor, la desmembrada constitución de una sociedad y de una cultura que todavía, tras siglos de convivencia en un mismo espacio, no puede decir su historia más que con los atributos de un diálogo conflictivo, con frecuencia trágico (Cornejo Polar, 1878: 21).

Revelar es una función que toda literatura lleva a cabo y concentrarse en si lo que se revela es un tanto más real, o necesario, o conflictivo, es proponer “un buen indigenismo” frente al problema de los anteriores. En la obra general de Arguedas, y no sólo en *Los ríos profundos*, hay un tanto más que un interés por “hacer decir” al otro, porque para empezar ese otro se solapa, se confunde, se impone... Quizá por ello

sea mucho más certera la propuesta posterior del crítico peruano (1994) de un nuevo sujeto, un sujeto que explota y que estaría en más de un tiempo, “incluso cuando habla del presente más puntual no puede hacerlo sin referirse, de una u otra forma, a ese pasado tan gozoso como sufriente” (Cornejo Polar, 1994: 209), porque en su escritura los tiempos son “coetáneos”, y “la posibilidad de ir y venir de uno a otro es una oscilación que es a la par dolorosa y exultante” (Cornejo Polar, 1994: 212). Y este sujeto es uno que se presenta difícil ante un juego escalonado de representación, como se verá. El sujeto de Churata, uno que se disemina, se fragmenta y adquiere múltiples voces, también acomete una aproximación dialécticamente negativa con el marco que en el que se inscribe, el de una “conflictiva coexistencia multiseccular” (Lienhard, 1992: 128)—. Y ahí donde esta coexistencia problemática habría suscitado procesos de interacción complejos, mayormente a favor de la cultura occidental (Lienhard, 1992: 129), el sujeto de Churata no lo habría hecho a la inversa —esto sería permanecer dentro de un tiempo y sistema únicos, con capacidad de *intercambiarse* — sino más bien como esa imagen de mundo y de pensamiento que rompe la jerarquía, negando el centro, los centros. El sujeto de Churata es el rizoma. Y ambos sujetos, acaso, superan la “divinización del sujeto”, el castigo “con la reclusión eterna de su yo”, y esa reiterada condena de la metafísica occidental que quiere siempre insistir en que “[e]s imposible mirar hacia afuera” (Adorno, 1990: 143-144).

Para Rowe, los dos grandes rasgos que recorren la mayor parte de la obra del escritor etnólogo serían, por una parte, la revelación de formas culturales de larga duración, la capacidad de colocar en escena determinadas temporalidades de la historia peruana —como formas de sensibilidad del siglo XVI, o de la cultura nativa anterior—. El ejemplo destacado sería su más compleja novela, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, “en la que se compone una urdimbre de voces que atraviesan hasta miles de años” (Rowe, 1996b: 13-14). Por otra, el otro rasgo tiene que ver con el aspecto “profético” de su obra; con su capacidad para “hablar sobre el futuro”, lo que para el inglés no es tanto el fruto de una “fuente privilegiada de conocimiento”, sino un “esfuerzo de análisis e imaginación” (Rowe, 1996b: 14). El conocimiento, como fuente única para hacer futuro, es ciertamente un relato del progreso que no tiene

demasiada cabida en la obra de Arguedas. La imaginación, por otra parte, lo ligaría a la utopía, pero en sus novelas, como se verá, hay algo más que inquietud utópica; está esa capacidad de análisis que Rowe le reconoce. Capacidades que Churata no dejaría de presentar con una excéntrica grandeza. Aquí se quiere reflexionar brevemente en cuanto a cómo dos obras que parten de un mismo contexto, el Perú atravesado por fuertes dicotomías —costeños/serranos; andino/occidental; hispanismo-catolicismo/criollismo-socialismo—, y conformadas por elementos comunes —símbolos, formas rituales, mitos, tradiciones híbridas—, en realidad terminan conformando dos modos de proyecto literario muy diferentes, pero que acometen un particular acto sobre la aparente continuidad del devenir histórico peruano —como objeto dividido—. Este acto sería el de no conformarse con una síntesis de los opuestos, de ahí que sus “poderes analíticos e imaginativos” (Rowe, 1996b: 14) tomen la forma de una crítica del *progreso* y quieran hacer patentes las contradicciones, a la manera de la dialéctica negativa de Adorno, sólo que no únicamente en su crudeza, sino, en más de un pasaje, con toda su paradójica belleza.

Dialéctica descompuesta y rizoma en *El pez de oro*

Churata publica el *Pez de oro* en 1957, un año antes que *Los ríos profundos*. El contexto del que parte la “insólita” novela del peruano puede resumirse en lo que Mariátegui definió como “indigenismo vanguardista”, el cual se concretó en el grupo conocido como *Orkopata*, que publicó el *Boletín Titikaka* (1926-1930) (Usandizaga, en prensa). Este contexto específico, que en más de un sentido descoloca la noción que hasta este momento se ha construido acerca de un constructo mayor, el “indigenismo”, ha sido eclipsado tanto por los ensayos y enunciaciones del mismo Mariátegui como por la célebre poesía de César Vallejo, de ahí, acaso, el primer problema con el canon que presenta la obra de Churata. Ahora, la vanguardia peruana —que es indigenista en más de un sentido—, igualmente ha podido ser desestimada frente a la mexicana u otras de mayor incidencia en la constitución de líneas de renovación de mayor fuerza continental —como las del Cono Sur, bien representadas en el trabajo alternativo de Rama—. Investigaciones recientes, como la de López Lenci (1999) o Lauer (2001), han

abordado el estudio de esta forma de vanguardia desde las dos vertientes — continental y local—, revisitando los manifiestos y replanteando que un análisis de esta cuestión ha de provenir más de sus textos críticos esenciales que de las grandes líneas de continuidad continental (Barrera, 2004: 31). Lauer analiza el vanguardismo peruano

[...] señalando cinco actitudes, la entusiasta con la vanguardia que vino a significar una salida honrosa al modernismo e hispanismo; la vanguardista sin más, sin cortes abruptos con el modernismo; la crítica con la vanguardia desde posturas conciliadoras; la crítica con la vanguardia desde la polémica o la censura y una quinta de reacción contra lo nuevo y defensa del modernismo (Barrera, 2004: 31-32).

Pero incluso en estas opciones el vanguardismo de Churata estaría descentrado. Su militancia en un vanguardismo dinámico —que se construía en publicaciones, revistas y boletines, como un *work in progress*—⁵⁸ estaría más cerca de una reapropiación de un ideal del indigenismo —que en más de un sentido frenaría el optimismo de la vanguardia más universalista—, dando paso a la idea fundamental de que la modernización no tendría por qué conllevar el peso de cierta tradición, cuestionando y problematizando el culto a la máquina —algo que Arguedas también tematiza en uno de los más célebres pasajes de *Los ríos profundos*—, o la instrumentalización de cierta tradición no occidental —tendencia predominante en toda América Latina—. Pero aun así esta clase de certeza no define mucho de lo que *El pez de oro* fabula y cuenta.

El sujeto en sí de Churata parece escaparse a la lógica de las castas y mestizajes a los que se suele acudir a la hora de buscar claves para desentrañar literaturas *problemáticas*. Y poco tiene que ver con ese componente autobiográfico que en Arguedas suele resolver conflictos y sugiere lecturas psicoanalíticas y posestructurales de un sujeto dividido, neurótico o hasta esquizofrénico. El de Churata parece más bien múltiple, heterogéneo en sí:

[...] hijo de padres religiosos que varias veces cambiaron de religión; autodidacta voraz, aunque es casi imposible rastrear de qué bibliotecas procede su saber

⁵⁸ Para una reconstrucción completa de este contexto de vanguardia, y desde el cual se revelan muchas de las claves de lectura en relación directa con la obra Churata, véase el trabajo introductorio de Usandizaga (en prensa) a *El pez de oro*.

enciclopédico, sobre el que él mismo ironizó a veces; puñeno nacido en Arequipa; discípulo del gran pedagogo Encinas que abandonó la escuela; sabio que no se interesó demasiado por ir a la universidad; conocedor de la cultura occidental desde sus raíces grecolatinas y hasta orientales y a la vez estudioso, conocedor y reivindicador de la cultura quechua y aymara desde su mismo núcleo indígena (Usandizaga, en prensa).

Sujeto cuya aproximación —mestiza en el sentido más laxo— al mundo indígena no habría querido tanto *representar* —como intérprete— o *re-presentar* —como pintor de costumbres o etnólogo— al mundo indígena. Para él, más bien, la cuestión consistía en conectar con el saber y la sensibilidad de dicho mundo, para lograr así una escritura que reivindicara los orígenes de los mestizos, como él, pero al mismo tiempo hiciera visible lo propiamente indígena, más allá de reificaciones y reduccionismos (Usandizaga, en prensa).

De ahí, por supuesto, la dificultad con la que su proyecto literario ha sido estudiado. ¿Se trata de un texto narrativo? ¿De un ensayo? ¿De un constructo poético? En todo caso, como expresa Usandizaga, hay que recurrir a un *modo transgenérico* para dilucidar su estructura y significado (Usandizaga, en prensa). Y ya desde aquí comienza a observarse cómo la obra de Arguedas —que aquí se resalta por su incidencia, recepción y poder irruptivo— no es el único y definitivo acto de superación del límite de representación, porque, aunque el proyecto literario de Churata no incluyera, en su forma más aparente, una labor de conciencia positiva frente a la realidad del indio, el plantear una tarea de rearticulación de las *verdaderas* claves del orden simbólico y mítico quechua, hace que dicho límite se debilite. En este sentido, el éxito de dicho límite, como totalidad desde la cual la literatura del continente se habría posicionado, estaría no sólo en su implicación con proyectos históricos y de modernización de los Estados y sus hegemonías, relacionados con los sujetos —su presencia y participación en el devenir— sino también con los actos reiterados de cancelación y supresión de los modos de entender el mundo. Éstos sí, alejados por completo de los lindes de la metafísica y su *búsqueda constante de la verdad*. El límite también puede subvertirse si es que una literatura se escribe desde otras lógicas y órdenes simbólicos. Y esto es lo que hace que una literatura como la de Churata resulte tan difícil de leerse, de aprehenderse, de clasificarse. Por eso no es ni

canónica ni nacional ni latinoamericana, como la de Arguedas —con la que, por otra parte, comparte muchas aproximaciones a mitos, rituales y símbolos—. Entonces, ¿por qué es tan distinta y tan poco emblemática para la nación? ¿Y tan alucinada e insólita y extraña?

Algo importante que ha de hacerse notar es que *El pez de oro* no es una obra que represente una excéntrica yuxtaposición de modos no occidentales de interpretación y modelización del mundo con los límites de una escritura occidental — y sus géneros—. Esta posibilidad la haría parecer un ejercicio de experimentación vanguardista parecido a los poemas mecánicos o aquellos *cadáveres exquisitos* de la lógica metonímica dada. Coexisten, parece, en esta “novela”, una suerte de saberes interiorizados, tanto occidentales como arcaicos, cuya discursividad resultante, aún como texto escrito —que muchas veces habría suplantado y violentado a las manifestaciones orales— daría cuenta de una transculturación sin parangón en la experiencia andina o latinoamericana —y esto en el nivel de la narrativa, sin tomar en cuenta a una gran parte de ejercicios poéticos—. Aquí, como en el caso de Rulfo, Roa Bastos y otros autores heterogéneos, se estaría ante universos de hibridación en los que las lógicas, más que confrontarse —siguiendo así la línea de las modernidades “periféricas”, “incompletas”, “alternativas”— mostrarían un tipo de tejido en el que unas estructuras serían vaciadas y rellenadas por otras, y viceversa, aunque en este caso primarían los indígenas —y ahí, de nuevo, su carácter descentrador de las posibilidades de la literatura ante el límite—. Se estaría ante una escritura que no desea *negar* su amplio contenido y conocimiento del hacer y representar occidental, sino que estaría abiertamente interesada en su uso y posibilidades. Y también en los puntos de coincidencia, “arquetípicos”, pueden llamarse —sin querer deslizar este breve comentario hacia un campo del psicoanálisis que se ha podido ideologizar desde la misma crisis del predominio de la metafísica—, porque no hay que olvidar que los motivos, temas, símbolos, creencias y valores humanos, históricos, morales, sociales y culturales... que los españoles implantaron como primordiales, ni contienen a toda la cultura occidental ni la resumen.

Específicamente, en la obra de Churata, y hacia el componente indígena, la crítica ha identificado un sinnúmero de claves y aspectos, hace ver Usandizaga,⁵⁹ que irían de modos cognoscitivos que “componen” el texto —como el *tinkuy* y el *pukllay*—, o la importancia semántica del mito, o sus claves orales que lo acercarían a un discurso de radio, o su estructuración a la manera de un retablo —trabajo adelantado por Huaman (1994)—, hasta lecturas que mostrarían esa coexistencia de formas indígenas y occidentales, ora en relación a nociones míticas como la muerte, ora desde técnicas del surrealismo que dejarían fluir lo subterráneo —Badini (1997)—, pasando por Unruh (1995), “«[...] quien recupera algunas de las historias y hace notar la heterogeneidad de las voces que las enuncian dentro de una especie de sinfonía cósmica»” (cfr. Usandizaga, en prensa).

En todo caso, lo que todas estas lecturas e interpretaciones muestran es el carácter fragmentario, rizomático y aparentemente exento de sistematicidad, que, sin embargo, estaría tensado “[...] por una matriz de conocimiento, de sensibilidad y hasta ética [...]”, por “líneas [...] guiadas por la tentativa de hacer emerger lo indígena, de recuperar la célula, el canto, el trino, el punto lácteo [...] y de hacerlo dialogar con todas las otras referencias. Eso le permite a veces digresiones, saltos, emergencias de lógicas alternativas y a veces delirantes” (Usandizaga, en prensa), aunque no bajo una *ilógica* que traicionaría al discurso occidental. Esto no es posible, puesto que éste no es su referente.

Pero este tipo de aproximación —la más interesante y rica, sin duda—, no da cuenta de la relación que *El pez de oro* guardaría con el complejo de representación que hasta aquí se ha venido manejando y con la lectura que a continuación se presenta de la novela de Arguedas. Hay cierta grandeza y complejidad en la manera en la que se esconde una dialéctica que, descompuesta, propone una transformación, un deslizamiento —aquella pregunta de Hegel, quizá, que quería saber cómo es que una

⁵⁹ De igual forma, para una profundización en las claves míticas, estructurales, cognoscitivas, temporales... que abundan en la obra de Churata, recurrir a la edición crítica de Usandizaga, ya mencionada.

cosa podía cambiar y seguir siendo la misma, pero engendrando algo nuevo, finalmente—. En este sentido, su exploración del mundo desde lo indígena establece una relación directa con su posición ideológica en cuanto al indio —piénsese en su cercanía y admiración a Mariátegui—, sobre todo al descomponer la idea del mestizaje —no en el ensayo de ideas ni en la novela ideologizada, como la de Revueltas en México—; y en todo caso proponiendo una definición indirecta de éste, aunque no ya como límite contradictorio, sino como una realidad —no orgánica ni genética—, en la que *paradójicamente* coexisten tradiciones, formas culturales, pero también experiencias. Y cierto poder de la vanguardia —del surrealismo, del ultraísmo—, ahí donde ésta se vuelve sobre la lógica occidental —de ahí lo que le debe la deconstrucción— sería el que abriría esas “compuertas” (Usandizaga, en prensa).

En lo que aquí preocupa, la relación con el canon, con la centralidad de la estructura, con la historiografía, estaría en su manera de mostrar, única, de que hay modos de decir y construir ficciones que pueden llegar a suprimir el límite de representación, una vía casi nada explorada por una literatura siempre tan pendiente del sujeto —muchas veces como individualidad—, finalmente, como es la latinoamericana, y en esto, así se esté hablando de Arguedas, es más que occidental *nuestra* literatura, como dirían Martí o Paz.

¿Podría decirse?: Los ríos profundos, los sujetos, las literaturas, la novela

Los ríos profundos lleva a cabo un acto de descentramiento, un acto bien conocido, mas no del todo aprehendido, y que las literaturas peruana y latinoamericana habrían ya instrumentalizado. Revisitar, entonces, dicha novela, puede esbozar el principio de otro acto, el de una repetición, reproducción del sujeto *arguediano* y su muy particular principio de descolonización, ahí donde habría que seguir cuestionando ¿cómo es que tras más de un siglo de literatura sobre los indígenas, acerca de la variedad y la diferencia étnica y racial y del giro de la llamada literatura culta hacia un afán de representación, de inclusión, el indígena no haya podido aún liberarse, hablar, ser escuchado o ejercer una instancia de poder y enunciación? Y, en otro extremo, ¿cómo

es que las literaturas peruana y latinoamericana, a pesar de violentas irrupciones, como la de *Los ríos profundos*, aún se establecen como los vehículos esenciales, universalizantes, para *su* administración, *su* dominio, *su* representación y *su* exclusión?

Pareciera que tras décadas de estudio de la realidad escindida y fragmentada de América Latina, determinadas categorías homogeneizantes habrían terminado por desarticularse o debilitarse, pero no es así: en el contexto posnacional, muchas de éstas, se han venido reactivando y presentando como instancias válidas para administrar la diferencia. Por ello, resulta necesario visitar una literatura que representa a un sistema hecho de contradicciones, capaz de sustraerse de una cadena de sustituciones de “centro a centro”, que habría venido gestándose desde la Conquista y la Colonia. En este sentido, y parafraseando a Derrida, la historia de América Latina y sus naciones sería, entonces, la historia de las metáforas de las formas y nombres que habría recibido dicho centro: América Latina en sí, literatura peruana, literatura latinoamericana, literatura regional, en el caso que aquí preocupa (Derrida, 1989: 384-385). Pero *Los ríos profundos* es una literatura de otra historia y es también, en un juego doble, la sinécdoque de un conflicto de mucha mayor amplitud y el acometimiento de una ruptura. Aquí se retoman algunos aspectos de dicha ruptura desde fenómenos adheridos a la representación y la subjetividad.

En *La tía Julia y el escribidor* (1973), de Mario Vargas Llosa, hay un fragmento en el que se narra el asombro por una transformación, la de la calle Abancay, en Lima, que tras diez años se ha convertido en un mercado de vendedores ambulantes en el que abundan mujeres con “pochos y polleras serranas”, que ofrecen toda clase de baratijas en el suelo, sobre mantas y en quioscos improvisados. El cambio que ha sufrido la calle de la criolla y mestiza ciudad se resume en los calificativos: “«[...] atestada y andina»” (cfr. Cornejo Polar, 1996: 837), en los olores de las “frituras” y condimentos y en el hecho de que se escuche hablar quechua. Cornejo Polar hace énfasis en la contraposición, subyacente en este pasaje, entre la ciudad letrada y colonial y una ciudad alterna, con su “desorden plebeyo”, que se escapa a los poderes. Ahí el adjetivo “andina” expresa un desplazamiento, pero también una suerte de

invasión. Lo que narra Vargas Llosa, entonces, es una cuestión de orden y desorden. El primero, se supone, debía estar establecido por los poderes jerarquizantes de la ciudad letrada descrita por Rama; el segundo es un desorden que es andino, indio. Se trata de algo que no debería estar, pero está. *Los ríos profundos* también inicia con el asombro ante un lugar, aunque en este caso se trate de la falta de coincidencia entre el lugar imaginado y el real: el Cuzco de los años cincuenta. Ernesto, el protagonista, se dice: “[e]l Cuzco de mi padre, el que me había descrito quizá mil veces, no podía ser ése” (Arguedas, 1995: 139). Julio Ortega ya ha comentado dicho “«[...] [r]etorno frustrado al paraíso patriarcal»” en el que habría, también, una usurpación del lugar y una sustitución del sentido (cfr. Arguedas, ed. González, en nota, 1995: 139). Aquí lo que está, pero no debería estar, son casas modernas con “balcones tallados [...] portadas imponentes y armoniosas”, pero “¡ni un muro antiguo!” (Arguedas, 1995: 140), se lamenta Ernesto. Y así como el personaje de Vargas Llosa —“Marito” o “Varguitas”— encuentra, acaso, la verdadera ciudad letrada en la figura del escritor y en los melodramas de la radio, Ernesto habrá de adentrarse en un Cuzco que conserva los signos de lo inca en ciertos fragmentos —como el muro que poco después encontrará—, pero, sobre todo, en la heterogénea subjetividad. Y estos dos descubrimientos de lo que hablan es de un conflicto que subyace a buena parte de la literatura peruana —como sinécdoque, nuevamente, de una totalidad latinoamericana—. Es un conflicto entre oralidad y escritura, según varios autores; pero también de raza, etnicidad, género... Es un conflicto de colonialismo y colonialidad, entonces. Los dos encuentros hablan también de dos modos de vivirlo y, principalmente, de dos instancias paralelas, aunque no siempre reconciliables, de habitar la modernidad y acometerla. De ahí, acaso, que ésta sea, por su presencia constante, invariante, el tema de una literatura que podría llamarse peruana y latinoamericana a la vez.

Ahora bien, los dos fragmentos también reflejan otra constante, la de un desplazamiento —eso que está y no debería estar—, sin embargo, la cuestión esencial que establece la profunda irreconciliabilidad entre una literatura y otra estaría ahí —se quiere demostrar— donde la de Arguedas habría desplazado la representación de un

centro que siempre habría sometido los signos del indio al pensamiento racional, ilustrado, colonial —constante en Vargas Llosa—, con lo que se pone en cuestión, en términos derrideanos, al sistema mismo desde el cual funciona dicha relación, sobre todo desde la oposición de lo sensible y lo inteligible (Derrida, 1989: 387). Y este es un aspecto bien demostrado en los estudios de Martin Lienhard o William Rowe. Así, en este sentido, *Los ríos profundos* conlleva un más allá —muchas veces radical— del juego de representación de la colonialidad y lo nacional. Y en este punto es en el que la noción de una “literatura peruana” —aparentemente contenedora de ambas novelas— entraría en crisis, se desplomaría. Frente al abierto afán de Vargas Llosa por mantener a Occidente como sujeto, según una conocida construcción de Gayatri Spivak, la irrupción de *Los ríos profundos* se establece como una escritura de otro lugar y, de otra continuidad histórica, según Lienhard, así también de otro tiempo.

En cuanto al concepto “literatura peruana”, Julio Ortega afirma que José María Arguedas es quien más lejos ha ido en relación a los límites de ésta y del género novela. Convirtió a esta última, que es un instrumento privilegiado de la modernidad, en su mayor contradicción, dice (cfr. Faberón, 1997). Y de aquí la consabida cuestión de que Arguedas haya logrado fabular y escribir una modernidad *otra* desde el conflictivo cruce entre *dos culturas*, como ha llamado Cornejo Polar a la literatura heterogénea. Sin embargo, aquí y ahora, la lectura de *Los ríos profundos* debe poder hacerse no tanto desde dicotomías que separen un mundo de afuera —de arriba, de allá— con uno de adentro —de abajo, de acá—, sino desde los desplazamientos y descentramientos de esas mismas dicotomías, los que ya muestran caminos hacia la comprensión de una modernidad que no es la reproducción de la supuestamente alcanzada por los países occidentales. Y esto es parte de lo que Cornejo Polar llamó “una modernidad de raíz andina”, sobre todo desde su lectura de José Carlos Mariátegui. Y desde Arguedas, es el principio de descolonización más certero hasta ahora.

En cuanto a dicha modernidad, también resulta primordial visitar *Los ríos profundos* para intentar concebir un espacio —aunque conflictivo— desde el que sí, es

cierto, se habría venido configurando una nueva identidad nacional, aunque no inmutable ni única, observaba Cornejo Polar (Cornejo Polar, 1994: 191), pero el peligro está ahí donde dicha identidad alterna, una vez reconocida, habría terminado por instrumentalizarse hasta convertirse en signo de un variado crisol cultural, aunque acrítico. Desde una suerte de estatismo latinoamericano, la irrupción de Arguedas se habría convertido en un suceso de la literatura: el de otorgarle voz a los indios; el de traer a la superficie de la representación el *verdadero* mundo quechua. Y desde ahí, una vez reconocido el acto, ya se podría pasar a otra cosa.

Retornar a la escritura conflictiva de *Los ríos profundos* también conlleva una rearticulación de otras viejas cuestiones —el canon, la centralidad, la otredad— que, sin embargo, siguen reactivándose constantemente, aún más con la mundialización y la aparente puesta en marcha del mencionado contexto posnacional; narrativas, ambas, que desean retornar a una cierta metáfora fundamental de la modernidad en la que lo que seguiría primando sería el sistematismo, la homogeneidad, el orden y el culto a la unidad (Castany, 2005), a pesar del aparente emborronamiento de fronteras y un efecto —sólo un efecto— de aceptación de la diversidad de voces y mercados, y de la *diferencia* en sus modos intra y supranacionales. En pocas palabras, lo que la perspectiva posnacional ha venido a mostrar es que los sistemas culturales siguen partiendo de los consabidos modelos nacionales. De ahí la necesidad de retorno a *Los ríos profundos* y su vigencia en un contexto en el que no se ha agotado el debate entre “hegemónicos” y “andinos”, ya que, recuerda Anouk Giné, querer obviarlo es olvidarse de la realidad histórica del Perú y de su impacto sobre la vida literaria (Giné, 2005). Por ello, aquí interesa no sólo la incidencia o transformación que *Los ríos profundos* habría significado para la literatura indigenista o para las literaturas marginales o alternativas —ante todo, en cuanto a la representación y la subjetividad—, sino la vigencia que tuvo y tiene sobre la literatura peruana y la latinoamericana. *Los ríos profundos* constituye, sin duda, un tipo de literatura que habría inaugurado la posibilidad de estar en la universalidad, aunque manifestando sus límites de oposición binarios, mostrando “lo impensado”, que es lo que a su vez la hace posible, diría Derrida (Derrida, 1989: 390).

Para Giné, acertadamente, negar un debate en el ahora entre “costeños” y “excluidos” —por darle otro de los muchos nombres que puede recibir— es constatar que el llamado multiculturalismo —narrativa selecta de la mundialización— ha insistido en hacer olvidar el hecho de que la llamada “diversidad” no es otra cosa que el fruto de relaciones de poder colonial y racial (Giné, 2005). Y desde esta perspectiva, dicotomías que contraponen lo ritual a lo racional, el mito a la historia, la comunidad al Estado, la magia a lo moderno, la emoción a la razón, la naturaleza a la civilización, etc., habrían querido agotarse en relación con lo latinoamericano y sus procesos epistemológicos y culturales, de tal modo, que desde hace unos cuantos años la cuestión de la modernidad ya no se presentaría como una categoría válida para el estudio de lo latinoamericano. Sin embargo, ¿por qué sigue siendo *Los ríos profundos*, como opción modernizante, una novela de una escritura tan vigente? ¿Por qué la opción moderna que narra sigue representando una novedad, un asombro? Y, ¿por qué, en un nivel aún más amplio, su articulación de una modernidad alterna se habría venido revistiendo de un halo de heroicidad histórica, bajo una suerte de movimiento que, sin embargo, la desprendería de dicha realidad revelada? La sugerencia aquí es que la experiencia de modernidad que subyace a la fabulación y escritura de la novela de Arguedas ha podido describirse, acotarse, explicarse y hasta comprenderse, más no reproducirse o solucionarse, de ahí su vigencia. Y también que las dicotomías subyacentes, más que suspenderse, desde una óptica, o rearticularse, desde otra, lo que deberían es poder liberarse de los discursos que hasta ahora las contienen. Oponer lo ritual a lo racional o la escritura a la voz, por ejemplo, bien puede seguir dando cuenta de otras temporalidades y modos de modernidad radical —que siempre se escapan—, aunque sólo desde la puesta en cuestión del sistema que, precisamente, estructura dichas oposiciones. Y esta labor, se cree, hasta ahora, sólo ha sido aventurada por unos pocos.

Ahora bien, como novela *indigenista*, *Los ríos profundos* está más allá de esa *única historia* identificada por Cornejo Polar, que Alcides Arguedas, Jorge Icaza o el mismo Arguedas, en *Todas las sangres* (1964), habrían venido contando: la de la

explotación de los indios; la de una terrible masacre; la de un realismo más o menos naturalista que pasa a una suerte de idealismo alegórico, hacia el final de cada novela, para presagiar simbólicamente la rebelión triunfal de los indios (Cornejo Polar, 1994: 197). Pero aún ahí la escritura de Arguedas se descentra, sustituye a la alegoría por el mito, lo que revela otro sistema de significación. Pero *Los ríos profundos* no es una novela de utopía social o de futuro, la modernidad que pretende construir no es una que surja como una alternativa u opción, aun imposibles en su afán simbólico. La imprevisible y repentina peste, que aparece como uno más de esos episodios que recuerdan a la narración popular fragmentaria (Castro Klarén, Rama), conlleva el inicio de un viaje de Ernesto hacia la selva, siguiendo el río, tras un proceso de crecimiento o maduración que traiciona a la novela de aprendizaje, ya que el viaje interior o el desplazamiento en este caso no desemboca en nada que pueda parecer material o valioso, según la perspectiva occidental y su escala de valores y acontecimientos. Ahí la sospecha de que *Los ríos profundos* sea un ejercicio de *bildungsroman* se agota. Desde esta perspectiva, los indios son consolados con la misa que piden —y este sería su único logro— y Ernesto se dirigiría a una especie de lugar impreciso, por lo que la narración quedaría inconclusa. Sin embargo, el orden social injusto —como metáfora de la peste— es sustituido por el natural, de ahí que los colonos regresen a Abancay mientras la población entera escapa. En su amenaza hacia la peste, en el movimiento contrario al de los criollos y mestizos, hay otro descentramiento. Ernesto también amenaza a la peste, aunque como signo de una cuestión más amplia. En las últimas líneas de la novela, Ernesto toma una decisión: desafiar al orden, desobedecer, desaprendiendo así las enseñanzas de su padre —alineado, alienado— y, lo ha visto Ariel Dorfmann, imposibilitando ese “nos veremos” que el Viejo le suelta como amenaza hacia el primer capítulo (cfr. Arguedas, ed. González, en nota, 1995: 461), como anticipación de un destino —individual, comunal—. Y esta es quizá la epifanía de *Los ríos profundos*, aunque, una vez más, se esté ante una lógica que no es ni la lógica de la cultura ni la de la naturaleza, y por sólo esto *Los ríos profundos* es una novela que rompe con la universalización del patrón dominante. Ahí se está en “lo impensado”. Y en el fluir de conciencia de Ernesto —ése que cohesiona toda la obra— lo que se revela es un partir hacia lo “desconocido”, mas no “temible” (Arguedas, 1995: 460),

que mantiene su confianza en otro tipo de saber, ése que le permite pensar, con una mezcla de certeza y alegría, que el río se llevará la peste hacia el reino de los muertos. De la utopía social a la mágica-ritual, ahí donde la subjetividad de *Los ríos profundos* está centrada en el empeño del protagonista por comprender los mundos que le rodean y por insertarse en él como una totalidad viviente, dice Cornejo Polar, y

[t]al proyecto es en extremo subjetivo: de una parte, en el plano de la subjetividad, funciona una visión mítica de filiación indígena que afirma la unidad del universo y la coparticipación de todos sus elementos en un solo destino de armonía; de otra parte, en contradicción con lo anterior, la experiencia de la realidad inmediata señala la honda escisión del mundo y de su historia de desgarramiento y contiendas, historia que obliga al protagonista a optar a favor de un lado de la realidad y combatir con el otro. Su ideal de integración, tanto más apasionado cuanto se origina en su desmembrada interioridad, está condenado al fracaso. Participar en el mundo no es vivir en armonía; es, exactamente lo contrario, interiorizar los conflictos de la realidad. Este es el duro aprendizaje de *LRP* (Cornejo Polar, 2000: 217-218).

Y Arguedas, al presentar una epifanía que sólo puede descubrirse desde una lectura doble, al dirigir el desenlace hacia un territorio que escapa al sistema sociocultural vigente, a la Historia, no sólo desplaza la estructura de la novela hacia una crisis de la fabulación que vendría años después, sino que orienta, tanto la mirada ilustrada como la ritual/oral, hacia un espacio más allá de la escritura, hacia otro tiempo.

Volviendo a la literatura peruana, unos años antes de que Arguedas publicara su novela, Julio Ramón Ribeyro, cuentista urbano, nacido en una Lima central y criollo-mestiza, escribe en París el relato “Alienación” (1953). En éste, se narra la historia de Roberto y de una particular transformación. De hecho, como en muchos relatos del medio siglo latinoamericano, una estructura perfectible adelanta desde el título el tema del relato y en el principio está contenida toda la anécdota, no así el verdadero sentido del texto. Roberto es un *zambo* —lo que es, según la terminología colonial, el producto mestizo entre raza negra e india, una doble condición subalterna— que no quiere ser un “*zaguero* de Alianza Lima”, nos dice el narrador, sino un rubio de Filadelfia; y antes de que le caiga el *huaico*, tenía que *deslopizarse, deszambarse, americanizarse*. En cierto sentido, es un sujeto con una visión que destaca sobre las demás; a él, la vida le ha enseñado, dice el narrador, que en una ciudad colonial quien quiere sobrevivir ha de intentar salir de las capas bajas e intermedias y, si le es posible,

llegar a lo más alto de la pirámide, que ya en ese momento está, en la Lima moderna, tomada por lo *americano*, sus rasgos étnicos de supremacía blanca y sus prácticas culturales y sociales. En un nivel, este relato de Ribeyro narra, claro, un proceso de alienación más o menos consciente; un individuo unitario —distinguido dentro de un sistema— suprime su personalidad, se desposee, se deshace, mediante mecanismos de adopción, de control, de interpretación, se traviste, se performativizaba, se autoconduce hacia un ideal sociocultural y racial. El resultado es que dicho sujeto se compone “[...] una nueva persona, un ser hecho de retazos, que no era ni zambo ni gringo, el resultado de un cruce contranatura, algo que su vehemencia hizo derivar, para su desgracia, de sueño rosado a pesadilla infernal” (Ribeyro, 1994: 452). ¿Y qué tiene que ver el proceso de transformación de Roberto en Bobby con el Ernesto de *Los ríos profundos* o con el Varguitas de Vargas Llosa? En un primer momento, podría parecer que Arguedas narra conflictos —de identidad, de ego, de personalidad, de raza, de clase— similares a *Los ríos profundos*, pero muy prontamente las subjetividades que dicha novela articula en una *red conflictiva* se presentan como modos de representación sin correspondencia en las literaturas peruana o latinoamericana. *Un mundo para Julius* (1970), de Alfredo Bryce Echenique, articula, sin duda, una compleja red subjetiva desde modos de otredad, diferencia y sus encuentros conflictivos. Mas su zona literaria —término de Ana Pizarro—, como “«[...] unidad orgánica de relaciones, distorsiones, movimientos, intercambios, cuya base se sitúa en una historia de parámetros comunes»” (cfr. Pirelli, 2009), vuelve a ser limeña, central y enunciada desde un sujeto unitario, histórico y cultural que sería el mismo, aunque con distintos nombres, desde la irrupción colonial. Cuestiones aparte, ambas novelas conforman el canon peruano y aún así, nuevamente, la perspectiva de *Los ríos profundos*, y su angustiosa reflexión sobre la realidad, no sólo tiene que ver con la categoría de clase y los aspectos étnicos y biológicos que a ésta se ligan en la sociedad urbana. La realidad que modeliza Arguedas reflexiona acerca del carácter del mundo andino, de su poder. Un movimiento al revés, parece, y nuevamente descentrado.

Ahora bien, en el nivel latinoamericano, el tipo de aproximación a obras cuya irrupción presenta un descentramiento, para rearticular *una* red diversa y heterogénea

de subjetividades, que estaría en un más allá de los límites de la representación, debe llevarse a cabo, sin duda, desde la noción de conflicto —como constante, como base—. Y habría que ahondar en *Pedro Páramo* (1955), *Yo el supremo* (1974) o *Gran sertón: veredas* (1956), que es donde Cornejo Polar descubre literaturas que son a la vez nacionales, regionales y latinoamericanas, e incluso “universales” (Cornejo Polar, 1987: 129), no sólo por su alcance modernizador de unas letras nacionales, que es como las historias literarias particulares las han querido leer, sino por, más bien, la particular manera en la que articulan una idea de nación —de modernidad— desde ciertas raíces: la andina, la de provincia, la de regiones específicas de Brasil, centrándose en experiencias históricas que muchas veces son más amplias y más antiguas —recapturándolas, dice Cornejo Polar (1987: 130)— que las del sistema en sí que parece contenerlas. También desde la puesta del acento en la oralidad y en las dimensiones rituales, y desde las múltiples articulaciones de una serie de sujetos que en su generalidad serían indios, criollos o mestizos, y en la especificidad serían señores, pongos, colonos, comuneros y “blancos”, definidos, ahí sí, por un sistema de clase y oficio, donde los modos del poder y el deseo siempre los atraviesan. En un amplio sentido, toda aproximación llevada a cabo sobre *Los ríos profundos*, hoy por hoy, revela a una literatura que no sólo pretende poner en marcha su capacidad para representar a la totalidad social, incluyendo a grupos y sujetos de la marginalidad o la subalternidad, lo que sería el caso de Ribeyro y una interminable lista de autores de la literatura latinoamericana. Cuestión que es discutible desde los lindes de un único sistema literario, de ahí su rápido agotamiento y el hecho de que muy prontamente esa inclusión, presentada como un modo de *conciencia positiva*, se revele como una imposibilidad, como un determinado intento de (re)construcción de lo subalterno que, en realidad, lo está presentando como un “aparato heurístico”, pero que sólo sirve para mostrar las aporías del pensamiento hegemónico (Beverley, 2004: 44).

En el relato de Ribeyro o en la novela de Bryce Echenique, con toda la parodia, ironía y subversión de los lindes de una escritura que todavía quería leerse como realista, quien sigue narrando, quien fabula, quien representa, es un sujeto ante todo occidental, trayendo a cuenta, una vez más, la sospecha de Spivak. A grandes rasgos,

puede decirse que esa literatura, incluso preocupada por la migración del campo a la ciudad, por los intentos de asenso de los grupos marginales, por la estabilidad de los estratos medios sociales y, como en este caso, por el racismo imperante en la sociedad que toma como base, es una forma de literatura peruana, que como una estructura centrada sigue siendo, diría Derrida, contradictoriamente coherente, ahí donde, como siempre, “[...] la coherencia en la contradicción expresa la fuerza de un deseo” (Derrida, 1989: 384) ¿Y cuál sería este deseo? ¿El de una voluntad de saber o el de una voluntad de poder? Llevando a cabo una paráfrasis, la literatura latinoamericana es una que quiere ser juego, un “juego *fundado*” que se constituye a partir de una inmovilidad fundadora —la occidental-colonial— y de una certeza tranquilizadora —la de la subjetividad y el poder de la representación—. Pero al mismo tiempo, desea sustraerse al juego (Derrida, 1989: 384), de ahí su afán de representación, su búsqueda constante por encontrar modos que superen los límites. El conflicto en Ribeyro, en Bryce Echenique, en Vargas Llosa es siempre un conflicto de clase, es decir, aquello que es narrado lo es desde la idea —vivencial, sin duda— de que existe una homogeneidad que tendría su centro en una suerte de burguesía latinoamericana: la clase media —mito del progreso y logro certero de la narrativa más penetrante de la modernidad—. En cambio, en *Los ríos profundos*, muy pronto se agota el conflicto de clase o éste siempre queda relegado a ciertos sujetos —el director, los curas—, los que parecen moverse sólo en un nivel del mundo —el de lo sensible y lo inteligible—, y dentro de los lindes de una ciudad letrada que, por cierto, está desapareciendo.

Y es más que evidente que la intención literaria, la necesidad de fabular, la búsqueda de una cierta verdad que mueven a los autores *peruanos*, salvando las diferencias biográficas, socioculturales y hasta políticas, difieren enormemente del proyecto de Arguedas. Sin embargo, parece quedar claro que una literatura centrada, atrapada en la noción de clase, aún en su afán crítico, reproduce siempre esa certidumbre —parafraseando de nuevo a Derrida— desde la que se puede dominar la angustia. Angustia con la que Arguedas, sabemos, no pudo, al no querer ser, consciente y abiertamente, cómplice. Y de ahí la imposibilidad de dotar de conciencia de clase a unos sujetos cuya existencia presenta un grado enorme de matices que se

escapan a los de la razón, el saber, la economía, la comunicación o la división internacional del trabajo, y de ahí, además, el alcance de un consabido conflicto entre oralidad y escritura que no sólo refleja los modos de ser y estar de distintas culturas, sino que desenmascara el contenido ideológico de imágenes parciales y discriminadoras, que los sistemas y sus teorías no podrían evitar proyectar, aún en su modo más consciente, loable y comprometido.

En otra serie considerable de trabajos se ha insistido en la abierta —y dialógica— variedad de subjetividades en la obra de Arguedas. *Todas las sangres* (1964), de hecho, constituye un ambicioso intento no sólo por representar (y re-presentar) al conjunto de la totalidad de la realidad peruana, de sus escenarios geográficos, de sus voces, sino de, precisamente, hacerlos hablar, de convertirlos en “sujetos dicentes”, en términos de Walter Mignolo (1995). Sin embargo, ahí, como efecto del descentramiento —la sierra es el cronotopo desde el cual se focaliza una conciencia *otra* del sujeto—, el “poder decir” de los múltiples entes muestra, además de un variado crisol de posiciones sociales, algo que ya habían hecho la literatura gauchesca, negrista o indigenista al trasladar a la literatura aspectos de las clases-castas oprimidas (Cornejo Polar, 1987: 126), o por lo menos eso supone el sistema literario que las interpreta—, formas de existencia que poco o nada tienen que ver con la razón, la economía o la historia poscoloniales —en ese amplio sentido que se le da a un término que quiere abarcar toda la experiencia occidental de América Latina—. La subjetividad de Arguedas, al inscribir formas rituales y modos de conciencia situados en un más allá de la naturaleza y la cultura, estaría tomando de una tradición, de una herencia —viva, por cierto—, los recursos necesarios para la deconstrucción de esa misma tradición (Derrida, 1989: 388). Este último es un aspecto que a Mignolo siempre se le escapa, y el de la clase —como medida de un sistema social que en la modernidad capitalista es ya sólo binario— sería el límite desde el cual, por ejemplo, Ángel Rama no habría sido capaz de cuestionar el sistema en el que funcionaba aquello que, precisamente, deseaba *dislocar* en su reescritura del sistema literario: la cultura, la historia, la metafísica europea y el mito, sobre todo. Y así, nuevamente, el problema vuelve a ser de estructura y de su centro.

Ahora bien, volviendo a *Los ríos profundos* como posibilidad de un descentramiento, de una literatura otra —aunque también regional y latinoamericana— que cuestionaría, de base, la pertinencia misma de lo regional y lo continental, el aspecto de la representación parece ser rápidamente zanjado. Se podría empezar por su empeño en introducir en el sistema de la lengua en el que *parece* escribir, el castellano, modos de decir que hagan inteligibles los decires de otra lengua, el quechua, y sus realidades, como respuesta a la constante pregunta “¿[e]n qué idioma se deb[e] hacer hablar a los indios en la literatura?” (Arguedas, 1977: 172). Esto es lo que Estelle Tarica ha llamado “«el decir limpio» de Arguedas” (2006). Ya desde ahí, la dimensión del conflicto de la literatura peruana es de una hondura sin correspondencia en el nivel de lo latinoamericano. Y aunque éste es un aspecto que el mismo Arguedas fue matizando y en el que fue cediendo en pos de una posibilidad más real de comunicación —acaso tuvo que preguntarse quién era el lector de sus novelas—, ya en *Los ríos profundos* dicho “decir limpio” es otro: se trata no tanto de decirlo en un bilingüismo, en una diglosia que conformara una determinada estética —la “poética de la mistura”—, sino en un decir “de ese mundo”, que es el que quería representar. De ahí el “éxito” de *Los ríos profundos*, dice Tarica (2006: 25). De este modo, del conflicto del habla en *Yawar fiesta* se pasa a un conflicto más profundo de subjetividad y representación en el que, se ha visto, un narrador lleva a cabo una función intermediaria —ese *estar entre dos mundos*—, transita entre un mundo rural en el que la expresión es oral, es interior, integral y permanente —ahí radica *lo indígena*— y un mundo urbano y letrado, que es exterior, está fracturado, es cambiante y es el de la “nación modernizante” (Tarica, 2006: 25). Tanto en el pasaje en el que Ernesto descubre el muro inca y en el que el Markask’a le insta a escribir una carta para su amada, Cornejo Polar ha logrado identificar la polifonía y la distancia que separa dos tiempos coexistentes y la posibilidad de ir de uno a otro en una oscilación que es siempre dolorosa (Cornejo Polar, 1994: 212), aunque capaz de vivirse, de aprehenderse. Y este particular sujeto, más allá de los múltiples análisis y estudios a los que ha sido sometido, parece que sigue destacando ahí donde se constituye como “radicalmente descentrado”, ya que, dice Cornejo Polar, se construye alrededor de

ejes variados y asimétricos, muchas veces incompatibles y “contradictorios de un modo no dialéctico” (Cornejo Polar, 1996: 264). De ahí que su reducción a un mundo de extremos contrapuestos termine por esconder mucho de aquello que deseaba revelar; como su poder para subvertir, destaca Julio Ortega, un desorden social — aunque jerárquico—, desde el orden de lo natural, desde las hablas de la subjetividad. Y no hay que olvidar que *Los ríos profundos* son los que llevan las voces que se comunican (cfr. Faberón, 2011).

Y así, es posible identificar un marco inestable, no de la literatura regional, sino peruana, que tendría su comienzo en *El mundo es ancho y ajeno* (1941) de Ciro Alegría y que no habría terminado, ahí donde el indio debe seguir siendo representado en un estira y afloja entre hegemonía y subalternidad, por lo menos para simular un movimiento de progreso, de evolución nacional. Dicha novela de Alegría ya introduce en un armazón ficcional realista —e incipientemente universal— el tema del indio y sus miserias, pero su mensaje, bien conocido por todos, es que el indio sólo puede vivir en comunidad, en una suerte de subjetividad única y reificada. Y más allá de su carácter reductor y antropológico, esta obra inaugura una intención de representación que terminaría por dar forma a una literatura peruana que —y esto es parte de lo que Arguedas se habría encargado de demostrar— estaría condenada a acometer aquellos actos de ventriloquismo que mencionaba Spivak. Dentro de este marco, *Los ríos profundos* manifestaría una “capacidad escondida”, que para Cornejo Polar estaría en la afirmación del poder del pueblo quechua y la cultura andina (Cornejo Polar, 2000: 219), y desde ahí puede afirmarse que esta obra muestra más a un sujeto indígena dividido, fragmentario, múltiple y fracturado por los discursos tanto de la tradición como de la modernidad, frente a una serie de novelas indigenistas y peruanas que, entre otras cosas, repetirían una estructura siempre similar —ya se ha visto—. Esto haría que dichas novelas, contenidas dentro de su propia categoría, oscilen entre un código trágico y uno algo más optimista —como dos variantes del problema del indio—, pero siempre *dentro* de un complejo de representación en el que la “salvación” de los indios —concebidos como un sujeto unitario, subalterno al sujeto ilustrado y moderno—, estaría en manos de otros. Y dentro de esos otros, estaría, en

primera línea, el mismo novelista (Cornejo Polar, 1994: 199), como representante. Esta es una invariante que recuerda al consabido debate de *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Y de éste se puede rescatar una confusión histórica que articula un doble discurso, uno que, de un modo u otro, permanecerá vigente en casi todas las variantes del indigenismo, de las literaturas nacionales y la latinoamericana.

Y este espacio *conquistado* por la voz representante del indigenista, y del autor nacional/latinoamericano, difícilmente va a ser abandonado, a pesar de irrupciones más o menos violentas en el sistema de representación, como *Los ríos profundos*, y de la obra de Arguedas en general. La imagen que éste lleva a cabo de los indios, incluso en su diversidad de castas siempre subalternas, rompe con esa otra imagen deprimida desde la cual resultaría casi imposible imaginarlos llevando a cabo alguna “acción trascendente”, cuestión que ya preocupó a Cornejo Polar (Cornejo Polar, 1994: 199). Sin embargo, la cosa aquí consiste, más bien, en determinar si hacia el sistema de la literatura nacional y latinoamericana, este rompimiento acomete o no un descentramiento capaz de modificar la imagen pasiva y socialmente incapaz del indio, y no ya sólo dentro del género moderno que subvierte, la novela. Y es evidente que así es, pero el problema resurge cuando ese único sistema se encarga de re-instrumentalizar las subjetividades y voces de una literatura que *hace suya*. Y, también, si al hacerla suya, al convertirla en emblema nacional como enunciación de ese “héroe cultural” que Cornejo Polar descubre (Cornejo Polar, 1994: 208), el sujeto fuerte, centrado y autoritario de dicho sistema, no se estaría apropiando de esa subjetividad múltiple y heterogénea, convirtiéndola en una variante de sí mismo, bajo un efecto de pluralización, de transformación y de autoconciencia. Pero sólo un efecto. El lugar del héroe cultural suprime o esconde el lugar descentrado del *sujeto arguediano*. Canonizar, nacionalizar y popularizar son, todas, estrategias de reificación, de reducción y de desproblematización que invitan a la clausura de la lectura material.

Dentro del canon peruano y latinoamericano, Arguedas es leído con “devoción y respeto”, nos recuerda Ortega (cfr. Corrales, 2011), sin embargo, es bien conocida la aseveración de que sus novelas representan un mundo anterior y superado. Y éste es,

precisamente, el riesgo del sistema literario y su complicidad con la historia: el convertir en hecho del pasado un conflictivo encuentro, que a pesar de ser universalmente leído, siempre *lo es* desde los límites de una conciencia con tendencia a la unicidad y con necesidad de exculpación. Y habría que preguntarse, además, acerca de la liberación de esta particular escritura de los deseos que constantemente se le proyectan. Pero siempre puede renovarse la pregunta acerca de lo que *podría decirse*, si es que la lectura se hace desde la inquietante experiencia de intentar ser muchos y distintos, aunque esto sea siempre un modo de angustia. Y es desde una lectura así que podría comenzar a entenderse qué es lo que pasa, y quién habla, y qué dice, en muchas de las *mestizas* naciones de América Latina, si es que una vez no ha sido suficiente.

8. Las literaturas mexicanas: el orden y el desorden de los sujetos en las modernidades de ida y vuelta

Éste que ves, engaño colorido,
que, del arte ostentando los primores,
con falsos silogismos de colores
es cauteloso engaño del sentido.

sor Juana Inés de la Cruz,
Soneto CXLV. A su retrato, 1700.

Un sauce de cristal, un chopo de agua,
un alto surtidor que el viento arquea,
un árbol bien plantado mas danzante,
un caminar de río que se curva,
avanza, retrocede, da un rodeo
y llega siempre.

Octavio Paz, "Piedra de sol", 1957.

Tenemos que ir vestidos de murales mexicanos.
Más vale asimilar eso de una vez.

Carlos Fuentes, "Las dos Elenas", 1964.

¿Fracasaron nuestros pueblos? Más exacto decir
que las ideas filosóficas y políticas que han
constituido la civilización occidental moderna han
fracasado entre nosotros.

Octavio Paz,
"¿Es moderna nuestra literatura?", 1975.

¿Es moderna *su* literatura?

¿Sobre qué modernidad se interroga insistentemente Octavio Paz a partir del más célebre de sus ensayos, *El laberinto de la soledad* (1950) y hacia lo largo de buena parte de su actuación como el máximo intelectual mexicano? Cuando en 1975 asegura en Cambridge que "Nuestra modernidad ha sido y es una máscara", lo hace bajo el auspicio de una particular y definitiva solución: la de la introducción, más o menos definitiva, de la literatura latinoamericana en la occidental. De ahí esa abierta disposición a una intertextualidad inter e intrahistórica, a lecturas cruzadas e influenciadas entre poetas románticos y poesía provenzal; entre distintas versiones de lo moderno y diversas formas de tradición:

Todos los grandes movimientos literarios han sido trasnacionales y todas las grandes obras de *nuestra tradición* han sido la consecuencia —a veces la réplica— de otras obras. La literatura de Occidente es un todo en lucha consigo mismo, sin cesar separándose y uniéndose a sí mismo, en una sucesión de negaciones y afirmaciones que son también reiteraciones y metamorfosis (Paz, 1989: 58; las comillas son mías).

Tiene mucha razón en lo que dice. Lo que se ha dado por llamar *literatura* es una red de saberes, estéticas y cosmovisiones en diálogo perpetuo y en un tejido *universal*. Es, también, una totalidad conformada por *grandes* aspectos —obras, momentos, autores—. El problema viene cuando ciertas prácticas culturales y artísticas escritas —novelas, relatos, poemas— no pueden ser literatura —o *esa literatura*—. Se trata de textos —en el amplio sentido moderno— que en principio tendrían que ser literarios —son práctica y ejercicio del acto de hacer literatura—, son “[...] el ejemplo de una escritura cuya función no sólo es la de comunicar o de expresar, sino la de imponer un más allá del lenguaje, el cual es a la vez la Historia y el partido que allí se toma” (Barthes, 1993: 19). Son, además “[...] la grafía compleja de las marcas de una práctica, la práctica de escribir” (Barthes, 1996b: 123). Son, incluso, modos de ese *objeto* que es el literario y desde el cual, lo sabía Barthes, ya se podía *poseer* una ciencia de la literatura, una vez que se reconociera su carácter escrito (Barthes, 1996a: 58). Y el problema, acaso, vuelve a ser la escritura: el modo más violento, poderoso y transformador de la experiencia occidental americana. ¿Pero a qué tipo de textos se está haciendo aquí referencia? Pues a aquellos que detengan el *movimiento*, que frenen la *expansión* de una literatura que se ha ido extendiendo a “otras tierras” (América, Australia, África del Sur) y que ha creado a otras literaturas en su diseminación por el mundo (Paz, 1989: 58). De éstas, para Paz, la que alcanza un estatuto universal más rápidamente es la *norteamericana*, se vuelve “parte constitutiva de *nuestro* universo cultural e histórico [...] imposible concebir los siglos XIX y XX sin Melville, Poe, Whitman, James, Faulkner, Eliot” (Paz, 1989: 58). Y en este particular canon —del que vendrían esas otras literaturas que en realidad son la misma en ese juego de expansión y movimiento— entraría también la literatura rusa, sólo que ésta es una que *fue*. Ha sufrido un eclipse, un ejercicio estatal y perfeccionado de destrucción, por parte, claro, del estalinismo. A diferencia de la de Estados Unidos, que no habría dejado de “darnos” *grandes* poetas y novelistas. ¿Pero a quién habla Paz?

¿Quiénes conforman esa colectividad a la que se le han dado obras y poetas —y también se le han quitado—? A un sujeto colectivo, múltiple, ramificado, pero unitario desde el ejercicio de la más grande de sus prácticas: la escritura literaria. Un sujeto que, curiosamente, *es y no es* el sujeto moderno. Como se verá, hay un problema en la subjetividad que Paz pone en marcha para reconstruir la historia de la modernidad excéntrica —pero moderna, al fin— de América Latina. Y este problema es con el límite de la representación, pero también con la historia y la historiografía, y con la *cierta* ideología. Y es que “¿Es moderna nuestra literatura?” es una conferencia, clase de texto que no es comparable a una obra teórico-académica de años de estudio, investigación y reflexión, de escritura cuidada y discurso dirigido, moldeado, intencionado. Tampoco es un ensayo o un artículo. Es un tipo de texto más personal —quien habla es el individuo que tantas veces ha estado un tanto *más acá*, podría decir Barthes, del autor—. Y por ser eso, una conferencia —un texto que es también, o sobre todo, *habla*—, está más cerca de algún tipo de conversación. Al ser oralidad también es un modo de desenfado, de *descuido*, diría Spivak, que “permite ver la huella ideológica” porque al igual que la entrevista —si se invierte su *caso de estudio*—⁶⁰ la conferencia “es un lugar de traición” (Spivak, 2009: 44-45). Y el más grande error de este espacio, en el que el discurso se descuida y deja ver lo que en verdad subyace a él, acaso, en su esencia y profundidad, es el de “contar historias de vidas en nombre de la historia” (Spivak, 2009: 45). Frase que recuerda a las paremias —en su pretensión total, de representación y alegoría—, con un claro afán crítico que aquí puede convertirse en: *contar historias de lectura en nombre de la historia de la literatura*; o una variante más: *contar historias de la historia de la literatura en nombre de UNA literatura*. La latinoamericana. La mexicana. Y del texto de Spivak se recupera una preocupación ante un clima que rodea e inviste a ciertos intelectuales cargados de poder, prestigio y legalidad para orquestar la realidad —incluso mucho más allá de su geografía y su realidad cultural y nacional—, se trata de su planteamiento inicial: “En los años ochenta, parte de la crítica más radical producida en Occidente fue el

⁶⁰ Spivak inicia su ensayo haciendo referencia a una conversación —que es en realidad una entrevista— entre M. Foucault y G. Deleuze, en 1977. En ésta, la autora cuestiona aspectos de representación, de transparencia, de poder y de ideología cuando se les proyecta —o se proyectan— sobre la subalternidad no europea.

resultado de un deseo interesado de conservar el sujeto occidental u Occidente como Sujeto” (Spivak, 2009: 43). Y aunque se pueda poner en duda la radicalidad de la actividad crítica de Paz —y un tanto más ya en la década de los setenta—, lo que es más que evidente es ese *deseo interesado*, pero ¿por qué? ¿Por qué tras años de fracasos en los afanes de representación; de violencia subjetiva; de conmociones e irrupciones ante la otredad, ante el fantasma de esa historiografía literaria? Y, además, ¿tras Arguedas, Rulfo, Revueltas, Mariátegui, Roa Bastos...?

Octavio Paz, como escritura, como enunciado, como opción moderna y como evolución y progreso de una noción de modernidad en sí, es una variedad de afirmaciones, definiciones, aspectos, motivos, temas, pero que siempre convergen en una idea de unidad que desestima, escamotea y suprime la fractura y la disgregación. Y aunque su idea-construcción de la modernidad es mucho más amplia que la síntesis que subyace a esta conferencia, la que puede encontrarse en ésta —modernidad como recorrido histórico-cultural— bien puede funcionar como la declaración de intenciones de un cierto legado y condena. Y aquí se quiere poner el acento en esa noción, ya para 1975 más o menos revisada y sintetizada, de modernidad. Porque se sospecha que esta *idea* de modernidad en México es la hegemonía —a pesar de su afán crítico con el Estado y sus instituciones o con la historia—; y así, es también “la *literatura*” y su sistema único, occidental.

Paz define entonces a la literatura latinoamericana como “la tercera literatura occidental no-europea” (Paz, 1989: 59), en sus dos vertientes de idioma —castellano y portugués—. Sin embargo, de entrada, marca el deslinde entre una y otra: “Su historia hace pensar en dos gemelos que el azar ha colocado en dos ciudades contiguas pero incomunicadas y que, al enfrentarse a circunstancias parecidas, responden a ellas de manera semejante” (Paz, 1989: 59). Y con esta metáfora, una de tantas que va a poner en marcha para ilustrar su recorrido por la experiencia moderna latinoamericana, deslinda la literatura brasileña de su objeto de reflexión, argumentando que, aunque unos y otros poetas, por ejemplo, se enfrentaran a las mismas influencias —el simbolismo francés, Eliot, el surrealismo, Pound— la relación siempre ha sido nula. Y la

historia de este enorme país, además, ha sido otra. Y aquí cabría preguntar si más allá de la historia “moderna” —postemancipación, entiende el mismo Paz—, no hay para Paz un puntos suficientes en común —profundos, intensos, alternos y relacionados— en cuanto a la enorme presencia indígena, su incidencia particular y destacada en determinados modos del proceso colonial —México, Perú—, así como en la conformación de un tipo de literatura un tanto diferente de la cosmopolita argentina, por decir algo. Y es que si la medida de Paz es la poesía con especial atención en la vanguardia ¿no hay una relación particular, otra vez, entre estas geografías, su indigenidad y la vanguardia?

Paz se concentra entonces en la literatura que es *prolongación* de la española (como la estadounidense lo sería de la inglesa). Y ya en esta distingue el predominio colonial de autores de los virreinos de Perú y de Nueva España. Ruiz de Alarcón o sor Juana Inés de la Cruz. Pero en éstos, a pesar de rasgos de color local y de singularidades geográficas, lo que prima es la forma de la poesía española. Ambos serían destacados, y aunque sor Juana es para Paz un tanto superior a sus contemporáneos madrileños, con ella no da inicio nada, sino que finaliza la “gran poesía española del siglo XVII” (Paz, 1989: 60). Siguiendo esta lógica, ni el neoclasicismo ni el Romanticismo habrían representado para Paz ninguna fortuna latinoamericana, ningún acontecimiento. Así, el siglo de la literatura de América Latina sería el XX. Esta emergería, más bien, tras haber sido *fecundada* por la poesía simbolista francesa. Y de esta particular fecundación habrían nacido la novela y el cuento. Y tras un período de oscuridad la luz habría llegado, hacia la segunda mitad del siglo, con el reconocimiento universal de una literatura que ya nadie puede negar que sea “hispanoamericana”, y que sea distinta, singular, particular. Pero el problema para Paz no estaría tanto en una literatura que logra autonomía y originalidad —las categorías con las que Rama relee su historia— sino en la *crítica*. Este es un argumento con el que Paz siempre mantuvo una relación más o menos fructífera dentro de su proyecto modernizante de las letras, por una parte, y la sociedad como reflejo-causa de esa literatura, por otra.

Para Paz la pregunta acerca de la posibilidad o no de una crítica latinoamericana es lo que hace que algunos —“de nosotros”, su interlocutor es siempre esa forma de unidad— se pregunten acerca de si es o no realmente moderna la literatura. Y Paz se adscribe una vez más a la universalidad occidental: “[...] desde el siglo XVIII, la crítica es uno de los elementos constitutivos de la literatura moderna. Una literatura sin crítica no es moderna o lo es de un modo peculiar y contradictorio” (Paz, 1989: 60). Y en esta última afirmación ya pueden apreciarse algunos detalles de vital importancia para comprender la noción de modernidad que Paz instaaura como hegemonía. En este sentido, si Paz lo que heredó de sus antecesores fue una inestable —aunque fuerte en su insistencia— noción de “cultura nacional”, lo que lleva a cabo es la instauración de “modernidad nacional”, como una sustitución de la centralidad de la estructura de la representación-. Y este desplazamiento es el que le permitiría evaluar y construir el proyecto de modernización en sí, sorteando así los distintos obstáculos y acometiendo procesos lógicos de un orden y ordenamiento del discurso moderno en sí mismo, con todo y sus procedimientos de *exclusión*, donde Foucault destaca el de lo *prohibido*: “Uno sabe que no tiene derecho a decirlo todo, que no se puede hablar de todo en cualquier circunstancia, que cualquiera, en fin, no puede hablar de cualquier cosa” (Foucault, 1999: 14), pero también el de la separación y rechazo: la *oposición*. A estas alturas ha quedado más que claro el papel de los binarismos como modo de modelización de la realidad mejor destacado por la metafísica occidental —trasplantada en la escritura—, pero lo importante en este punto es hacer ver qué tipo de “armazón del saber” propone Paz de las tradiciones que hereda —la prehispánica, la hispano-colonial, la nacional-moderna— y donde exactamente traza la línea entre lo que estaría prohibido para la modernidad mexicana (como metonimia de lo latinoamericano) y lo que sería *decible*; y lo que sería verdadero y falso, cuestión acaso un tanto más importante. Foucault recuerda cómo

[...] si uno se sitúa en otra escala [fuera del interior del discurso], si se plantea la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa *voluntad de verdad* que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra *voluntad de saber*, es entonces, quizá, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente activo) (Foucault, 1999: 19; las cursivas son mías).

Paz, un buen conocedor de las tradiciones —incluso de *aquella* que su misma acción modernizadora clausura y detiene como eso, como tradición finiquitada, la indígena-prehispánica— construye una *voluntad de saber-de verdad* que propone sus propios objetos posibles, observables, medibles, clasificables: el mito, el tiempo, la historia, el sujeto, la modernidad... Su propia forma de mirarlos y su propia pedagogía: la poesía, el ensayo, la conferencia. Y es así que su escritura se hace hegemonía —una que, ha de decirse, no siempre estuvo en consonancia con la continuidad posrevolucionaria del PRI y sus derivas, retrocesos y bifurcaciones—. Una hegemonía que al acometer determinadas clausuras, por cierto, en más de un momento dejó la puerta abierta a los embates de esa tradición occidental a la que tanto aferró su sistema de interpretación y representación, como el neoliberalismo y otros aspectos del capitalismo radical. Aun así, Paz representa una vuelta de tuerca en la relación —conformada en la tradición que le queda más cercana— entre intelectuales, mexicanidad y Estado. En este aspecto, Claudio Lomnitz es quien quizá mejor ha sabido encontrar los intersticios de esta unión de instancias. Para él, es necesario deshacer el “[...] círculo vicioso que nace de las tensiones que surgen entre la madeja de las relaciones sociales que coexisten en el espacio nacional y las ideologías que se refieren a una identidad común, a un pasado compartido, y a una mirada común al futuro” (Lomnitz, 1995: 13). Y descomponiendo uno de los signos más poderosos en la hegemonía cultural representativa de México, “el laberinto” de Paz, dice:

[...] en resumen, la mayoría de los autores que han meditado y criticado la cultura nacional no resuelven las dificultades teóricas que impiden comprender la verdadera naturaleza de la cultura nacional. El impacto político de esta cultura y la dificultad para describirla en otros términos que no sean el nacionalismo han generado una dialéctica circular [...] A este complejo de problemas lo llamaremos *el laberinto* (Lomnitz, 1995: 13).

Como puede observarse, Lomnitz ya intuye un descentramiento y propone modos para un deslizamiento que retorne y cuestione la verdadera esencia de la metáfora del laberinto: la hegemonía. Y de ahí —un tanto a la manera de Florencia Mallon o Lienhard— propone centrarse en aspectos de cultura local con acento en diferencias etnográficas. Es decir, un retorno al reconocimiento de la fragmentariedad como proceso que desvelará todo aquello dejado fuera por el orden del discurso de *el laberinto* hegemónico y homogenizante. Y quizá la pregunta es si Paz, años después de

establecer el armazón más poderoso de ordenamiento entre la historia, el sujeto y categorías como “cultura nacional” y “mexicanidad”, su *El laberinto...*. Acto que a su modo, ciertamente modernizó las repetidas reificaciones de una hegemonía que a su vez habría tenido su principio formal en el Estado posrevolucionario y en la inclusión dentro de estos dos constructos inseparables —pero no siempre equilibrados o coetáneos en su movimiento— de sectores considerables de la población, por medio de la cultura en sí y de lo que Althusser nombró con astucia como “aparatos ideológicos de Estado” —ahí donde el Estado traspolaría los modos de violencia material por formas de violencia epistémica—.

Entonces, se puede ya identificar una totalidad —como proyecto— subyacente a la escritura de Octavio Paz. Y de acuerdo a lo que aquí se ha venido manejando como central —el límite de representación indígena-marginal-popular—, frente a dicha totalidad modernizante se llevará a cabo un recorrido deconstructivo por algunos aspectos reificantes y de puesta en marcha de estereotipos de la mexicanidad en *El laberinto...* y la particular conciliación de temporalidades, en relación con el mito prehispánico, en el que es quizá el más célebre de sus poemas, “Piedra de sol”.

Pero antes, habría que continuar por esa síntesis histórica en la que Paz, por ejemplo, obvia a Rulfo y a Revueltas. Para él es importante llevar a cabo una distinción entre “literatura crítica” y “crítica de la literatura”. La primera sería indudable para él:

En casi todos los escritores hispanoamericanos aparece esta o aquella forma de la crítica, directa u oblicua, social o metafísica, realista o alegórica ¿Cómo distinguir en la obra de Azuela, por ejemplo, entre invención novelística y crítica política? Lo mismo puede decirse de Borges, un autor diametralmente opuesto al novelista mexicano y de Mario Vargas Llosa, un escritor muy distinto a Borges (Paz, 1975: 60).

La mención de Azuela es destacable, revela la tradición a la que Paz siente como más cercana y que, en modos diversos, habría renovado. Ahora se volverá sobre Azuela y el particular deslizamiento que habría representado *Los de abajo* (1916) en cuanto a la orquestación de la diferencia y en cierto acomodo de una confusión de raza y clase que habría supuesto la desterritorialización revolucionaria. Borges representa, sin duda, la cara más visible de una literatura latinoamericana universal y en la que

subyacería una crítica deslocalizada de los males identitarios y de encrucijadas indígenas-marginales⁶¹ —por lo menos en ese giro que su literatura da hacia el retorno del mito universal-occidental, ya visto desde Rama—. Paz ve en cierta literatura del argentino el mejor ejemplo de “[...] una crítica radical de ciertas nociones que se dan por evidentes: el espacio, el tiempo, la identidad de la conciencia” (Paz, 1975: 60). Y ahí donde esta clase de textos revelan esos aspectos de huellas ideológicas —que delatan, descubren o reafirman los universos de los emisores—, la mención de Vargas Llosa y su “imaginación fabuladora”, que en sus novelas es inseparable de la moral —aunque como “descripción y análisis de la interioridad humana”—, como parte destacada de un canon crítico, muestra bien a qué particular noción de literatura se ha venido refiriendo y desde qué instancia. Para Paz, la literatura crítica mexicana —autoconsciente, se quiere entender, modernizante— estaría mejor representada en Azuela que en cualquier otro autor. Y éste es quizá un comentario un tanto arriesgado. Quizá lo que Paz quiso determinar es que en Azuela nace una literatura mexicana crítica, quizá. Pero es curioso que ni Rulfo ni Revueltas ni del Paso —y algunos otros más— representen ese modo crítico de una literatura en la que se habrían encontrado la conciencia crítica con las invenciones y ficciones de la imaginación. Así, “[p]aisajes sociales, metafísicos, morales: en cada uno de ellos la realidad ha sufrido la doble operación de la invención verbal y de la crítica. La literatura hispanoamericana no es solamente la expresión de otra realidad: también es una pregunta sobre la realidad de esas realidades” (Paz, 1984: 61). Pero es que acaso Paz insiste en concentrarse en un movimiento que sólo puede provenir de unas direcciones otorgadas por esa continuidad occidental que habría querido ver resultados en cuanto a su inversión en una de sus extensiones más destacadas: la parte hispana del continente americano. Para él, ésa es *la literatura* que mejor refleja una filiación innegable a la universalidad: “Ésta es una prueba más —si es que es necesario probar algo por sí mismo evidente— de nuestra verdadera filiación: por la historia, la lengua y la cultura pertenecemos a Occidente, no a ese nebuloso Tercer Mundo del que hablan nuestros demagogos.

⁶¹ El caso específico del relato “El sur” merecería un comentario profundo en cuanto a cierta apertura y solución de Borges ante un modo de la tradición argentina que estaría cifrado en la pampa y en los gauchos.

Somos un extremo de Occidente —un extremo excéntrico, pobre y disonante” (Paz, 1979: 61). Pero es una literatura que se pregunta por una versión de la realidad, no por la realidad fragmentada, múltiple, heterogénea que Rama, Cornejo Polar o Lienhard sí habrían descubierto como la forma un tanto más factible de describir la experiencia latinoamericana.

Y para Paz, como se ha venido insistiendo, el problema estaría en un deslinde entre esa literatura capaz de descubrir —y descubrirse— en una zona de indeterminación que subyacería a todas las reflexiones modernas, esta es, “[...] asimismo, una zona nula: el hueco que han dejado las antiguas certidumbres divinas minadas por la crítica” (Paz, 1979: 61). Y de ahí la denuncia: son los sistemas sociales y políticos los que siempre eluden esa zona o los que persiguen a la crítica. Porque no se puede decir lo mismo de una crítica literaria que acompañaría a su idea de literatura. Y es entonces que Paz desvela su pertenencia a una *continuidad* intelectual y letrada con aquellos enunciadorees como Bello, Henríquez Ureña, Rodó o Reyes. Totalidad irregular y fragmentada en sí, pero que acaso encuentra cohesión ahí donde lo que una y otra vez ha sido conciliado y resuelto es el papel de una élite que no desea perder su posición y que fue reconociendo, una y otra vez, la importancia de adscribirse a un orden mundial para el cual había que sacrificar cierta literatura un tanto más cercana a los sujetos problemáticos, arcaicos, premodernos y verdaderamente excéntricos y periféricos. La excentricidad en Paz parece ser más bien un lastre que hay que reconocer por algunas carencias —como la falta de movimientos literarios-artísticos propios y contundentes—; la periferia, una suerte de condena de la que sólo se podrá salir si es que se da un paso definitivo a una producción intelectual que responda, supere y renueve el devenir occidental. Y es curioso que no reconozca la posibilidad de movimiento en una literatura que él conocía muy bien —y que admiró— pero que, sin embargo, siempre se le presentó difícil para la interpretación y un tanto más arriesgada en su insistencia en algo que para él o era anecdótico y periférico —lo marginal-popular— o era un tema ya bien zanjado con su propia labor de modernización *hecha de rupturas* y con una particular acción que él siempre reconoció, promovió y articuló como solución definitiva a la encrucijada histórico-

identitaria: el trabajo de Carlos Fuentes con el mito prehispánico y la historia de la experiencia colonial. Y su particular historiografía no sólo deja fuera, nuevamente, al fantasma sobre el que el intelectual *fantasea* —pero no es capaz de nombrar—, sino que ya, para la década de los setenta, obvia toda presencia, incidencia y representación del México indígena.

¿Y cuándo habría comenzado para Paz esa particular excentricidad occidental, ese estar un poco desplazados del único centro posible? Antes que nada, el problema para el poeta mexicano viene del hecho de que América Latina no haya tenido ni una “revolución científica” ni una Ilustración: “No tuvimos siglo XVIII: ni con la mejor buena voluntad podemos comparar a Feijoo o a Jovellanos con Hume, Locke, Diderot, Rousseau, Kant. Allí está la gran ruptura: allí donde comienza la era moderna, comienza también nuestra separación” (Paz, 1979: 62). De igual modo, al no haber tenido Ilustración América Latina tampoco habría tenido revolución burguesa —“ni Crítica ni Guillotina”, dice Paz (Paz, 1979: 62)— y de ahí vendría la excentricidad que el mexicano rearticula como modo de comprensión de lo latinoamericano. Consecuentemente, el romanticismo de estas naciones no tuvo la “pasión” encendida en contra de esa misma crítica y sus construcciones racionales. Ni crítica, ni razón, ni pasión, sin embargo, y para reconocer ciertas obras con calidad *universal*, Paz reconoce una forma de ser del latinoamericano: una cierta capacidad de “ponerse a tono”. Visto desde esta óptica eurocéntrica, el apéndice de literatura proto-occidental escrita en castellano habría tenido sus mejores momentos cuando habría logrado interiorizar, comprender y reproducir los modos, sentimientos e inquietudes del ser moderno europeo y estadounidense.

Paz arremete también contra dos hitos históricos. El primero es desde el que se suele articular un cambio en el paradigma en la organicidad de las literaturas americanas: las revoluciones de independencia. El otro sería la Revolución Mexicana de principios del XX. Si bien es cierto que Paz desestructura los mitos más ampliamente difundidos acerca de estos eventos, mostrando así su falsedad, su calca de intenciones revolucionarias “legítimas”, según la lógica de la burguesía-aristocracia

europea y cierto triunfo de la razón “humanística” —constructo que se puede rastrear en toda la lógica intelectual de Paz—, mostrando cómo el poder de las élites transformó dicho espíritu en un “despotismo ilustrado” con la apariencia de *caudillismos* periféricos, lo que constantemente se echa en falta en este repaso de subversión de la historia y la historiografía es la cuestión indígena y procesos —que por lo menos en México tendrían que ser primordiales en una aproximación de esta envergadura— como la desindianización y los modos —vistos desde la hegemonía o no— de mestizaje. Paz decreta cómo toda revolución de independencia es una autonegación y un autoengaño. Pero con el primer término no se refiere a la diversidad étnica y cultural subyacente a los relatos homogeneizantes de los criollos hechos con el poder revolucionario, sino al disfraz que éstos adoptan en relación con los que para Paz serían los verdaderos héroes burgueses de las revoluciones modernas. En América Latina todo habría sido mala lectura, trasplante erróneo, pésima adaptación: “Nuestra modernidad ha sido y es una mascarada. En la segunda mitad del siglo XIX la «inteligencia» hispanoamericana cambió el antifaz liberal por la careta positivista y en la segunda mitad del XX por la marxista-leninista. Tres formas de enajenación” (Paz, 1979: 64). Y lo que no queda nunca claro es el límite del trasplante de lo europeo o el modo en el que ha de vivirse la experiencia occidental. Y es en este punto en el que el intelectual introduce su máxima tesis, a la manera de una síntesis de todo su trabajo de construcción/definición de la modernidad:

El primer capítulo de nuestra historia no relata un nacimiento sino un desmembramiento. Nuestro comienzo fue negación, ruptura, disgregación. Desde el siglo XVIII nuestra historia y la de los españoles es la de una decadencia; un todo que se rompe —acaso porque nunca fue *uno*— y cuyos pedazos andan a la deriva. En esto también es notable la diferencia con el mundo anglosajón (Paz, 1979: 64).

Y llama la atención que ese trascendental descubrimiento —el de la negación, ruptura y disgregación— no represente para Paz una oportunidad para reescribir la historia desde las posibilidades que estas tres opciones, que desde otras ópticas habrían podido resultar descolonizantes o abrirían puertas de interpretación más bien centradas en la diferencia y en la coexistencia de la radical otredad. Paz se concentra en la historia de las élites y sus problemáticos modos de adaptación a los relatos y enunciados modernos. Y si tan claros resultan los fallos —de hecho, reconstruye la

historia a partir de éstos— cómo es que le sigue resultando, ya para los setenta, que la opción modernizante europea sea la única vía para la consolidación de sociedades fuertes y sólidas con sus sistemas de representación resultantes. La literatura, según su óptica, sería el único sistema que se habría salvado, ya hacia el siglo XX, pero no tanto por un auto-reconocimiento de la diferencia, de la particularidad, de la esencia, como por una capacidad casi milagrosa de adaptación. Lo que Paz pide es la crítica, la “palabra racional”, pero ¿cómo puede haber crítica y razón desde una errónea, equívoca y alienada manera de concebir y modelar la realidad que es incapaz de fijarse más allá de los que se creen son sus intereses y deseos? En su “Nota marginal”, incluida al final del texto ya en 1990, Paz reconduce algunas de sus apreciaciones. Así, reconoce a Martí, Mariátegui —única aproximación a lo indígena— y a Vasconcelos. Los incluye en su canon de pensadores originales, que, sin embargo, no lograron, nunca, constituir un movimiento original. Reconoce también dos vías críticas “interesantes”; la de la historia de la cultura latinoamericana y sus relaciones con el mundo indígena y con España y las meditaciones sobre “«el genio de nuestros pueblos»”, pero ni una ni otra representan una opción válida para tan ansiada crítica. Y parece casi imposible que ya en estas reflexiones tardías Paz fuera incapaz de percibir, conocer o aceptar ese otro movimiento que provendría de Mariátegui, Fernández Retamar, Rama y Cornejo Polar, como se ha mostrado. Y es que su definición de cultura se lo impide; ésta, si es que es sólida, está entre mundos que no son el suyo: lo europeo-hispánico, lo indígena. También se lo impide su reiterada aceptación —y su callado aprecio— por esa escritura que busca el genio y grandeza de la cultura latinoamericana como única continuidad racional y filosófica. En el marco de Paz sólo esto entra. Y todo lo que queda fuera es otra cosa. Y así, ahora cabe preguntar ¿qué proceso de definición de la modernidad —y de su instauración como centro de irradiación hegemónica— pudo conducir a este Octavio Paz?

Soluciones modernas: México en su laberinto, México en su mito

Paz es un poeta que construye un tipo de crítica que es —tanto en su modo constructivo como destructivo— todo metáfora. Al hablar de su lengua —el español

mexicano— y de la literatura que de ésta emerge, reconstruye una y otra vez la metáfora de la planta, como en su discurso de recepción del Nobel:

Las lenguas nacen y crecen en un suelo; las alimenta una historia común. Arrancadas de su suelo natal y de su tradición propia, plantadas en un mundo desconocido y por nombrar, las lenguas europeas arraigaron en las tierras nuevas, crecieron con las sociedades americanas y se transformaron. Son la misma planta y son una planta distinta. Nuestras literaturas no vivieron pasivamente las vicisitudes de las lenguas transplantadas: participaron en el proceso y lo apresuraron. Muy pronto dejaron de ser meros reflejos transatlánticos; a veces han sido la negación de las literaturas europeas y otras, con más frecuencia, su réplica (Paz, 2001).

Y si bien su propia labor de renovación con esa *lengua trasplantada*, que crecería en un mundo nuevo que es necesario nombrar —la metáfora reproduce la idea de que nada existe en América Latina hasta que es nombrado— es uno de los aspectos más estudiados y reconocidos —de ahí gran parte de su universalidad—, la otra gran acción intelectual y epistémica de Paz estaría, como se ha dicho, en su noción de modernidad, su solución —ésta es *problema, encrucijada, acertijo, jeroglífico*, incluso— y, de hecho, en su creación. La modernidad, bien lo saben los teóricos de todos *sus* tiempos, es una entidad maleable, ambigua y enrevesada, que, sin embargo, está siempre presente. “Todo lo sólido se desvanece en el aire” es una frase que Marx utilizó para describir la experiencia moderna como *alienación*; y el ser moderno forma parte de ese universo que se construye a partir de la lógica de la “unidad de la desunión”; la que “[...] nos arroja a todos en una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia” (Berman, 1989: 1). Y es que si en la historia de la civilización moderna hubo un tiempo en el que la modernidad designaba realidades positivas, relacionadas con el progreso, el desarrollo y el crecimiento; con la transformación del hombre y del mundo que le rodeaba; e incluso se perfilaba, según Marshall Berman, como un momento en el tiempo pleno de “aventuras”, “poder” (por sobre la naturaleza, ante todo) y “alegría”, la modernidad también fue, desde el momento mismo en el que se le pudo nombrar e incluir en el discurso, una creciente amenaza; una *alienación*; un constante e inevitable problema; el principio de una dramática decadencia.

Y quizá cuando Paz echa en falta una verdadera crítica de lo que también está hablando es de echar en falta a la modernidad, de ahí que esta cuestión constituya la verdadera centralidad de su trabajo y su principal invariante. Al recibir el Nobel diría:

En mi peregrinación en busca de la modernidad me perdí y me encontré muchas veces. Volví a mi origen y descubrí que la modernidad no está afuera sino adentro de nosotros. Es hoy y es la antigüedad más antigua, es mañana y es el comienzo del mundo, tiene mil años y acaba de nacer. Habla en náhuatl, traza ideogramas chinos del siglo IX y aparece en la pantalla de televisión. Presente intacto, recién desenterrado, que se sacude el polvo de siglos, sonrío y, de pronto, se echa a volar y desaparece por la ventana. Simultaneidad de tiempos y de presencias: la modernidad rompe con el pasado inmediato sólo para rescatar al pasado milenar y convertir a una figurilla de fertilidad del neolítico en nuestra contemporánea. Perseguimos a la modernidad en sus incesantes metamorfosis y nunca logramos asirla... Entonces las puertas de la percepción se entreabren y aparece el otro tiempo, el verdadero, el que buscábamos sin saberlo: el presente, la presencia (Paz, 2001).

Y ya se ha dicho que este discurso de Paz bien puede ser tomado como un “testamento” que de algún modo —metafórico, ante todo— corrige algunos de sus más evidentes deslices, aunque desde los límites de su mismo sistema. Así, su reconocimiento de una cultura viva, real e indígena, va acompañado de una renovación del papel activo y modelizante del representante e intérprete. Así mismo, mantiene la noción de excentricidad como la categoría que mejor describe una realidad —moderna— que ahora sí se presenta como múltiple

[...] sobre todo en países con antiguas y brillantes civilizaciones como México y Perú. Los españoles encontraron en México no sólo una geografía sino una historia. Esa historia está viva todavía: no es un pasado sino un presente. El México precolombino, con sus templos y sus dioses, es un montón de ruinas pero el espíritu que animó ese mundo no ha muerto. Nos habla en el lenguaje cifrado de los mitos, las leyendas, las formas de convivencia, las artes populares, las costumbres. *Ser escritor mexicano significa oír lo que nos dice ese presente —esa presencia. Oírla, hablar con ella, descifrarla: decirla [...]* Tal vez después de esta breve digresión sea posible entrever la extraña relación que, al mismo tiempo, nos une y separa de la tradición europea (Paz, 2001; las cursivas son mías).

Ahora bien, más allá de los problemas que subyacen a la serie de afirmaciones en este párrafo, y que tenderían a mostrar esa concepción paternalista-antropológica con la apariencia de una *buena conciencia* de representación, pero también un cierto esnobismo intelectual que desde un punto de superioridad “reconoce” la posibilidad de una realidad otra, que, sin embargo, es posible escuchar, descifrar y hasta se le puede hablar, pero sólo como un “espíritu”, es decir, como una realidad no material,

mágica, anímica, que inspira con su poderío milenario y que terminaría por convertirse en “idolatría”; este “membrete” sobre las culturas indígenas sentaría la base de la idea de “magia” —que luego sería retomada por el realismo mágico, por ejemplo—, pero negándole cualquier dimensión cognoscitiva (Schelling y Rowe, 1993: 254). Pero es que esto es algo que una y otra vez los proyectos de modernización proto-occidentales demuestran: que el intersticio entre la realidad indígena —como materialidad social, cultural, económica— y la sublimación de una cultura oral-ritual antigua y premoderna, es un espacio oscuro al que difícilmente pueden acceder desde la centralidad metafórico-alegórica y representativa de su discurso moderno. Este hueco se les escapa una y otra vez porque, sencillamente, no tiene espacio en los lindes de su marco de representación. Si no es clase, oficio, razón, escritura o reflexividad moderna, o no es nada —porque no hay instrumentos ni sistemas para su recepción o comprensión—; o es magia, idolatría; o mito, en los casos más profundos e incidentes. De ahí que Paz al referirse a Rulfo siempre haya visto el lado modernizante de la moneda; el otro, para él, siempre sería *ese lenguaje cifrado de los mitos*, que, en dado caso, puede sincronizarse con el tiempo de la modernidad.

Pero el trabajo de Paz con la modernidad daría inicio con su emblemático *El laberinto de la soledad* hasta llegar, por lo menos, a *Pequeña crónica de grandes días*. Ahora bien, el estudio de la relación entre la escritura de Paz y la modernidad es un aspecto que viene llamando la atención desde que iniciara su periplo formal por el ensayo de ideas en México y América Latina, entre los que destacan el de Aguilar Mora (1986) y el de Roger Bartra (1987). Del mismo modo, su emblemático ensayo sobre la mexicanidad —que el mismo Paz revisaría en 1959 para dejar una versión definitiva—, no sólo se ha estudiado desde un sinfín de perspectivas —incluido su carácter de libro de texto escolar—, sino que ha comportado numerosas réplicas, relecturas y reinterpretaciones. El término “laberinto”, de hecho, puede percibirse como un signo cargado con un excedente de sentido que cubre un amplio rango ideológico y epistémico. Puede contener tanto la idea de esa modernidad excéntrica y periférica como convertirse en un signo *contrario a sí mismo* y desde el cual sería posible descomponer su propia noción moderna —que es lo que Bartra propone en su

eclectico ensayo—. Por otra parte, aunque con bastante relación, el mito, en un amplio sentido, que en ocasiones se materializa desde una suerte de sublimación de algunos llamativos aspectos de la cultura prehispánica, sobre todo *azteca* —suerte de constructo de traducción en el que la escritura de Paz posee una amplia participación— es otra invariante que atraviesa buena parte de las textualidades de Paz. En lo que se presenta a continuación, se parte de la sospecha de que esta presencia constante de lo mítico en Paz proviene un tanto más de esa concepción orgánico-genética de la historia —bien trasplantada por la lógica metafísica de la escritura y sus binarismos—, que de una verdadera labor de comprensión —y aprehensión— del discurrir mítico prehispánico. De hecho, al no ser la cultura popular una fuente de la que Paz habría nutrido ni su ficción ni su poesía, habría en su arte poética un acceso limitado al orden mítico por los lindes de ese retorno postvanguardista a las explicaciones míticas de la realidad y la historia —como ya se ha visto desde Eliade—. Paz, con su abierto discurrir occidental, habría interiorizado el mito premoderno —bien fijado ya como estructura narrativa por los actos de traducción y escritura—, pero ahí donde éste sería capaz de *explicarse* en igualdad de condiciones con los grandes mitos de las fuentes europeas. En este sentido, la obra de Paz puede verse como lo que él mismo asegura que es: una consecuencia y efecto del devenir centrado en la noción de una totalidad occidental, con todo y su pauta genética, diría de Man, donde los textos literarios reflejan por analogía o por imitación y donde la discursividad siempre adquiere la forma de una *historia*. Y a esta pauta genética se suma esa constante tentativa de autodefinirse con relación al pasado (de Man, 1990: 100-101). Y de este definirse a partir del pasado, quizá el concepto que Paz mejor desarrolla en la cultura escrita mexicana es el resultante de ese deslizamiento que él reconoce también en el Romanticismo europeo —y que le niega al americano—. Se trataría de un paso de la mimesis a la genética, de un modelo platónico a uno hegeliano del universo: “En lugar de meras copias de un orden trascendental, se dice que la Naturaleza o Dios y «todas las cosas inferiores» son parte de una cadena del ser orientada hacia su fin teleológico” (de Man, 1990: 101). Así el *mito antiguo mexicano* tanto puede reificarse, convertirse en estereotipo y en esencia del ser (*El laberinto de la soledad*), como contraponerse frente a la temporalidad, entrelazarse, y convertirse

en *otra* opción lógica, pero que sin embargo se reconduce hacia el mismo *fin* (“Piedra de sol”). Pero antes de entrar un tanto más a fondo en el pliegue que representa el que es quizá el más célebre de sus poemas, hay que ver qué clima ideológico y de representación es el que rodea a un joven Paz que terminará por convertirse en el principio de enunciación mexicano moderno, y que terminará convirtiendo su lectura de la modernidad en hegemonía. Este recorrido se hará con un doble límite, el indígena, por una parte, pero también con la cuestión femenina.

La cuestión femenina, un término ya problemático, se introduce aquí no sólo por la violencia epistémica y de representación hacia las enunciaciones y subjetividades femeninas —aspecto reiterado y perfeccionado a lo largo de la historia nacional—, sino porque se piensa que en el ascenso de Paz a cierta cúpula de la élite cultural mexicana, su construcción moderna conllevó un trabajo doble de subalternización —indígena y femenina—, a partir de procesos de reificación, sublimación y estereotipización. Y es que se cree que Paz interioriza como centralidad de su enunciación esa vieja querrela entre una literatura “viril” y una “afeminada”, entre otros aspectos de los “orígenes de una hegemonía cultural en México”, como llama Sánchez-Prado al período intelectual —siempre en tensión con el Estado y la historia—, previo a la irrupción de Paz. Dicha polémica, la historia la ha venido resituando como una cuestión *curiosa* en el devenir literario intelectual, pero se sospecha dice más de lo anecdótico en cuanto a la instauración de un modelo patriarcal de modernización dentro del cual dos subjetividades habrían sido sublimadas y depositadas en un espacio simbólico pero no problemático. De un lado, lo indígena con su carga ritual-mítica, pero también salvaje y sangrienta, y en el otro, la mujer con su carga materna-mítica, pero también carnal y erótica. Y si hacia 1925 los grupos vigentes de la inteligencia mexicana se preguntaban sobre el *afeminamiento* de la literatura y sobre las posibilidades de una literatura *viril* mexicana, proyectos como el de Paz, al encumbrar la obra de Azuela, habrían tomado partido por un tipo de hacer literario posrevolucionario que terminaría por fijarse en una “cultura de la revolución”. Lo que se debatía de fondo era la posibilidad de una vida nueva y un sentir nuevo, que debía buscarse en el seno de la Revolución —como acto identitario capaz de contener

los imagotipos del mexicano moderno—, desde los nacionalistas; o si seguía siendo conveniente seguir mirando hacia afuera y no caer en la tentación de concentrar la mexicanidad en la oquedad, sequedad y brutalidad del ser revolucionario, desde los contemporáneos. E Ignacio Sánchez-Prado expresa bien lo que se esconde al debate entre lo “viril” y lo “femenino”; estos “[...] no representan un concepto estético particular, sino que emergen como metonimias intercambiables a términos como «nacional» y «extranjerizante»” (Sánchez-Prado, 2001: 30). Es decir, de un lado un nacionalismo-cosmopolita —que, sin embargo, encumbraba un tipo de ser masculino mexicano—; y por otro, un mexicanismo-europeizante. Paz, con su afán totalizante, renueva aspectos de una y otra vertiente —de hecho, ninguna llega a ganar—, pero lo que sí llama poderosamente la atención es el revestimiento de la novela de Azuela como emblema de un tipo de *cultura mexicana literaria*. En esta elección, dice Víctor Díaz Arciniega, “«se autoriza la violencia matizada; se autoriza el desencanto ante los hechos de la Revolución, se autoriza —y fomenta— el deseo por reivindicar a los caídos, por ensalzar o deturpar a los caudillos y por recrear la geografía de triunfos y fracasos, y se autoriza el retrato escatológico de las hordas semisalvajes y hambrientas»” (cfr. Sánchez-Prado, 2006 30). Y esto, lo que aporta, es la medida de un canon basado en una versión cruda y realista donde la fuerza recae sobre un *tipo* mexicano con gran capacidad de reproductibilidad. Paz entra en su “interior”, ni más ni menos, en *El laberinto de la soledad*.

Pero hay que ver cuál es esta “tradición” que precede a Paz y que éste —en cierta consonancia con Fuentes— renueva para convertirla en un ideograma de modernidad-hegemonía. Porque en este sentido, revisar, en el hoy, ciertos momentos paradigmáticos en la construcción de la mexicanidad, lo que pretende es hacer evidentes determinadas estructuras de poder que no siempre fueron identificadas, destacadas —e incluso deconstruidas— en el contexto original de recepción, asimilación y canonización de dichas emisiones, no sólo en la *República mexicana de las letras*, sino en la puesta en funcionamiento de un imaginario identitario nacional, bien funcional desde su reificación en el afán de representación, ahí donde el poder se localiza al mismo tiempo en determinadas instituciones. se difumina en las estructuras

ideológicas y en los significados, en modos de expresión característicos y en pautas narrativas recurrentes (Caporale, 2001: 401). Procedimientos, recursos y fenómenos que, como es perfectamente sabido, parten de una estructura moderna patriarcal que fue criolla, luego criollo-mestiza y finalmente *mexicana*.

Tras un siglo marcado por el reacomodo de poderes —de la colonia a los criollos; y dentro de éstos a la dicotomía (bastante ficcionalizada) entre liberales y conservadores—; siglo, también, en el que la nación mexicana va conformándose a partir de evidentes fracturas, la joven patria será completamente incapaz de resolver las formas de subordinación radicales —la indígena y la femenina—, conformándose entonces como umbrales *más allá* de la dominación y la hegemonía, pero con la posibilidad de instrumentalizarse y usarse, depende para cubrir qué huecos y vacíos en las grietas y fisuras de un proceso orquestado sólo desde el centro. El joven poder posterior a la emancipación, entonces, acomete diferentes proyectos “desarrollistas”, en los que incide un complejo de medios de comunicación y producción cultural, que a su vez intentan, bajo el disfraz de lo hegemónico moderno, solucionar los reductos radicales incómodos para la construcción nacional. Y esto en consonancia constante con un duradero legado “desarrollista” de la genética de la historia universal —presentada siempre como la forma natural del devenir—, que se actualiza siempre con una (auto)representación engrandecedora de las narrativas de la modernidad exclusiva occidental, con todo y sus articuladas —e insalvables— oposiciones: ritual/racional, mito/historia, comunidad/Estado, magia/fenomenología y emoción/razón (Dube, 2009: 177). Y estos proyectos/procesos en ocasiones tendrán ya la forma de un movimiento institucional —como el caso de Vasconcelos y su instauración de un sistema educativo— o consistirán en diversas insistencias y peticiones para la construcción de una “cultura nacional” —lo que luego derivará en versiones *antropológicas* de dominio, como la idea de “campo cultural” o “cambio cultural”—. Y dentro de esta maraña de enunciaciones y polémicas acerca de lo nacional, un movimiento constante y retomado desde diferentes instancias va haciéndose cargo de la población de los “antiguos mexicanos”. En este sentido, se puede reconstruir la historia de la insistencia de los diversos intelectuales y letrados en cuanto a descubrir

cómo el principal obstáculo para la integración nacional es la población indígena y sus —muchas veces confusos— legados lingüísticos, artísticos y culturales. Sin embargo, la historia oficialista —pero también la intelectual— donde ha identificado obstáculos es en aspectos políticos y en hechos históricos “puros”, como la invasión norteamericana —con su consecuente polémica sobre el territorio mexicano—, la intervención francesa, el establecimiento del Imperio de Maximiliano, etc.

Y ya antes se ha hablado de la *desindigenización* y ésta, como todo proceso, tiene una génesis y una genealogía. La preocupación por este obstáculo habría llegado a penetrar a las clases dominantes —constituidas por una oligarquía terrateniente, una naciente burguesía comercial, financiera e industrial urbana y una diversidad de grupos intelectuales y culturales—, de modo tal que un trabajo conjunto —bien representando en obras literarias tanto del siglo XIX como del XX— habría logrado implantar en el imaginario —en el consciente colectivo—, en la clase que hasta ese momento fungía como mexicanidad, la idea de inferioridad de la *raza* indígena. Pero estas novelas, entonces, no sólo habrían reflejado los síntomas de una época que buscó en la biopolítica su mejor arma para mantener los entresijos del dominio, sino que a su vez habrían modelizado una episteme mexicanista que revestía cuestiones racistas con sublimaciones y órdenes imaginarios —Juan Diego, el indio al que se le aparece la Virgen de Guadalupe, por ejemplo, llega a convertirse en *tipo de tipos* de una indianidad míticamente noble, ingenua y maleable—. Estos procesos dobles de conciencia positiva y negativa entretenían, por así decirlo, a la burguesía lectora mientras que políticas de desarrollo incidían en las geografías con mayor presencia indígena para su total mexicanización. Las Leyes de Reforma son el primer gran paso; sustituyen el sistema de tierras colonial-indígena por un capitalismo agrícola —acto que, siguiendo la lógica, fue revestido de *gran* acción beneficiadora e identitaria—. Esto conllevó una aceleración del mestizaje y políticas educativas que introducían modos de cultura nacional-hispánica ahí donde había lenguas y costumbres consideradas arcaicas. La Revolución habría significado una pausa a estas cuestiones, y tras un abierto uso y abuso de las fuerzas todavía indígenas para la consecución de batallas y victorias, los gobiernos posrevolucionarios y sus conflictivos grupúsculos en continuo intento de conformar hegemonía, en lo que sí se habrían puesto de acuerdo

es en un movimiento total hacia una *desindianización*, como modo más evidente de lograr el desarrollo y el progreso exigido por el devenir universal. Y de este proceso participaría, incluso, el socialismo-comunismo mexicano, con sus muralistas y con José Revueltas. Y ahí es donde una moderna antropología aparece con narrativas de “cambio cultural”, adaptación, transformación y necesaria evolución. En este rubro, los estudios poscoloniales han mostrado cómo la higiene se convierte en una poderosa narrativa homogeneizante, por nombrar un caso. Y esto es lo que se ha llamado “indigenismo” en México, curiosamente.⁶² Ahora bien, este proceso institucional y cultural deja muchos huecos y se ejerce de manera desequilibrada. Y es así que por determinadas grietas se cuelan modos de ser y vivir que se habrían querido suprimir, aunque muchos de ellos terminan por engrosar las filas de la cultura popular mexicana. Otros tantos son seleccionados por la intelectualidad para terminar de perfilar la identidad cultural —esto en el lado de más pomposidad discursiva— o para intentar justificar muchas de las maneras del mexicano que chocaban con las fantasías europeizantes, cosmopolitas y las utopías de desarrollo. En ambos casos, la muerte desempeña un papel primordial. Ésta, como constructo mítico popular, está en el habla, en los corridos, en las leyendas híbridas coloniales e, incluso, en la literatura culta. Es el más grande modo de ser y estar del mexicano y lo saben los poetas, los ensayistas, los escritores y los artistas. El comienzo de *El luto humano* es un buen ejemplo: “La muerte estaba ahí, blanca, en la silla, con su rostro” (Revueltas, 2009: 11). Paz le dedica un capítulo en su ensayo, pero no para explicar esa espectral presencia que recorre a buena parte de la literatura —como una contradicción paradójica que alcanza su máxima expresión en *Pedro Páramo*—, sino para apoyar su idea de que el mexicano *vive como muere* y viceversa y por eso “no teme” a la muerte y la refiere en sus cantos, poemas populares, fiestas, insultos —“la chingada”—, etc. Paz dice:

⁶² Para ahondar en este proceso, revisar los trabajos de Villoro (1950) y Florescano (1996), sobre todo, así como toda una corriente más reciente de neohistoricismo mexicano. De hecho, lo más importante de esta serie de trabajos es que tenderían a despolarizar el mismo proceso que *descubren* a la historia mexicana, es decir, no sólo muestran que hay otra historia posible, sino que rompen su punto de vista e intentan concentrarse en aspectos que desde una historia *acusadora* de la posición elitista quedarían fuera, como las varias rebeliones indígenas que no suelen tomarse en cuenta a la hora de construir un metarrelato histórico de la dominación. La cuestión entre hegemonía y subalternidad —no hay que olvidar a Gramsci— se da en procesos dinámicos, de negociación y de diálogo, aunque éste sea problemático.

El mexicano no solamente se postula la intranscendencia del morir, sino del vivir. Nuestras canciones, refranes, fiestas y reflexiones populares manifiestan de una manera inequívoca que la muerte no nos asusta porque «la vida nos ha curado de espantos». Morir es natural y hasta deseable; cuanto más pronto, mejor. Nuestra indiferencia ante la muerte es la otra cara de nuestra indiferencia ante la vida. Matamos porque la vida, la nuestra y la ajena, carece de valor. Y es natural que así ocurra: vida y muerte son inseparables y cada vez que la primera pierde significación, la segunda se vuelve intranscendente. La muerte mexicana es el espejo de la vida de los mexicanos. Ante ambas el mexicano se cierra, las ignora (Paz, 2003: 23).

Y la lectura de Paz es correcta al encontrar esta relación entre vida y muerte en las celebraciones populares mexicanas. Pero es quizá éste el principal problema de la actividad de Paz, que la ritualidad popular y los modos y personalidades que la rodean en ambientes rurales, es tomada como la medida de una idea homogénea de la sociedad mexicana. El sujeto que Paz describe nada tiene que ver con los intelectuales europeizados y con una cultura urbana y moderna ya bien interiorizada, en el caso de los sectores más *liberales*, o con las formas religiosas católicas urbanas, nada festivas, de las clases bajas urbanas. Pero es que la cosa va de construir una cultura *mestiza* que pueda funcionar “como espacio intermedio habitable entre las dos culturas” (Rowe y Schelling, 1994: 250). Esta apropiación de lo popular y su presentación como *tabula rasa* de la mexicanidad es el principio base de todo el ensayo del mexicano. Y esto expresa otra marcada división entre un modo de hacer modernidad “hegemonizante” que busca amarrar y conciliar y otro, que en dado caso, busca liberar y hacer explotar a los sujetos. Lo popular, en Rulfo, no se manifiesta como “voz expresa”, ciertamente, y es que

[s]e trata más bien de una voz, o mejor dicho, de un discurso, que penetra, interrumpe, ríe, desconcierta. El mundo de sus personajes no se manifiesta directamente en forma escrita (es un mundo oral, no escrito), pero puede interferir, como efectivamente lo hace, con los códigos del mundo escrito. En vez de pretender transcribir directamente lo oral, Rulfo prefiere marcar los contornos de un mundo oral a través de sus choques con la palabra escrita (Rowe y Schelling, 1993: 248).

Lo popular, en el ensayo de Paz, se convierte más bien en algún tipo de prueba científica, en un enunciado lógico que ha de servir para demostrar algunos de los modos de ser del mexicano más arraigados en una tradición, que a pesar de ser el resultado del mestizaje entre lo hispánico y lo prehispánico, parece reproducir

antiguos *vicios* del ser indígena, sobre todo aquellos que no encajan en el dinamismo social y universalista, que es el que ha de procurar el desarrollo y el progreso. De ahí que el proyecto primordial de esta obra se lleva a cabo desde la reflexión de lo mexicano en un amplio universo discursivo, pero con la finalidad de una construcción de la idea global de ese “yo” ligado a la soledad —como alienación— y a través de determinados constructos míticos y simbólicos, como la *máscara*, la *fiesta*, la Malinche y la Virgen de Guadalupe, los que a su vez se relacionan con conceptos humanos *universales* —como el amor y la muerte— y, aún más, se materializan en determinados entes de la sociedad y la historia —los campesinos, los indígenas, los obreros, la mujer—, pero no todos. Aunque Paz, en textos al margen de *El laberinto de la soledad*, haya dado a entender que él pretendió acercarse a un cierto tipo de mexicano, dentro de la lógica de su ensayo las metáforas esencialistas de esa idea del mexicano le sirven como metonimia para construir imagotipos totales, cuya función no confesa, en dado caso, es establecerse como punto de unión entre los mexicanos centrales, criollos y occidentales y aquellos indios desindianizados del México rural. Bajo esta suerte de movimiento retórico, Paz crea un juego de espejos y reflejos, pero que, sin embargo, va dirigido a un mexicano en particular, el letrado.

Ahora bien, esta identidad, como macro constructo discursivo, y cuya funcionalidad como referente logró redondear la noción de mexicanidad, fijando y recreando determinados estereotipos, es quizá en el capítulo “Máscaras mexicanas”, donde mejor se condense. Al igual que el resto de la obra, es un texto altamente modalizado, ya que en él abundan formas expresivas, apreciativas y retóricas y su principio —segmento de gran importancia que sirve para definir bajo qué códigos está cifrado la totalidad del texto—, expone a un sujeto colectivo, el mexicano, y esa “problemática”, en cuanto a cierta ambigüedad de su carácter, comparable a la “máscara” mexicana. Desde ahí, entonces, se puede acceder a un nivel más profundo del texto, en el cual, a su vez, se puede percibir una labor aún más intrincada de sentido, llevada a cabo por el sujeto poético que todo lo legaliza. Así, la “máscara”, ese objeto que cubre los rostros y que desde la antigüedad es utilizada con fines ceremoniales y rituales, no es sólo un sustantivo que cumple la función de ser una

metáfora de esa ambigüedad del mexicano que se “encierra”, se “preserva”, se “esconde” en dos niveles, el del “rostro” y el de la “sonrisa”, es decir, en el nivel de la comunicación no verbal y en el nivel de la lengua misma. El mexicano es máscara cuando ve y enfrenta y también cuando sonríe y habla. Pero, además, la “máscara” es esa cita a un código mucho más amplio que el texto mismo, mucho más, es el anclaje a la historia y al mito. A la historia por tratarse tanto de un objeto como de un documento; objeto por ser real y palpable en el pasado prehispánico mexicano, en los museos; documento, por otra parte, por ir más lejos de un propósito meramente folklórico, y que en el sentido que le otorga Foucault, está más allá de ser un “monumento” utilizado por la historia para ser clasificado, organizado y recortado. Aquí, muy probablemente, la máscara se presenta como “materia inerte” para reconstruir, actualizar, ese *surco* que de algún modo *permanece* y dice lo que los sujetos del pasado —el pasado mexicano— han dicho y hecho. En cuanto al mito, se sabe que uno de los propósitos de Paz, en esa labor de reescritura de la historia, era el llevar a cabo un análisis de determinados constructos míticos, sin embargo, en este punto, y siguiendo una idea de Santí, lo que nos interesa es cómo el autor hace uso de un objeto mítico, la máscara, para expresar ciertos rasgos cotidianos que de algún modo revelan la persistencia de estos mitos en la vida moderna. Para Liliana Weinberg, la máscara que Paz presenta funciona en dos niveles: el del sentido nietzscheano de “disfraz” y “encubrimiento” y como “rostro cultural” que hace trascender un valor de la historia mexicana (Weinberg, 2009: 26); sin embargo, sería necesario agregar otro nivel, al que se puede tener acceso si se hace ver que Paz concibe la máscara como *mitema*, en una relectura más profunda. Para él, la máscara, como forma mítica, sobrevive hasta convertirse en parte de la naturaleza del mexicano, de su identidad, y en un sentido formal la máscara también actúa en la superficie del texto como lo que para Gilbert Durand es esa unidad míticamente significativa más pequeña del discurso y que posee naturaleza estructural, “arquetípica”, en el sentido junguiano —es decir, como imagen que guarda relación con un constructo mítico— y cuyo contenido puede funcionar como un “motivo”, un “tema” o un “decorado mítico”, pero también como un “emblema”, según Durand, lo que es, como representación simbólica de algo más amplio, en este caso una mitología, la del México prehispánico. Ahí, la máscara

representaba deidades en rituales sagrados, pero también era el distintivo de un ser poderoso, viril y privilegiado: el guerrero, figura que ha sido despojada de su valor histórico y ha sido recubierta de una carga mítica; para el mexicano contemporáneo el guerrero azteca, por ejemplo, es un símbolo de orgullo que se *usa* en determinadas situaciones en las que lo mexicano podría verse menospreciado o *ninguneado* por alguna cultura externa. Y desde ahí, la máscara comienza a convertirse en metáfora de algo más: el “ninguneo” de ese sujeto mexicano que ha sido “menospreciado”, no siempre “tomado en cuenta” por la historia. Y bajo esta transformación en la superficie del texto, en él esa base expositiva va transformándose poco a poco en argumentativa, ya que presenta un hecho principal, problemático: ese ser mexicano que no da la cara y que desde su “arisca soledad”, es “tan celoso de su intimidad” que “ni siquiera se atreve a rozar sus ojos con los del vecino” y “todo puede herirle [...]” (Paz 1950: 164) creando una *muralla* que en los siguientes párrafos será construida a través del uso de otros códigos —el de la lengua, el de las prácticas sociales, el de los roles de lo masculino y lo femenino, el de las clases sociales y las relaciones que entre éstas se llevan a cabo, etc.—. El caso de la máscara —ciertamente el más destacado—, sirve para ver cómo Paz, aunque lo hiciera desde un moderno psicoanálisis y un incipiente estructuralismo, acomete el mayor acto de sublimación de las esencias más innobles de la mexicanidad —todas éstas siempre cercanas al inagotable imagotipo del indio—. Así, la base central del indigenismo en México es la educación y muchas de sus instituciones, incluso, se vieron severamente influenciadas por esta interpretación-modelización.

“Piedra de sol”, sublimación y conciliación total

“Un sauce de cristal, un chopo de agua, / un alto surtidor que el viento arquea, / un árbol bien plantado mas danzante, / un caminar de río que se curva, / avanza, retrocede, da un rodeo / y llega siempre” (Paz, 2007). Así comienza y termina la parte central de un largo poema que marca un hito en la continuidad de la poesía mexicana y de Paz, sobre todo desde una cierta centralidad, ya bien constituida, en la que este poeta se erige como la voz con más autoridad y resonancia para dar cuenta de las líneas de fuerza estilísticas que debían converger en una moderna poesía nacional —

aunque siempre bien anclada en la universalidad—; así como de ciertos motivos de la ontología del mexicano y de la mexicanidad como experiencia histórica, mítica y existencial. La invariante que atraviesa al poema, a partir de diferentes momentos y motivos, es la idea —como experiencia vital, pero también histórica— de un instante que es eternizado; ésta es una cuestión en la que han coincidido sus más ávidos lectores críticos y estudiosos (Pacheco, Verani). Ahora, en el contexto —bastante significativo— del México de los cincuenta, en el que, ya se ha visto, su autor acomete el más grande acto de construcción y perfeccionamiento de la modernidad hegemónica mexicana, ¿qué puede querer decir ese instante eterno?

El yo poético dice: “Llévame al otro lado de esta noche, / adonde yo soy tú somos nosotros, / al reino de pronombres enlazados” (Paz, 2007), y estos versos son la clave de un sentido del poema que muchos han intuido. “Piedra de sol” es la punta más alta de un movimiento que luego será llamado “la tradición de la ruptura” y que es el fondo y la forma que ha de contener a todos los mexicanos. En la metáfora de los amantes se ha querido ver la sustitución de la lógica de la historia por la del mito, ahí se instauraría una temporalidad originaria cercana al mito romántico de la inocencia (Sánchez-Prado, 2006: 218), por ejemplo. Pero, entonces, cuando se habla de mito, en Paz, puede decirse que se habla de una suma de mitos *universales*, que en el nivel del léxico y en lo semiótico adquieren la forma, el color, el tono, el ritmo y la apariencia de mitos aztecas. La poesía de Paz, deudora en gran parte del surrealismo, es palimpséstica, y si se desgranar las capas sobre capas —que se transparentan unas con otras— puede pensarse que una serie de trazas míticas occidentales se combinan con un ideal mítico que es el resultado de la construcción colonial del imaginario simbólico y representativo “azteca”. Y esta actividad, aunque mucho más destacada en términos de complejidad epistémica, ontológica, lingüística y simbólica que aquella llevada a cabo en el ensayo de ideas, no difiere tanto, precisamente, de aquel Paz ensayista, clausurador y constructor de estereotipos nacionales.

El inicio y fin idénticos de “Piedra de sol” —publicado inicialmente en 1957— representa una estrategia de sentido y significación que desborda en más de un

sentido al poema en sí y al contexto en el que se inscribe o enuncia. Siendo este último, el contexto, como se sabe, un término difícil para Freud o Derrida. En una primera aproximación, lo que este poema circular —como las temporalidades del *mito prehispánico* sintetizado en el calendario azteca— desborda es el contexto (estilístico, estructural, temático, discursivo) de una poesía que para muchos (Pacheco, Xirau) estuvo en el surrealismo y la vanguardia, aunque sin sobrepasarlos. Desde esta lógica, el momento poético de Paz estaría más bien en su retorno a un tema nacional, a una discursividad de fundación de patria. Pero este contexto, el de *una* poesía mexicana, muy prontamente confunde los lindes con la continuidad poética del mismo Paz, actuando como sinécdoque del clima general de la poesía. Desde esta lógica, no habría poesía moderna mexicana sin Paz y la poesía de Paz sería la poesía moderna mexicana. En este sentido no hay una vía alternativa; no puede haber manual o estudio que no centre su atención principal sobre el particular proceso modernizante, transformativo y existencial que iría del clima poético de un tiempo muy corto —aunque veloz— de modernización: de *¿Águila o sol?* (1951) a *Piedra de sol* (1957) y *La estación violenta* (1958). Y así como la moderna poesía latinoamericana es en más de un sentido el proceso de un Rubén Darío, la mexicana es en gran parte el movimiento que Paz orchestra en esta década.

Ahora bien, dentro del nivel interior —del contexto del autor—, Helena Usandizaga ha observado con certeza sintetizadora cómo la obra poética de Paz “[...] se sustenta en una experiencia escindida a partir de la cual el hombre debe buscar esa parte ignorada, negada y limitada por las convenciones que se afirma como la verdadera frente a la experiencia de alienación y miseria social” (Usandizaga, 2008: 346). Esa ausencia, en el proceso que engloba a las obras poéticas mencionadas, va deslizándose de la experiencia humana hacia la mexicana, o más bien, tiende a situar la mexicana como la *humana universal*. Sin embargo, este particular deslizamiento no implica el abandono de la búsqueda de una *otredad* que “[...] se busca en el poema a través del amor, lo sagrado, el lenguaje, la experiencia otra” (Usandizaga, 2008: 346). Así, la actividad poética de Paz se instala en esa condición genético-orgánica de la historia, en el principio metafísico según el cual a todo movimiento hay que buscarle un principio y

una finalidad, y la manera de hacerlo patente está en la palabra y en su escritura, y por ello

su poesía parte de la existencia mítica de una palabra original que sería igual a la palabra poética, pero esa palabra sólo puede encontrarse criticando y destruyendo a la palabra habitual, desvirtuada y degradada, y buscando esa otra que reconcilia y hace coincidir lenguaje, hombre y universo; la que revela o inventa el mundo hasta provocar en el poema la visión de esa otra realidad (Usandizaga, 2008: 347).

Sánchez-Prado recuerda cómo en un estudio de 1972, Rachel Phillips identifica tres modos poéticos en la escritura de Paz: el mítico, como parte del sistema de referencias de su poesía, el surrealista, como indicativo del proceso formal de su poesía y el semiótico, como parte de desarrollo de un vocabulario poético personal (Sánchez-Prado, 2006: 214). Estas tres dimensiones aquí no se están tomando en cuenta para construir una lógica de la poética de Paz, labor que ya está más que desarrollada y ha llegado a conformarse como un método de lectura de esa superposición de términos: poesía de Paz-poesía mexicana. En todo caso, aquí se quieren destacar como las instancias desde las cuales el Paz poeta habría validado la lógica de su proyecto literario modernizante. La de mito ya se ha perfilado —y ahora se volverá—, la del surrealismo sería la de esa otra conexión con la universalidad, la más evidente, en todo caso, y que junto con las citas a los códigos simbólicos de los mitos occidentales o universalizados —no hay que olvidar que *oriente* es un referente fuerte en Paz, constituye su verdadera tradición. Finalmente, la semiótica personal es la propuesta de una estética que, al igual que la llamada “escritura lacónica” en Rulfo, llega a constituir un modo de construir imágenes y hacer poesía que, ciertamente, conforma una tradición en sí, ya moderna.

Para Sánchez-Prado —y no se puede decir mejor, tras una correcta articulación de lecturas e interpretaciones—, esos tres modos plantean la forma específica en que Paz articula una práctica intelectual desde la poesía —ya se sabe la crítica más generalizada en cuanto a la labor poética de Paz: ésta es demasiado intelectual, como la de Pacheco, quizá su más grande continuador—, de ahí que:

El modo mítico plantea una forma específica de entender la comunidad, en la cual la nacionalidad no se entiende como un devenir histórico, a la manera de los hiperiones, sino como una actualización constante de arquetipos que habitan en

el fondo de la conciencia colectiva nacional. La mitología paciana funciona desde una configuración ideológica de clara filiación romántica, ya que se plantea un nexo vital entre la condición humana moderna y el tiempo mítico (Sánchez-Prado, 2006: 214).

Pero esos arquetipos que habitan en el fondo del ser mexicano, muy a pesar del palimpsesto, y muy a pesar del puesto destacado que como código articulador adquiere el fondo mitológico azteca, una vez más a quien reconstruyen, reflejan, perfilan y redirigen es a un tipo particular de sujeto: el mexicano cuya memoria, experiencia y “alma” está en ese centro en el que han de converger las líneas de una experiencia que es, ante todo, la occidental; y de ahí que ésta, como historia, pueda ser remplazada por la construcción mítica de Paz. Esta acción, evidentemente, nada refleja para sujetos que carezcan de dichos arquetipos en su interior, aspecto que, ciertamente, es casi ingenuo. Pero aquí lo importante no es tanto a quién refleja o a quién representa el poema —si es que éste se ve como material de los sistemas, más que como un principio para su destrucción—, sino qué lógicas, qué imaginarios y qué imágenes pone en el centro de la estructura mexicana —sustituyendo a las hispanas o a las criollistas nacionales, por ejemplo—, para que desde ahí se lleve a cabo la medida y la justificación de las experiencias. Y una cosa que Yvon Grenier hace notar es fundamental para entender el hecho que a Paz aterraba y que a su modo lo deslindaba de un devenir occidental que finalmente tampoco era el suyo; para Paz, recuerda Greiner, “[...] Occidente fragmenta y separa de forma excesiva a los seres humanos” (Greiner, 2004: 100); de ahí que se pueda optar por un modo divergente de unión, aunque éste, como principio de contradicción, reduzca y clausure otros modos divergentes a su vez: tradición de la ruptura, su nombre, ciertamente, lo anuncia.

Ahora bien, un poco más allá del poema, pero sin abandonarlo como texto total que da cohesión y coherencia al proyecto “paciano”, en el clímax que “Piedra de sol” representa, Sánchez-Prado observa una noción de sujeto moderno que se opone diametralmente al propuesto por Reyes y por el grupo Hiperión; éste no estaría conformado por Occidente, sino que sería el resultado de su destrucción (Sánchez-Prado, 2006: 215). Y aquí es donde entraría uno de los componentes que no es tan recurrido en las interpretaciones de Paz: el del Romanticismo. Desde éste Paz habría

cancelado el ritmo histórico, en Paz, “[...] el romanticismo es el recurso permanente a la re-historización de los mitos. En términos efectivos, esto significa que el mito, desde la poesía, es el único espacio de verdadera creación y pensamiento” (Sánchez-Prado, 2006: 214-215). Y dentro de este tejido múltiple formas de tradición sobresale el nivel silogístico al que Paz otorga un carácter “transhistórico”, empleando el término que le otorga Sánchez-Prado. Y con éste, con sus metáforas, metonimias e imágenes del amor, los amantes y los hechos violentos de la occidentalidad, ante todo, Paz se estaría desligando de contemporáneos como Luis Villoro. Para éste, la labor adecuada era retornar a una radical historicidad para recuperar la “indigenidad” (cfr. Sánchez-Prado, 2006: 215); para Paz, el lenguaje —su lenguaje— lo que había de hacer era recubrir esa experiencia —histórica, finalmente— y enterrarla bajo un mito moderno que es un palimpsesto. Paz “tradicionaliza” el pasado, lo vuelve constructo mítico pleno de imágenes pero vaciado de sentido real. Esto es algo que Aguilar Mora vio con claridad; su giro al mito —a su noción de mito— sería la cancelación de la dialéctica histórica (cfr. Sánchez-Prado, 2006: 216). De ahí su radical separación de modos de concebir lo mexicano y su textualidad como el de Revueltas; de ahí su lectura *mítica* de Rulfo. Entonces, “[...] el presentismo de Octavio Paz en la versión de Aguilar Mora es una reconciliación siempre metafórica que en último término cancela cualquier posibilidad de emancipación y, al vaciar la historia, desautoriza el espacio de cualquier reclamo social” (Sánchez-Prado, 2006: 216).

Y así como en *El laberinto de la soledad* propone mitemas, que en el nivel inexacto de una discursividad real —la de la historia, se presume—, se convierten en ideologemas y luego en estereotipos funcionales para la representación nacional, en la lógica circular de “Piedra de sol” lo que propone es una envoltura mítica que recuerda en variados sentidos a una lógica que refleja a la arcaica, a la prehispánica. Pero el reflejo nunca es lo reflejado. Y el resultado de esta monumental acción, en lo que toca al límite de representación indígena en México, sería algo así como la sublimación definitiva de ciertas cosmovisiones y temporalidades secuestradas de un pasado al que se le cancela la posibilidad de continuidad; de la subida al Olimpo del mito *azteca*, de su coronación como mito universal. Y cuando en lecturas recientes se dice,

acertadamente, que el célebre poema de Paz resuelve mediante la palabra poética la agónica tensión entre el tiempo cíclico de la leyenda azteca de los soles y el tiempo lineal de Occidente (López-Baralt, 2010: 24), de lo que se está hablando es de un importante acto de definición y conciliación de modos de ser y estar en el mundo, sí —unos que, por otra parte, habían venido conviviendo desde hace siglos en discursividades no cultas; piénsese, sino, en canciones populares—. Pero la cuestión es que esta solución —que “abrazo ambos tiempos”— el alma que soluciona es la del sujeto que la presentía como conflicto, aunque en el mundo de las ideas, no en el de aquellos que la habrían interiorizado, acaso, como un conflicto a veces feliz y otras trágico, pero nunca en el nivel de los problemas vitales, éstos eran otros y mucho más graves.

¿Oficios de tinieblas?: la cuestión femenina en el límite de representación

Y aunque el ensayo de Paz es el texto que mejor muestra el proceso total de constitución de una modernidad-hegemonía, apoyada en el concepto de “tradición de la ruptura” —sobre todo desde su ejercicio poético, como se verá—, las *trazas de cultura resultante* de modos de ser y temporalidades fuera del marco, ya habían venido siendo cosificadas en los artefactos culturales de conciliación nacional, sean en su vertiente occidentalista y capitalista, o en su versión socialista. Destacan la novela realista y el muralismo, por supuesto. Y la cuestión se dirige incluso hacia una re-culturación —si el término funciona— de la corporalidad que como emblema tendría que re-presentar al mexicano con identidad patria: morena, trabajadora, con un aire mítico y campesina, que, sin embargo, nada tendrá que ver con la genética, la biología y el devenir en la historia del desarrollo y el progreso de la clase dominante criolla y mestiza. Para el siglo XX, y tras el fracaso que supone la Revolución Mexicana —un traspaso más de poderes: de una presidencialidad imperial a la de una dictadura partidista, discursivamente mimetizada en los modos de la democracia moderna y en esas mismas narrativas de desarrollo y progreso económico—, México se convierte en una *máquina de colonialismo interno* que crea, promueve y reifica unas subalternidades bien específicas: la del mexicano pobre en sí —ese “falso mestizo”,

aunque ladino— y la de aquella que ocupa un lugar radical en la subalternidad, en términos de Gayatri Spivak, por su doble condición subordinada de mujer y de sujeto poscolonial. En este sentido, como bien ha mostrado Pablo González Casanova, el *colonialismo interno* se da en todo el espectro de la realidad nacional —es tanto económico como social, político y cultural— y además es un concepto cambiante que evoluciona a lo largo de la historia de cada Estado-nación poscolonial (González Casanova, 2006: 409). Es así que el problema de la subalternidad femenina —aquí como un aspecto de representación— debe ser abordado en su doble condición subordinada y desde una relación maleable con la hegemonía, la dominación y la historia, por una parte, y en una relación, aunque paradójica, estratégica con la cuestión indígena.

Pero antes de entrar en cuestiones específicas sobre aspectos de enunciación, representación y supresión de la subalternidad femenina, dentro del proceso de construcción de la identidad nacional, es importante llevar a cabo una cierta aproximación a proyectos conciliadores, homogeneizantes y de resolución de encrucijadas históricas y míticas que surgieron para enunciar —desde el ensayo moral y filosófico o desde la experimentación en la novela o la poesía— la modernidad mexicana. Entonces, una “inteligencia nacional” toma la tarea de redefinir las identidades y solucionar los conflictos de ese *haber llegado tarde al banquete de la civilización*. Antes de volver a Paz y su encrucijadas, ha de revisitarse a Samuel Ramos y su “filosofía de lo mexicano” y, en un rápido vistazo, a Carlos Fuentes y la propuesta del *nuevo hombre mestizo*, resultado de la reescritura de la historia mítica, prehispánica y colonial.

Esta inteligencia de “lo mexicano” tiene su origen en la emergencia del historicismo en la filosofía occidental. En los intelectuales mexicanos, las lecturas de Ortega y Gasset coinciden con un tiempo en el que tras la convulsa y fallida Revolución surgen preguntas como ¿quiénes somos? y ¿por qué somos así? Se superan entonces paradigmas positivistas y se echan abajo verdades filosóficas universales —no siempre adaptables a la realidad postemancipación y postRevolución—. Nace la “filosofía de lo mexicano” en los trabajos de Samuel Ramos, José Gaos, Leopoldo Zea, principalmente,

para hacer una descripción filosófica del ser mexicano (Villegas, 1960: 10-11). Muchas veces, el historicismo —procedimiento nacional de enorme alcance, aun en su afán sincrónico— es acompañado de nociones existencialistas, derivadas de las filosofías de Heidegger y Sartre, para situar en la textualidad una máxima: el ser mexicano como absoluto. Esto dentro de un proceso mucho más amplio, el de un nacionalismo creado, principalmente, por la burguesía, en conjunto con otra serie de factores, por ejemplo económicos, ahí donde las sociedades latinoamericanas experimentaban un conflictivo, pero contundente, deslizamiento hacia el capitalismo radical y los entresijos del mercado internacional. Ahora, bien es sabido que en la línea epistemológica que va del positivismo al existencialismo el “hombre” es concebido, la mayoría de las veces, como la medida de un sujeto masculino. Ninguna de estas filosofías cuestionaron las relaciones de poder y subordinación entre los sexos y, algunas de éstas, incluso, promovieron modelos de subordinación, desde la hegemonía, los que en la práctica pueden ser ahora leídos como modos de dominación hacia un grupo subalterno preocupantemente limitante, el de las mujeres. En este sentido, es lógico que los proyectos principales de enunciación de la modernidad mexicana resulten estar tan imbuidos en la tradición occidental, que no es otra que la del patriarcado occidental, a pesar de sus esfuerzos de renovación y fundación. Ahora bien, la cuestión es leer esta filosofía de la mexicanidad como un nacionalismo, partiendo de una bien demostrada realidad: que las mujeres siempre han tenido una relación conflictiva con los discursos nacionalistas —incluso los de resistencia o anticoloniales— (Carrera, 2010: 7).

Entonces, la filosofía historicista mexicana nace entre marcados debates; al consabido entre modernidad y tradición se suma el de la dicotomía entre especificidad y universalidad. El ser mexicano debe ser descrito en su particularidad, pero sin ser desterrado del devenir histórico moderno. *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) es considerado como el primer intento de mayor alcance dentro de esta necesidad nacional/universal de definición identitaria. Abelardo Villegas resume muy bien los procedimientos base que condicionaron esta labor: “[...] investigar nuestra realidad mexicana [...] inventar las soluciones de nuestros propios problemas y la de

no desconectarnos de lo universal” (Villegas, 1960: 10-11). Aquí no se pretende abarcar este proyecto totalizante nacional, que engloba enunciaciones de Antonio Caso, José Vasconcelos y Leopoldo Zea, antes de que Octavio Paz publicara *El laberinto de la soledad*. Ahora bien, incluso, la labor de revisión que aquí se propone, por sobre los tres enunciadores mencionados, no es la de discutir determinados temas y motivos controvertidos, ya estudiados, que articulan su filosofía o función —el *hispanocentrismo* en Ramos, por ejemplo—. Sino, más bien, redefinirlos, en un rápido vistazo, como modos de construcción de la patria moderna y dentro de la creación de una episteme que simplificó, estereotipó o suprimió el papel de la mujer en la historia y las instancias femeninas, y de lo femenino. En pocas palabras, se trata de mostrar cómo su tarea de modernización y conciliación pasó por alto tanto la realidad de “la mexicana” —tanto en lo local como en un amplio marco de realidades—, además del problema de la mujer en la historia, en esa universalidad a la que los tres se aferraron con tanto empeño. Universalidad que, por cierto, debe poder historizarse, siguiendo la línea de intencionalidades, mediante una “lectura a contrapelo” —*gegen den Strich*, según la expresión de Benjamin—, la que permitirá concebir las subalternidades ya no en términos de las narrativas de poder —como las de la inteligencia mexicana—, sino desde una lectura en reversa de todo el aparato cultural ilustrado, que viene a ser particularizado como occidental, y donde “[e]l lugar de la subalternidad empieza a ser desplazado hacia una teoría de la recepción, de la lectura, de la interpretación, que subraya los modos de construcción en la sintaxis, los hitos, las cesuras y los silencios” (Rodríguez, 1998). Esta acción, en términos de Spivak, sólo es posible si existen ciertos *desajustes* en el texto que señalen el camino —ella los llama “momentos de transgresión”— (Spivak, 1997). En este caso, dichos desajustes, en la obra de Ramos, abundarían, tanto por su carácter de obra totalizante y homogeneizante, como por la particular acción que pretende acometer: enunciar la personalidad del ser mexicano en el devenir del mundo. Así, esta obra se publica en un momento clave, el primero del gobierno de Lázaro Cárdenas (1934). Entre las líneas de fuerza que rodean la “filosofía del mexicano” se encuentran las del discurso oficial del nacionalismo, bajo una idea de construcción de la identidad desde un Estado revolucionario y las de un esencialismo cultural que moldea al ser desde su circunstancia —en términos de Ortega y Gasset—,

en la estructura mental de los mexicanos —en términos del psicoanálisis de Adler— y en su historia.

Ahora bien, esta particular construcción de la psique del ser mexicano —articulado desde el genérico “el hombre”— acomete una serie de desajustes relacionados directamente con aspectos de representación y subalternidad. El primero de éstos, y que se puede abordar como un momento de transgresión para una lectura a contrapelo, se ubica en el punto en el que Ramos se concentra en la influencia de la cultura europea por sobre la mexicana y declara que la cultura indígena ha sido destruida totalmente. ¿Pero en qué desajuste específico podríamos leer en reversa la famosa obra de Ramos como un documento de violencia epistémica frente a la subalternidad femenina? Más allá de la serie de afirmaciones que este autor acomete sobre distintos aspectos de la cultura y personalidad mexicanas, muchas de las cuales fueron echadas abajo o reinterpretadas por Paz y entre las que destacarían las sugerencias de que la imposibilidad moderna de México estaría en su persecución de un ideal inalcanzable, o que en la imitación de lo extranjero radica la imposibilidad de *ser real* del mexicano, parece que es en su identificación de una serie de “rasgos negativos” del mexicano donde lo femenino aparece, aunque de manera indirecta, ahí donde el ser mexicano de ciudad —el campesino y el indio son un límite que queda fuera— sobrelleva un sentimiento de inferioridad y de ahí su pedantería, agresividad, inseguridad y *machismo*. Calificativo que en la enunciación de Ramos no sólo se constituye como una forma de ser del mexicano, sino como un arquetipo de su masculinidad y como un artefacto esencial de la configuración nacional. El macho, desde la enunciación de Ramos, se convierte en “el mexicano”. Cuando la inteligencia mexicana “encumbró” la posibilidad sociohistórica del machismo, al mismo tiempo condenó al ser nacional. Como arquetipo de la masculinidad, pero también del ser esencial nacional, el machismo se desliza hacia la hegemonía y tanto Samuel Ramos como Octavio Paz le otorgan un “lugar de honor” en la mexicanidad y *mediante sus esfuerzos, y los de otros periodistas y científicos sociales en ambos lados del Río Bravo, el macho se convierte en “el mexicano” y se declara parcialmente la existencia del machismo mexicano como artefacto nacional* (Gutmann, 2007: 45). Ahora bien, el

machismo, como forma esencial, como sustancia del mexicano, adquiere mucho mayor poderío desde estas enunciaciones patriarcales modernas al conformarse como parte de gran importancia dentro de un proceso totalizante mucho mayor: el del acomodo de las clases sociales del México moderno; acomodo amparado en la filosofía occidental y en métodos descriptivos de unas ciencias sociales acometidas desde la forma menos célebre de la modernidad: el colonialismo. Así, cuando Ramos distingue al “mexicano de ciudad”, desterrando al campesino, y dentro de éste contrapone al burgués del “pelado”, lo que está haciendo es una renovación de los poderes coloniales, bien afianzados en un sistema infalible de castas, pero bajo el auspicio de unos imaginarios científicos que aún querían ver grupos dominantes cercanos a Europa frente a esa “«gente sin historia»” que Eric Wolf condenó durante el proceso de *invención* de América Latina —porque la Historia es un privilegio de la modernidad occidental— (Mignolo, 2007: 17). Lo que se pone en circulación de nuevo es la funcional dicotomía entre civilización y barbarie, fundamental en el proceso colonial y, fundamental, nuevamente, en el proceso de colonialismo interno mexicano. Y así como tras los *exhaustivos* trabajos epistemológicos de Hegel o Thomas Jefferson América Latina queda en el lado natural y bárbaro de la oposición a lo civilizado (Mignolo, 2007: 21), dentro de la labor de la inteligencia mexicana, la dicotomía renovada volvió a funcionar para la modernidad nacional, sugiriendo umbrales de subalternidad aún más radical, porque ¿quién estaba *un poco más allá* del pelado — que no es otro que el indio urbanizado— y el burgués? La mujer, sin duda.

Los desajustes del texto de Ramos coinciden entonces con esta línea de fuerza antropológica que va de la Ilustración al poscolonialismo, ahí donde éste puso en circulación el “ideal inalcanzable” al que el mexicano fue condenado, por sus limitaciones para constituir una sociedad plenamente moderna. Así es que no pudieron ser “ellos mismos”, sino “otros”, desterrados a una “imitación” que los llevó a la “autodenigración” y ese “sentimiento de inferioridad” (Ramos, 1934), que como punto de transgresión en la historia, pudo muy bien hegemonizar tradiciones patriarcales coloniales, junto con los modos patriarcales occidentales. El problema del mexicano se convierte en un problema del hombre. El “caminar a ciegas” por la

modernidad de Ramos, es un caminar del ser nacional masculino. Y desde ahí, la mujer mexicana adquiere entonces ese estatus ontológico clave para la construcción imaginaria de la nación —algo que Doris Sommer desarrolla—. La teorización del ser mexicano es cuestión del hombre; la mujer es símbolo cerrado en su dimensión mítica-antropológica. La enunciación de la modernidad mexicana, entonces, tiene otra cara, la de la reinstauración de una élite criollo-mestiza, ahí donde “[...] «élite» refiere, sobre todo, a una localización teórica: denota complicidad disciplinaria eurocentrista, localizada en la centralización del concepto de Estado [con todos y sus aparatos culturales] como protagonista de la modernidad” (Rodríguez, 1998). Se renueva, además, la dicotomía entre élite/subalterno, bien enmarcada dentro del debate institucional sobre la nacionalización del conocimiento, con todo y su tendencia a homogeneizar “lo cultural” (Rodríguez, 1998), y como un sistema de relaciones entre intelectuales hombres. Dentro de la subalternidad —aparentemente representada en las obras de una inteligencia nacional—, la doble condición de la subordinación de la mujer se legaliza. Y, sin duda, una lectura revisionista, en el hoy, tendría que intentar debilitar estas dicotomías de la modernidad como macroproceso colonial.

Puede decirse entonces que la paradigmática obra de Paz se construye desde una renovada lógica de contradicción que subyace en todo el proceso moderno. Por una parte, se presenta como una narrativa solucionadora, desde la *diferencia* mexicana, pero que resulta ser homogeneizante al construir un México desde una “historia de México” particular. Hasta ahora, la lectura hegemónica de *El Laberinto de la soledad* se ha centrado, por una parte, en todo lo que dicha obra concilia desde una renovación del género ensayo (cfr. Zabalgoitia, 2009) y desde los distintos artefactos de la posibilidad nacional —la tradición, el mito, el legado colonial—. Ahora bien, una lectura otra, centrada, por ejemplo, en el capítulo “Máscaras mexicanas”, lo que es capaz de leer son deslices bien específicos dentro de ese acometimiento de una reescritura histórica, no del todo desplazada de los poderes coloniales. Dichos puntos de transgresión se corresponden con una serie de códigos, aquí hay que resaltar aquellos inscritos en la construcción del ser [hombre] mexicano. Leída desde las dicotomías modernidad/colonialismo y dominación/hegemonía, y éstas a su vez como

líneas de fuerza frente a la subalternidad, ahí donde el texto de Paz se descentra por completo del afán “solucionador”.

Paz califica las páginas de su obra como un ejercicio de “vagabundeos y divagaciones”. Para Charles Tomlinson la estructura de lenguaje ensayístico de Paz constituye un “juego libre de pensamiento” (Tomlinson, 1982: 31); ahora, es posible que ese “juego”, y esos “vagabundeos” y “divagaciones”, puedan ser abordados como desajustes que permitirán visualizar un cambio de sentido de los patrones canonizados por la cultura ilustrada o por la historia estatal, poniendo al descubierto una nueva sensibilidad (Rodríguez, 1998). Y es que, sugerir la mera presencia del subalterno en estas obras canónicas y paradigmáticas tiene la virtud de cambiar los signos y sus significados culturales, ya que, “[...] en el momento en que el subalterno transgrede su lugar asignado, empieza a ejercer su poder epistemológico” (Rodríguez, 1998). Y entonces, cuando Paz lleva a cabo una exploración de determinados sustantivos de la mexicanidad —macho, rajarse, chingar— está mostrando los umbrales de su enunciación que pueden constituirse como deslices, y como puntos de transgresión que permiten leer su ensayo como un discurso bien afianzado en un sistema patriarcal que sublimó lo esencial femenino mexicano, en este caso como resultado de la encrucijada entre tradición, colonialismo y modernidad: la madre, la novia, la mujer “pretendida”. Y además cosificó un patrón estereotípico de sexualidad y erotismo, pero bajo el filtro de un psicoanálisis reificante. Dentro de la simultaneidad de ideas con las que Paz va armando su textualidad, el aspecto de la mujer es introducido justo después del “pudor”, el que a su vez continúa del desgajamiento que al autor lleva a cabo en cuanto a la idea de la “cortesía” —y ésta a su vez del “hermetismo”—. Esta asociación de incidencias por sobre la mexicanidad es la que lleva al problema de la mujer. Ya el hecho de que provenga del “pudor” anuncia, de algún modo, la cosificación de lo femenino dentro de este imaginario en el que “[e]l pudor, así, tiene un carácter defensivo, como la muralla china de la cortesía o las cercas de órganos y cactus que separan en el campo a los jacales de los campesinos” (Paz, 2003: 30). Ahora, con este tipo de imágenes que contribuyen a la lógica de contradicción del

texto —de una desarticulación a una fijación estereotípica—, el autor llega a lo que aquí interesa:

Sin duda en nuestra concepción del relato femenino interviene la vanidad masculina del señor —que hemos heredado de indios y españoles. Como casi todos los pueblos, los mexicanos consideran a la mujer como un instrumento, ya de los deseos del hombre, ya de los fines que le asignan la ley, la sociedad o la moral. Fines, *hay que decirlo*, sobre los que nunca se le ha pedido su consentimiento y en cuya realización participa sólo pasivamente, en tanto que “depositaria” de ciertos valores. *Prostituta, diosa, gran señora, amante, la mujer transmite o conserva, pero no crea, los valores y energías que le confían la naturaleza o la sociedad.* (Paz, 2003: 31-32).

Este fragmento anuncia tanto el tono como la perspectiva con la que Paz trabajará el aspecto de la mujer mexicana. En un primer nivel, es posible observar uno de los distintivos de la totalidad de la configuración de *El laberinto...*, ese estilo único —como un modernismo— en el que se confunden registros y voces; del poeta se pasa al historiador y poco después a un simple cronista que casi resulta *naïf* en su aproximación a los tipos y estereotipos nacionales. Ahora bien, y con especial atención a la cuestión de ese sujeto subalterno femenino *no resuelto*, a pesar de que Paz exprese que *hay que decirlo* —la posibilidad de representación es lo que está en juego, aunque no sea la verdadera intención del autor—, lo que viene a continuación desvela ese lugar de la modernización nacional al que la mujer es condenada:

En un mundo hecho a la imagen de los hombres, la mujer es sólo reflejo de la voluntad y querer masculinos. *Pasiva, se convierte en diosa, amada, ser que encarna los elementos estables y antiguos del universo: la tierra, madre y virgen; activa, es siempre función, medio, canal. La feminidad nunca es un fin en sí mismo, como lo es la hombría* (Paz, 2003: 32).

Lo que es: al mito. Aunque, eso sí, rearticulado como narrativa de mestizaje, como relato de modernidad. Una verdadera lectura en reversa de este capítulo desvelaría el poderío reificador que este texto —plagado de deslices, de umbrales— llega a tener tanto en su contexto de enunciación como en el constructo patriarcal moderno al que Rosario Castellanos, Elena Poniatowska o Margo Glantz luego tendrían que *enfrentarse* —por utilizar un término coloquial. Poco después, y en un rápido vistazo, la mujer mexicana —“sensible e inquieta”—, es a la que se le debe la continuidad de la raza y “[...] en la vida diaria su función consiste en hacer imperar la ley y el orden, la piedad y la dulzura” (Paz, 2003: 33-34). Y si bien es cierto que el texto de Paz conlleva una cierta

crítica —muy leve en comparación con otras cuestiones, más bien históricas o filosóficas— en cuanto al papel de la mujer en la sociedad mestiza, habría que contraponer “Lección de cocina”, de Rosario Castellanos, publicado unos veinte años después, para determinar con certeza cuáles serían las posibilidades de una crítica acometida sobre la “función”, el “medio” y el “canal” de la mujer en la sociedad moderna mexicana.

Y a pesar que desde la lectura que aquí se propone el interés no está en lo que los textos dicen, sino en lo que omiten, suprimen y evitan, habría que determinar, más allá de la intención del autor —y de la ambigüedad que subyace al presente de enunciación que a veces utiliza— qué alcance, como renovación de poderes coloniales y patriarcales, posee una enunciación de este tipo: “[l]as mujeres son seres inferiores porque, al entregarse, se abren. Su inferioridad es constitucional y radica en su sexo, en su “rajada”, herida que jamás cicatriza” (Paz, 2003: 27), expresado en relación con el mexicanismo “rajarse” y en cuanto al problema que a Paz preocupa: la esencialidad de un sujeto masculino, ahí donde el ser femenino es desterrado a la posibilidad de lo simbólico y de lo objetual, nada más. Y muy probablemente, ahí donde habría que descolonizar el proyecto moderno nacional mexicano, habría que comenzar a percibir que la “rajada” que Paz enuncia es una “herida colonial” —utilizando el término de Mignolo.

Ahora bien, en la labor de modernización de Paz, en su estudio y renovación de los “mitos nacionales”, parte la noción de mestizaje, la que termina por erigir como un mito fundacional mexicano. Y a pesar de la narrativa integracionista, tanto el mestizaje moderno como formas posteriores de multiculturalidad, tienden a producir ideologías reduccionistas y esencialistas. George Yudice compara el mestizaje con la “comodidad anglosajona”, en el sentido de que ambos conceptos establecen límites normativos de identidad nacional, efectivamente, excluyendo diferentes grupos raciales, regionales o de clase social (Castro Ricalde, 2009: 183), aspecto que en el caso mexicano se complica por la enorme población de “desclasados” y por la doble subalternidad del mudo sujeto femenino. Y bueno, si tal como lo muestra Paz en *El laberinto de la*

soledad el mestizo al ser descendiente de la mujer indígena —el símbolo de la Malinche—, y el conquistador español, es un ser profundamente dividido en su existencia vital; un ser que es lo que no desea ser; un ser inconforme no sólo con su condición social, sino también con su condición étnica, es esta “incomodidad” la que Carlos Fuentes desea solucionar, aunque no desde el ensayo.

Como expresa Carmen Pirelli:

La escritura de Carlos Fuentes trabaja las metáforas explicativas de América, ficciones de identidad de conflictiva historia. Su relato arma una red de filiaciones prestigiosas que lo sitúan en el centro de la ciudad letrada y plantean una “comunidad lingüística” con la ilustrada vanguardia mexicana: José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Alfonso Caso, Samuel Ramos, Octavio Paz, Juan José Tablada y José Gorostiza. El autor, con tono casi oracular, busca suturar cualquier grieta que amenace una noción homogénea de la cultura nacional y continental latinoamericana a la que imagina como un espacio simbólico (Pirelli, 2003).

Y más allá de su labor dentro de la renovación moderna de las letras mexicanas y latinoamericanas, específicamente en cuanto a la novela y lo que se dio a conocer como el *boom*, Fuentes es un destacado acometedor de un proyecto de conciliación moderno nacional y continental. A grandes rasgos, el proyecto intelectual de Fuentes continúa ciertas tradiciones de la colonia —como los imaginarios reconstruidos por Bernardino de Sahagún en cuanto al uso de narraciones históricas—, pero apelando también a fragmentos finiseculares que proponían soluciones “culturalistas” a las encrucijadas entre tradición y modernidad (Pirelli, 2003). Se trata de una narrativa de hibridación de sujetos, discursos y representaciones —aunque no todas, como se verá—.

En un rápido vistazo, la tesis del mestizaje de Fuentes parte del occidentalismo y del indianismo/indigenismo, como “signos opuestos” que conforman un proceso vivo: el mestizaje (Filer, 1984: 475). Sin embargo, el protagonista de la leyenda nacional de Fuentes es un sujeto *neoeuropeo*, hispanohablante, ilustrado, heterosexual, blanco, varón y urbano, e Ixca Cienfuegos y Jipe Totec son excepciones “míticas” “cuya alteridad no logra borrar la sólida presencia” (Pirelli, 2003) de un sujeto mestizo más cercano a imagen de la cultura occidental. Y dentro de este programa, las mujeres *fuertes* de la obra de Fuentes —Laura Díaz o Consuelo Llorente— son “mujeres mitológicas” (Pirelli, 2003) que en su profundidad renuevan

un determinado poder colonial —ahora mestizo mexicano—; aquel que destierra lo femenino al símbolo y a la reificación mítica. Una vez más, dentro de la “actitud enciclopedista” de Fuentes (Pirelli, 2003), el poder de la *máscara mexicana* se renueva. En su labor de rescate de memorias y de reconstrucción de la historia mexicana, ahí donde Fuentes asegura que “México ya no es Tenochtitlán. Pero tampoco es España. México es un país nuevo, un país distinto, que no puede ser gobernado desde lejos y a trasmano” (cfr. Pirelli, 2003), el problema de la mujer vuelve a escaparse de una agenda literaria e intelectual que desea fervientemente deconstruir la “«leyenda negra» de la conquista” (Pirelli, 2003). Se legitiman el imaginario mítico prehispánico, la tradición indigenista, la Revolución Mexicana y los poderes coloniales y el hombre nuevo no representa ni a la mujer ni a otras etnias —desde ya, “minorías”—. Se legaliza en lo más alto de la cultura mexicana, entonces, un sistema de representación con todo y sujetos difíciles. Solucionar la identidad, así, es problematizarla. Carmen Pirelli habla de cómo la escritura de Fuentes teje un tapiz que recubre la historia mexicana (Pirelli, 2003); tapiz que, como una *alegoría pantalla* (Spivak, 1997), impide la lectura de las narrativas más amplias del imperialismo y de la modernización vista desde el prisma del colonialismo interno, como forma patriarcal, que a su vez no deja de interrelacionarse con las imágenes que se construyen del indio-campesino como mexicano esencial.

Dentro de la tradición occidental a la que Rodó, Paz y Fuentes tienen acceso, y que concilian, ya sea con la configuración identitaria, con la tradición prehispánica —patriarcal desde otra lógica simbólica y social— o con una relectura de la colonialidad, subyace ese principio epistemológico que tiende a privilegiar a la masculinidad sobre la feminidad, al sujeto masculino sobre el femenino y cuyos sistemas discursivos y simbólicos centralizan, estandarizan y normalizan la subjetividad y los puntos de vista del varón, al tiempo que sitúan a la mujer como “«el otro»” objetivado (Carr, 2002: 516). En este sentido, un desliz del proyecto modernizador de estos tres varones puede apreciarse ahí donde ciertos cuestionamientos de los poderes coloniales, prehispánicos y mestizos no tomaron en cuenta o pasaron por alto la idea de si la dominación más que otra cosa, *a priori*, era masculina y si como categoría colonial o

imperial —incluso en el sentido precolombino—, era analíticamente separable de otras formas de dominación que sí consideraron, como la opresión racial. “La raza” sí constituyó un problema, al igual que la nacionalidad, la cuestión femenina no. Tendrían que llegar las desconfianzas en el estatuto epistemológico de las grandes narraciones para que estos umbrales de representación se hicieran visibles y, sin duda, Castellanos, Glantz y Poniatowska anteceden, desde distintas instancias, estas sospechas.

Sospechas dirigidas, en un principio, por una parte, ante sendas enunciaciones de modernidad patriarcal, pero, además, *poco antes*, hacia una tradición literaria — nacional, pero también occidental, donde conectan con Virginia Woolf o Simone de Beauvoir— que propone una determinada metáfora de la mujer y de lo femenino. Ahora, muy probablemente, cuando Rosario Castellanos, una autora preocupada por las marginaciones sociales y las subordinaciones culturales, presenta en 1950 su tesis *Sobre cultura femenina*, para obtener el grado de la maestría en filosofía, la sospecha ya quería transformarse en búsqueda de un hueco epistemológico desde el cual la *gendered subaltern* (Spivak, 1997) pudiera “hablar”, a pesar de encontrarse revestida tanto por el patriarcado como por el imperialismo y las fuerzas coloniales renovadas. En este sentido, *Sobre cultura femenina* representa una reflexión en torno a la marginalidad de las contribuciones literarias, artísticas y científicas de las mujeres a la cultura occidental (Cano, 2005: 15), rearticulando en la mexicanidad la labor de Woolf en *Una habitación propia* (1928). Mary Louise Pratt le reconoce un lugar destacado dentro del llamado “ensayo de género”, ahí donde discute el estatuto de las mujeres en la sociedad y confronta la pretensión masculina de monopolizar la historia, la cultura y la autoridad intelectual (cfr. Cano, 2005: 16). Pretensión vuelta hegemonía desde la inteligencia mexicana y hacia Paz y Fuentes, como se ha visto.

En cuanto a la tradición filosófica occidental en general, Castellanos acomete un cierto deslizamiento hacia una especificidad fundamental, centra su atención en una particularidad de la filosofía de la cultura, y ahí pregunta: “[...] ¿existe o no una cultura femenina?, ¿es diferente de la creada por el hombre? Y si no existe ¿a qué

puede atribuirse su falta de existencia?” (cfr. Cano, 2005: 22). Sin duda, en el contexto actual, y tras el impresionante desarrollo que la teoría y crítica feminista experimentó en la segunda mitad del siglo XX, sobre todo desde el marxismo y los posestructuralismos, estas interrogantes pueden resultar incluso ingenuas, pero, lo que aquí se reconoce es la intención de representación, histórica por la función de dar cuenta de un pasado oficial, pero ante todo epistemológica, en cuanto a ese juego de “hablar por” y “desde” una subalternidad bien reificada. En este sentido, Castellanos adelanta la sugerencia posestructuralista de que ninguna representación es objetiva y es siempre subjetiva (Victoriano y Darrigrandi, 2009: 252).

Sin embargo, ¿cómo leer en reversa un texto que en sí ya representa una lectura a contrapelo de la hegemonía, la modernidad, la tradición y de patriarcado? En un primer momento, *Sobre cultura femenina* no representa un acto de enunciación demasiado violento. La opción que la autora toma es la de dar voz a una serie de mujeres que resistieron y sobrepasaron “el poderoso androcentrismo de la cultura”, convirtiéndose en pintoras, escultoras, científicas y demás (Cano, 2005: 23). Desde una aproximación al estira y afloja de lo hegemónico en relación con la dominación y la resistencia, la obra temprana de Castellanos resulta ser reacomodada por el poder dentro de un sistema de clases, oficios y entes culturales bien delineados por la historia patriarcal. Sin embargo, es en “Lección de cocina” (1971) donde Castellanos lleva a cabo una labor destructiva mucho más compleja y penetrante. De entrada, la noción de “esencialismo biológico”, tan en boga y discusión en los feminismos de los sesenta y setenta, parece ser el punto de partida de esta “escritura al revés” de la autora, ahí donde se argüía que la biología de una mujer es su destino y de ahí el origen de su subordinación, si es que “[...] las mujeres son «naturalmente»” (anatómica, genética, hormonalmente) inferiores [...]” (Carter, 2002: 286).

A mediados del siglo XX, el país experimenta lo que se conoce como “el milagro mexicano”, tiempo que se caracteriza por un crecimiento económico sostenido, la industrialización de la nación y la inserción de ésta en el mercado mundial. Y aunque ya para la década de los setentas los sueños de Primer Mundo se vendrían abajo por

una serie de factores que van de la corrupción a la imposibilidad de desarrollo que subyace dentro de la misma lógica de contradicción de la modernidad-hegemonía, puede decirse que esta modernización económica del país, con algunos años de estabilidad, fomenta una mejora en la calidad de vida, el afianzamiento de la clase burguesa —con todo y sus aparatos culturales— y la consolidación de las instancias culturales y universitarias, así como de las élites intelectuales patriarcales. Ahora, si bien podría parecer que hacia 1950 y en adelante la mujer mexicana urbana habría tenido más oportunidades de ingresar en las esferas del pensamiento y el conocimiento —y de hecho ésta es una narrativa que subyace a la historia oficial, con la posibilidad del voto femenino en 1953 se da por terminada la subordinación—, aproximaciones recientes han visto cómo a la mujer se le “redomesticó” y se llevó a cabo un proceso hegemónico de “reubicación” en el hogar. Y es que si tras la Revolución la mujer había tenido que trastocar los roles decimonónicos del Porfiriato, donde “[...] se asumía que ésta debía ser virginal o madre abnegada, pudorosa, asexuada y desinteresada de las cuestiones públicas [...] y el único espacio aceptable para su realización era el privado: el hogar formado legítimamente a través del matrimonio monogámico” (Santillán, 2007), participando en puestos de trabajo que sin embargo mantenían una “vocación de servicio” —maestras, recepcionistas, secretarías—, en lo que aquí interesa, es el papel de una cierta élite y de su acceso al debate de modernización institucional lo que hay que hacer notar. Ileana Rodríguez ha identificado, dentro de la dicotomía élite/subalterno, la corporización de la enseñanza y su reducción a técnicas de lectura y escritura, pero además una tendencia a homogeneizar “lo cultural”. Y se podría agregar que dicho proceso de homogeneización funciona a la par que una fuerza que reordena los límites genéricos, ahí donde lo que falla es la recepción del humanismo, que como voz de la ilustración, postula que un individuo, en tanto “entidad predotada”, y como “fuente de toda acción y significado”, carece de género, y por tanto, tanto el hombre como la mujer pueden realizar, teóricamente, su potencial como “individuos definidos” (Carter, 2002: 286). Desde los aparatos culturales de mayor penetración —como el cine de la *Época de oro*—, una serie de discursos insisten en que el lugar ideal del sexo femenino es el hogar y que éste se antepone, gravemente, al papel, sobre todo político y cultural, que

habían estado desempeñado las mujeres en las décadas posteriores a la Revolución (Santillán, 2007). “Lección de cocina” de Castellanos, publicado en los albores de la crisis perpetua mexicana, se inscribe en la encrucijada de estas dos líneas de fuerza: la de la modernización y la redomesticación. Y desde una cierta concepción marxista de la subjetividad —es decir, como producto de instancias socioeconómicas—, ahí donde intuye que la feminidad es producida socialmente, sobre todo a partir de la división sexual del trabajo, que les asigna a las mujeres la tarea “femenina” del cuidado, la nutrición (Carter, 2002: 286-287) y en el ámbito burgués, más específicamente, el de cierta capacidad de conciliación entre la sofisticación, la elegancia y los rituales modernos y la misma idea de feminidad histórica. Y de una supresión a otra, ya que, si las nuevas historiografías han venido demostrando el papel activo de la mujer en el proceso revolucionario —aunque esto hay que tomarlo con matices, la novela testimonio de Poniatowska da muy bien cuenta de cómo el sistema de dominación patriarcal se reprodujo aún en contextos desplazados de la cotidianeidad, de las reglas de la civilización y en espacios *revolucionarios*—, el discurso intelectual de la filosofía de lo mexicano y de Paz construyen un ideal simbólico y pasivo de la mujer en este fenómeno, poniendo en circulación, hacia la segunda mitad del siglo, la idea de que aquellas mujeres que dejaron su lugar esencial para lanzarse a la vida pública tenían que retornar a los espacios privados del hogar, ahora sublimados.

Ahora bien, hacia 1960, “[...] la crítica feminista descubre los estereotipos de la mujer que la literatura había introducido subrepticamente —la *femme fatale*, la prostituta, el ángel del hogar y la guardiana moral del hombre—, y vincula esas representaciones a la degradación de las mujeres en la vida” (Todd, 2002: 103). La herida colonial, que bien puede ser en este contexto la “rajada” que Paz articula o la mitologización de la mujer en Fuentes, conforma ese imaginario hegemónico desde el que una serie de líderes e intelectuales de clase media, mestizos —muchos de ellos educados en el extranjero—, a quienes el modelo de Estado-nación, ofrecido a las antiguas colonias como el único viable para su integración al mundo, se les presenta, paradójicamente, como el medio adecuado para luchar contra el colonialismo, pero frenando los discursos más radicales —subalternos y feministas—, siendo así incapaces

de verdaderamente transformar las estructuras políticas del colonialismo del cual renegaban (Sagar, 2002: 247). La universalidad, vista desde este ángulo, constituye entonces un relato de falsa descolonización y de violencia epistemológica sobre la mujer.

Y esta es la modernidad neocolonial que Castellanos subvierte a lo largo de su producción literaria. Para ella era necesario demostrar, de una vez por todas, que la desigualdad femenina no era un aspecto biológico, sino lo que ella llamó la “tradición del sometimiento”. En *Mujer que sabe latín* (1973) Castellanos condensa la mayoría de sus ideas sobre la cuestión femenina, el patriarcado, la mujer, el ama de casa, etc.: “La mujer ha sido más que un fenómeno de la naturaleza, más que un componente de la sociedad, más que una criatura humana, un mito” (Castellanos, 1995: 9). En 1963 Castellanos introduce el término “feminismo” en México, publica el polémico artículo “Feminismo a la mexicana” en un conocido periódico de tiraje nacional. En éste se notan sus lecturas de escritoras y teóricas comprometidas como Simone de Beauvoir y Susan Sontag. Castellanos pone en diálogo su formación filosófica con su interior y con sus preocupaciones, sobre todo, pone a su consciencia a dialogar con sus dolores más profundos y con una sensibilidad que le impedía estar ajena al mundo. Su feminismo, entonces, es también existencial, poético y hasta metafísico. Y muy probablemente “Lección de cocina” sea la condensación de toda esta serie de fuerzas, umbrales y tensiones. Desde un juego autobiográfico, pacto que ha de ser roto sobre la textualidad, instaurándose así ciertos recursos de una posmodernidad que ya se intuía, lo que este pequeño relato híbrido pone sobre la mesa es la irreconciliable tradición rota. La mujer mexicana —ahora culta, consciente de sí, alienada por las formas más penetrantes de la cultura moderna— se muestra en su fragmentación y en los modos de una esquizofrenia que ya no da entrada ni a la reificación, ni a la historia, ni al mito. Dentro de la serie de recortes, crisis y umbrales que inauguran los tiempos posmodernos, está el de la condena a un yo disociado femenino, como forma de subalternidad renovada. Algo así como: ¿cómo dominar el mundo privado del hogar, la maternidad y la feminidad, ser leída, instruída y *estar en la modernidad* al mismo tiempo? Esto en un México en el que todavía el problema del machismo es noción de

identidad y continua la subordinación de la mujer; el crecimiento del sub-proletariado y la pauperización de sectores de los estratos medios; las continuas, y ampliamente diferidas, reivindicaciones por la supervivencia de los pueblos indígenas; la persistencia del racismo y sexismo en todos los niveles de la sociedad; la discriminación en contra y la represión de las minorías sexuales; el problema de las poblaciones diaspóricas e inmigrantes; la arbitraria criminalización de grande sectores de la población por parte del Estado” (Beverley, 2004: 45).

Aunque no desde un feminismo abierto y militante, Margo Glantz es otra autora que llega a desestabilizar y a leer a contrapelo la historia mexicana. Ella, más que colocarse bajo el signo de la “literatura”, se acoge al de la “escritura” en cuanto búsqueda de una comprensión más compleja y al mismo tiempo relativa de las circunstancias concretas, plenamente pasionales y corpóreas que llevan a un ser humano a sentir como necesidad perentoria la expresión textual (Rivas). Este deslizamiento de la institución literaria al acto de escribir, la aproxima a los posestructuralismos y a algunos de sus célebres antecesores: Sade y Bataille; ahí donde la escritura es poder, peligro y erotismo. De estas instancias, y de una conformación personal de la feminidad, surge la puesta en práctica de la noción de que escribir es más un acto de “emborronamiento” que de acumulación, Glantz practica una literatura de “intersticio”, de fragmentación, de escritura “hacia atrás”. La Conquista de América se convierte en uno de sus motivos primordiales, pero también la experiencia occidental humana —y aquí ya no en el sentido histórico, sino en el metafísico y existencial—. Su escritura es, pues, una escritura de conciliación entre lo local y lo global, como intensificación de flujos e interconexiones culturales subyacentes al proyecto moderno colonial; entre lo uno y lo diverso, pero no como narrativa de construcción nacional, sino todo lo contrario: su escritura, más bien, es *destructiva*, en el sentido más amplio de la deconstrucción. De ahí la poca convencionalidad de su ejercicio de “autor”; de ahí la posibilidad de leer en reversa a la patria mexicana y su literatura.

A través de un variado ejercicio de prácticas textuales posmodernas —ironía, parodia, pastiche—, su escritura “[...] impide la elongación del texto y condiciona un sentido fragmentario, en principio incoherente pero con una trabazón interna indudable” (Rivas). Y es que pareciera que Glantz se adelanta a ciertas nociones del nuevo historicismo, en ese punto en el que como lectores modernos continuamente corremos el peligro de leer los textos anacrónicamente, viéndolos como espejos o preocupaciones de nuestras propias preocupaciones, en lugar de intentar indagar los significados complejos que pudieron haber tenido cuando fueron escritos (Beverley, 2004: 45), creando acaso una mirada estrábica que tanto permite desestabilizar las hegemonías patriarcales y los símbolos cosificados de identidad nacional, como dimensionar las fuerzas de la tradición mestiza que incidieron por sobre la condición de la mujer —como sujeto ontológico, no ya sólo cultural o social— a lo largo del oscuro reverso colonial.

Y este proyecto personal, nada ortodoxo dentro de la academia patriarcal mexicana, parece llegar a un cierto clímax en el ensayo “De pie sobre la literatura mexicana”, publicado hacia la segunda mitad de la década del setenta. En éste, la historia —colonial, mestiza, occidental (logra la conciliación sin necesidad de despliegues teóricos)— no sólo es releída hacia atrás desde los “puntos de transgresión” colonialistas y patriarcales, sino que parece ser destruida en el mismo proceso. Teniendo como guía *El erotismo sagrado* de Bataille —incluso podría llegar a sugerirse una lectura intersectada— el punto de partida es el pie: “Símbolo disperso, plurivalente, el pie desnudo significa la esclavitud entre los griegos y el hombre libre lo calza como toca su cabeza” (Glantz, 1994: 11). Ahora, tras elaborar una certera imagen del pie como metáfora de la experiencia humana en sí, la intencionalidad del ensayo se revela hacia el tercer párrafo: “Pero, ¿a la mujer quién la sostiene? ¿El pie que sostiene al hombre es el mismo que sostiene a la mujer?” (Glantz, 1994: 11). Y lo que parece una cierta ingenuidad se convierte en un umbral del texto que permitirá que la escritura —como acto de desmembramiento— se aproxime a las tradiciones no ya desde la reflexión filosófica y la enunciación de narrativas homogeneizantes y metarelatos de la mexicanidad, sino desde una instancia *otra* que más bien pretende

mostrar los pliegues de una tradición total que va de occidente al Valle de Anáhuac. El pie, el calzado y las formas más elaboradas de la historia de la vida privada se configuran como los *deslices* de un texto que da cuenta de ese sistema patriarcal moderno que ya antes ha sido visto en Paz y Fuentes, quienes serían la punta de una flecha, ahí donde “El progreso ha vestido a Cupido y su flechazo se ha vuelto electromagnético” (Glantz, 1994: 21). La célebre metáfora foucaultiana acerca del cuerpo atravesado por los discursos aquí se convierte en estructura textual; el *paseo* que Glantz lleva a cabo por la historia colonial y postemancipación de México sigue los pasos de una violencia epistémica renovada y perfeccionada por las formas de poder más evidentes —las de la política y los sistemas de clase y de raza—, pero —y acaso esto es lo fundamental—, por esas otras formas de dominación más sutiles: las de la cultura y los sistemas intelectuales de representación. Y desde aquí es que la escritura de Glantz subvierte la inteligencia mexicana y su universalidad; su hegemonía. Y entonces, el paraíso utópico del Romanticismo que deseaba contener, modelar, perfilar y apresar a la mujer es destruido en toda su absurda dimensión *humana*.

Atentados a la metafísica

“La noche, en la que todas las vacas son negras” es el silogismo con el que Hegel quiso mostrar que lo universal no podía realizarse mediante la disolución de las diferencias particulares, como *identidades indiferenciadas*. Como cierta paremia, esta construcción dice mucho en un contexto de nación en el que la homogeneización —siempre atenta, en apariencia, a lo particular, lo único y lo diferente— ya habría logrado cierto consenso de ordenamiento subjetivo, marcando y organizando las particularidades esenciales, del arquetipo a la sublimación y de ahí al tipo y al estereotipo. Para cuando *El laberinto de la soledad* corona con éxito ciertas inquietudes a esa hegemonía dispersa, los artefactos culturales mejor posicionados —la novela realista, social—, pero también aquellos de consumo masivo, impregnados y atravesados por modos de cultura popular, ya pueden acceder a un cierto corpus de formas de mexicanidad, con capacidad de reproducción y con una combinatoria de posibilidades que harían chocar diferentes mundos —el rural con el urbano, el

campesino con el industrial, el burgués-aristócrata con el lumpenproletariado, etc.—. Pero estas construcciones también habrían penetrado a esos textos con carácter más abiertamente modelizador, que serían las novelas y cuentos con uso pedagógico y escolar. Y muchas de éstas provendrían, hacia la mitad del siglo XX, todavía del amplio sesgo de una literatura revolucionaria y posrevolucionaria, en sus múltiples vertientes (Azuela, Ruíz Guzmán, Romero); así como también de esa novela un tanto más aleccionante que ya contiene muchos de los códigos “arquetípicos” que Paz recubre con el psicoanálisis y el existencialismo, pero que sobre todo define las posibilidades del *ser* y el *hacer* de las subjetividades orquestadas por la diada Estado-hegemonía y que, una y otra vez, reproducen las limitaciones trascendentales de unos sujetos bien contenidos por el género, la raza y la clase social. *Santa* (1908), de Federico Gamboa marcaría un hito que no habría terminado de superarse en el México actual —una larga rearticulación de su anécdota de base es el sustento de diversas tramas de telenovelas—. En resumen, la literatura mexicana, hacia 1950, se ve coronada por *El laberinto de la soledad*, como marco y como discurso. En este sentido, Rama decía: “Las obras literarias no están afuera de las culturas sino que las coronan y en la medida en que estas culturas son invenciones seculares y multitudinarias hacen del escritor un productor que trabaja con las obras de innumerables hombres” (Rama, 1984b: 18). Y es curioso que para un medio siglo en el que las olas más expansivas de una modernidad que ya había pasado por la vanguardia y por las revoluciones específicas de Proust o algunas de las más incidentes obras de Faulkner —por nombrar dos hitos que suelen citarse a la hora de hablar de las renovaciones en la escritura y fabulación de las letras latinoamericanas—, la novela siguiera atada a esa estética “viril” azueliana y esa serie de narrativas posteriores que una y otra vez la revalidaban (Sánchez-Prado, 2006: 224). Pero como en todo proceso en el que inciden nacionalismos, occidentalismos, hegemonías y obsesiones identitarias, hay grietas que comienzan a abrirse de modo tal que se dan rompimientos entre la discursividad diluida en el ambiente intelectual ficcional de los proyectos nacionales, sus estereotipos subjetivos aleccionantes, y una realidad que, a pesar de haber sido insistentemente modelada, o se resiste al cambio o muta hacia formas no racionalizadas o esperadas por lo que sería una constante ceguera de los proyectos culturales e ideológicos para ver más allá del

mantenimiento de sus bienes y poderes presentes. Y si bien es cierto que un campo literario se consolida como fuerza hegemónica, universitaria y escolar, los numerosísimos fracasos del proyecto de patria comienzan a emerger en todos los niveles y sectores de la sociedad mexicana —y más allá de ésta, en ese espacio oscuro en el que la clase social o económica no define ni contiene a todos los sujetos—. Y una es la violenta historia de las instituciones y su peligroso discurrir de un totalitarismo partidista a un neoliberalismo brutal y otra la de una cierta conciencia literaria que recae en preguntas que aquí, como un juego, podríamos desprender de la metáfora de Hegel. Revueltas, Rulfo o del Paso se habrían preguntado desde instancias más o menos fenomenológicas o políticas sobre si en la noche todos los indios serían negros; o todos los campesinos; o los obreros; o las mujeres; o los revolucionarios, incluso. De ahí que su exploración y renovación de la literatura mexicana, como se quiere mostrar aquí, no sólo sea una de lenguaje, estructura y cosmovisión —los tres principios selectos de toda crítica que se precie—, sino que sería —en modos variados— el principio de un movimiento, de una deslocalización hacia zonas desconocidas, oscuras, innombradas y fantasmales, siendo esta última la más celebrada por una crítica que intenta adaptarse a una literatura que se le viene encima. Pero también, desde un punto de vista más amplio —pero no mucho más claro—, la narrativa de estos autores supondría un cierto “cambio de terreno”, de forma “discontinua” e “irruptiva”, situándose, muchas veces, “[...] brutalmente fuera y afirmando la ruptura y la diferencia absolutas” (Derrida, 1998a), pero, en un doble juego, “[...] repitiendo lo implícito de los conceptos fundadores y de la problemática original, utilizando contra el edificio los instrumentos o las piedras disponibles en la casa, es decir, también en la lengua” (Derrida, 1998a: 146). Esta posibilidad doble es la que Derrida determina como una “nueva escritura” que conciliaría formas de deconstrucción; aquí se trasplanta a un momento en el que la literatura mexicana habría vislumbrado *otros terrenos* por fabular, pero también algunos modos transversales, secretos, discontinuos para representar/modelizar esa misma realidad, o las realidades, algunas veces haciendo emerger formas *oprimidas* de una cultura alterna a la central (Rulfo, Revueltas, del Paso); otras, como se ha visto, rearticulando modos de tradición europeizantes — liberales— para rellenar los huecos de una incipiente crisis moderna mexicana (Octavio

Paz, Carlos Fuentes); o re-enunciando esa modernidad patriarcal desde los variados huecos de una estructura centrada en nociones totales, aunque limitadas, de clase y género; de etnia y género y de historia y género (Castellanos, Glantz).

Principios y procedimientos del desorden del discurso mexicano

Para referirse a una literatura problemática se ha hablado de un narrador “límitrofe” que proviene de un autor “descolocado”, que es investido de unos poderes “de ubicuidad y traslado que corresponden siempre a la periferia, a lo que no ocupa el centro de las jerarquías estables”, y así es que “[...] escribe desde la disidencia o la marginalidad” (López Parada, 1999: 11). Sánchez-Prado, de hecho, utiliza esta interesante construcción como punto de partida en su análisis de textos y autores que se encontrarían justo en ese período posterior al agotamiento de la centralista, masculina y realista literatura posrevolucionaria. Y si bien es cierto que en una primera leída esta frase puede contener realidades narradas y convertidas en motivos de una literatura que voltea su mirada hacia el campo, hacia lo indígena y hacia la marginalidad urbana, a grandes rasgos, también es cierto que no siempre es posible afirmar que esos poderes con los que es aparentemente investido sean tales. El narrador que esta autora encuentra se acerca más a la idea de un sujeto concientizado por algún modo de ideología y movido por un abierto afán de representación, pero como ese intérprete que Marx veía en su *Dieciocho Brumario*, es decir, como un portavoz impregnado por una conciencia de clase que ora está atenta a la diferencia, ora a la particularidad, pero sin descuidar al límite de representación. Y es bien cierto que gran parte de la literatura latinoamericana y mexicana estaría movida por este tipo de *descolocación* —la cual en la definición de López Parada viene siempre de fuera, de algún tipo de fuerza externa que acomoda a los sujetos dentro o más allá de sus signos fijos y cerrados—. Y es así que en su *nueva* ubicación escribiría desde la disidencia o la marginalidad. Y se ha dicho que en una primera lectura esta definición pueda prestarse a un del Paso que se *ubica* en las oscuras vecindades de los alrededores de las vías de la estación del tren en Noanalco-Tlatelolco, en la Ciudad de México; o a un Revueltas que se *traslada* a los caseríos de las zonas rurales y a los

valles secos de la canícula; o a un Rulfo, incluso, que abandona la ciudad para *volver* a ciertos territorios del Jalisco campirano. Pero aquí se tiene un problema con términos como *ubicación, traslado, vuelta*. Recuerdan, en más de un sentido, a los movimientos orquestados por los deseos e intereses de una cultura dominante, que es siempre letrada y binarista. Y aunque en todo caso sea imposible —y casi absurdo— el querer desligar a estos tres letrados de su realidad más aparente y asible —salvando enormes diferencias biográficas y de clase— lo que sí quisiera intentarse es un descentramiento pero del paradigma de crítica y lectura que sólo sabría moverse dentro del límite de la representación —llámese aquí indígena, marginal, popular o masculino/femenino—. Una posición que *piense* el límite, pero que, sin embargo, lo supere en cuanto a que sospecha que tanto dentro como fuera de los márgenes hay formas y expresiones que a pesar de ser difíciles de asir, leer o escuchar, provienen más de dentro que de un afuera, y esto a sabiendas de que su origen “verdadero”—como le habría dicho Derrida a Lacan— no existe o es imposible de definir, porque está siempre, a su vez, *trasladado*. Así, este deslizarse en el interior —como cambio en el punto de mira— restaría importancia a un Rulfo que habría reconstruido las imágenes de los seres de su infancia —como un caso en el que la catexis social se presentaría como familiar—; a un Revueltas que habría conciliado marxismo y cristianismo para destruir la historia; a un del Paso que habría descendido a los infiernos urbanos dándole la vuelta a la experimentación burguesa. Y aunque estos tres aspectos no dejen de ser tanto posibilidades como efectos de lectura pausibles, de algún modo articulados una y otra vez por una crítica nacional e internacional sólida, se piensa que dichos modos conducen hacia un “giro idealista” (Deleuze, 1996: 31) que habría, sin embargo, reproducido las reglas de representación —y de escritura— patriarcales, colonialistas, logocéntricas, capitalistas... como principios de evaluación y selección, a pesar de la renovación en cuanto a los modos del fabular. Pero es que es difícil escapar del estatismo, diría Ranajit Guha, y la cuestión es determinar, también, si se quiere escapar o no de éste.

Ahora bien, ¿cuáles serían estas formas, modos o presencias que podrían apreciarse un tanto mejor si es que la lectura de novelas como *Pedro Páramo, El luto*

humano o *José Trigo* se hace un tanto más allá del límite de la representación? La primera clave estaría en una lectura de estas obras como modos destacados de transculturación. Y si bien es cierto que en las tres obras mencionadas se pueden rastrear formas de cultura ganadas, recuperadas, perdidas, sustituidas... la propuesta de lectura de Rama insiste mucho en una actitud abierta y consciente por parte del autor en cuanto a la *originalidad*, la *independencia* y la *representatividad* en sí que debe poseer la obra. Y con esto no se están negando las actitudes más o menos confesas de los autores en el proceso de escritura de sus novelas —sus afanes, incluso, de renovación de las letras (del Paso) o de la realidad (Revueltas)—, ni que esas tres instancias para rastrear la transculturación no estén abiertas y radicalmente presentes en la textualidad y en el sentido. Pero sí se estaría pensando que el llevar a cabo una aproximación desde estos tres modos es una forma de permanencia en la *estructura centrada* y en esa opción única desde la que se ha venido mirando constantemente a la literatura. A Rama se le ha acusado de buscar una cierta “plasticidad cultural” en la que las tradiciones y las novedades se desproblematizarían. Y aquí lo que se sospecha, contrariamente, es que las formas culturales orales, arcaicas, míticas, híbridas, populares, heterogéneas o como quiera que se les pueda —felizmente— llamar, representan modos variados de un problema: el que se intuye como fuerte presencia cuando el proceso de escritura/lectura descuida, suspende o confunde el límite de representación. Y cuando Rama, Cornejo Polar o Lienhard dicen —en modos diversos— que en determinadas obras de la literatura afloran otros modos de cultura —no-occidentales—, esto sería porque dichas obras habrían suspendido, olvidado o ignorado dicho límite.

Una segunda opción, por supuesto, estaría en una puesta del acento en el sujeto y en el discurso, más que en la representación. La primera cuestión es innegable e insalvable. La segunda, sin duda, es imposible de abandonarse. Por ello, quizá, el acto probable sea el de pensar al sujeto y al discurso pero *fuera de*, o como si pudieran estar más allá de ese *centro* que siempre posee un origen y un fin con segmentos y momentos: el occidental, el arcaico, el hispano, el colonial. Esto permitiría intuir fracturas, pensar en más de un universo y más de un ritmo, aunque a veces estén

solapados y otras coexistan con esos márgenes que, sin embargo, se desean obviar. Esto es algo que aproxima la labor un tanto más a la heterogeneidad de Cornejo Polar, sin duda, y su trabajo con aquella literatura un tanto más *escurridiza*, decía, pero, ¿qué tanto puede serlo una literatura que ya es emblema nacional y que ya ha instituido un principio de reproducción y repetición orgánico, como *Pedro Páramo*? ¿Los modos de lectura que se le han venido imponiendo durante décadas habrían cancelado su poder auto-deconstructivo que sabotearía un modelo de mundo, como diría Asensi? En todo caso, y sorteando a una crítica muchas veces reductora y a un sistema literario que terminaría por restarle poder a las obras más amenazantes —sobre todo a aquellas que ejercen descentramientos más allá del nivel sintáctico-semántico o incluso pragmático-ideológico—, se quiere pensar que en estas literaturas abiertamente cruzadas por dos o más sistemas socioculturales, se puede llegar a romper una cierta hegemonía interna, mostrándose sus discursos y sujetos de muy variada procedencia (Cornejo Polar, 1994: 17). Dentro de estos habría tiempos distintos, “históricamente densos”, y “ritmos sociales que se hundan verticalmente en su propia constitución, resonando en y con voces que pueden estar separadas por siglos de distancia” (Cornejo Polar, 1994: 13).

Y de ahí a la presencia mítica, a la dimensión oral que emergería como huella o como silencio, que no siempre sería el resultado de una interpretación —deseosa o interesada; consciente o comprometida— por parte del sujeto de la enunciación literaria. Estas manifestaciones serían más de esas colectividades históricas, que una vez desplazado el límite de la representación como única forma de modelización de la realidad, aparecerían como “responsables” (Lienhard, 1992: 13) de *ciertos* aspectos semánticos, estructurales, discursivos, ideológicos y cosmogónicos de los textos. Esta noción múltiple y descentrada también mostraría las radicales diferencias entre las obras de Rulfo, Revueltas y del Paso. Pero es que las presencias —e interferencias— “no occidentales” surgen como espectros y fantasmas de variada intensidad, cercanía y fuerza. Es que se podría pensar en un tipo de lectura crítica que no sólo busque los modos de asunción de los intereses del campesino, del indígena, del marginado, sino las formas literarias, míticas, estéticas, retóricas y hasta epistémicas que revelen otras

índoles, otros conflictos y opciones culturales —constantemente acallados—, sorteando la representación y la ideología —o no—. Porque, finalmente, un intento de aproximación fuera del límite también habría de mostrar principios revalidados de repetición y adaptación de los modos reincidentes de la noción genético-estructural de occidente, como se verá en Rulfo, principalmente. Finalmente, se está ante formas de escritura. Pero se puede pensar en el esbozo de un sistema literario de modelización que intente deshacer ese otro sistema que coloca un principio orgánico, natural, en el centro de las cosas (de Man, 1990: 101). Principio del cual, sin embargo, depende. Y es que puede que este acto sólo sea un juego, un desvío que es rápidamente re-dirigido por la fuerza y poder de la misma escritura y de su complicidad con la historia, con la ideología y con el límite mismo de la representación. Pero puede, también, que el principio de su debilitamiento esté en hacerlo cada vez más transparente. O en trasladar al centro los principios y procedimientos que desordenarían el discurso de la centralidad mexicana: el fantasma, el mito, la voz, el ritual, el sujeto desposeído o enclaustrado dentro de sí —alienado—, creando así un umbral que cuestione los márgenes, a su vez, de la historiografía.

Conciencia y efectos de representación. José Revueltas, el sujeto mutable y los indios dispersos del campo mexicano

El luto humano (1943) y la novela de Rulfo tienen mucho y poco en común, esto depende de los modos en los que la crítica ha leído las novelas, de la posición y biografía de sus autores, de la relación con la modernidad-hegemonía y, por supuesto, del componente ideológico subyacente a buena parte de la escritura de José Revueltas, esté éste en verdad dentro del entramado de sentido de su escritura o proyectado, muchas veces, desde las mismas fuerzas de lectura e interpretación. Con el paso del tiempo, es verdad que la historiografía literaria les ha concedido un espacio en el canon. El de *Pedro Páramo* es incuestionable y central, el de *El luto humano* un tanto más conflictivo y periférico. Ahora bien, como puede verse, ninguna de las anteriores instancias da cuenta de aspectos de estructura, manejo del tiempo, lenguaje, estilo, etc. Mucho menos, claro está, de aspectos de representación, subjetividad o el límite de representación indígena, marginal o popular —aunque estos

últimos sirvan, muchas veces, como la medida de lectura de una y otra novela—. Con esta primera aproximación la cuestión que surge es el determinar por qué una es la cumbre que corona un proceso de mexicanidad-modernidad y la otra, incluso cuando se le ha reconocido un destacado papel como antecedente de la modernización desde la “nueva novela”, no siempre es tomada en cuenta como parte constitutiva de la *centralidad de la estructura* del sistema literario mexicano y de la categoría de literatura nacional. Y la respuesta a por qué la escritura de *Revueltas* es un “hueso duro de roer” (Escalante, 1979: 11), en un primer momento, está relacionada con la militancia política y con la vida del autor, sin duda. Pero la cuestión es que con el paso del tiempo, la sublimación de la historia del comunismo y la izquierda mexicana, la mitologización sociocultural de México 68 y la desproblematización de muchos de los álgidos momentos políticos del país, y una vez concedido ese espacio de *intelectual revolucionario* a *Revueltas* —desde donde sería ya inofensivo, como algún tipo de utopía superada—, su novela menos abiertamente política, acaso, sigue representando un cierto problema en la historiografía literaria. La sospecha estaría, entonces, en la posibilidad de que en su momento de enunciación, pero también posteriormente, conforme la narrativa mexicana avanza hacia una modernidad definitiva, el complejo subjetivo y de representación que subyace a *El luto humano* cuestiona, subvierte y deshace muchos de los presupuestos literarios de continuidad y de los caminos posibles hacia la renovación que se venían trazando desde la inteligencia mexicana con la que *Revueltas* se formó como conciencia intelectual, pero de la que terminaría deslindándose. Y es verdad que el rompimiento más notorio vendría dado por su temprana militancia y adscripción al marxismo en general, puesto que nunca encajó del todo en ninguna de sus versiones. Ahora bien, como posible teórico y constructor de identidad nacional, la ensayística —muy relacionada con la ficción— de *Revueltas* conlleva un nacionalismo bastante heterogéneo y en el que inciden las fuerzas del marxismo en sí, del criollismo, del ser mestizo, de la Revolución Mexicana —como constructo ideológico un tanto sublimado—, por una parte, y de la realidad posrevolucionaria, por otra, así como del pasado prehispánico. Como se puede observar, los motivos temáticos y literarios de *Revueltas* se inscriben en el más amplio espectro de la cuestión mexicana, sin embargo, hay que decir que no siempre

representaron un proyecto unificado y con apariencia de direccionalidad y consecución —como podría pensarse de Paz o el de Fuentes—, sino que su propia experiencia vital y política, como sus estancias en la cárcel, su disposición a viajar por diferentes zonas marginales y conflictivas del país y la designación desde el Estado-hegemonía de éste como ideólogo del movimiento de 1968, fueron conformando un proceso en el que tanto el orden de las ideas, como el imaginativo y el de la representación, se fueron deslizado hacia la re-presentación de una realidad un tanto más dura, sórdida y desesperanzada. Y ni qué decir que en *El luto humano* estas cuestiones ya están bien presentes, pero el hecho de que se trate de una novedosa, pero rural construcción ficcional, conduce a la sospecha de que la penetrante labor que Revueltas llevó a cabo en el espíritu, psique y alma del mexicano, habría tenido mucha mayor efectividad cuando su narrativa y ensayística se desplaza hacia los centros urbanos y deja atrás el campo, con sus indios y campesinos *lumpenproletarios*, que es el término con el que un marxismo al uso los nombraría, aunque erróneamente, como se ha dicho, los indios “más indígenas” que aparecen en la novela, contrastados con los indios “más campesinos”, dentro de los cuales Úrsulo se perfila como el sujeto-mestizo esencial, al que ya Revueltas reviste de cierta heroicidad cultural e histórica, en cierto modo representan tanto un hallazgo para el Revueltas con un ojo más sociológico, pero también una forma de subjetividad difícil y problemática, como se verá.

En cuanto al proyecto literario de Revueltas, como conjunto, Evodio Escalante, ya hacia finales de la década de los setenta, cuando sus novelas se encontraban más relegadas de la centralidad y su lectura significaba un modo de conciencia y acción intelectual, ha mostrado como éstas resultaron problemáticas no sólo para la hegemonía-modernidad (Paz y Fuentes a la cabeza) que provenía de la inteligencia mexicana historicista e identitaria, sino para los partidos comunista y socialista que vieron en su particular estilo —uno de sus puntos débiles para la crítica más literaria—; en su desgarrado, pesimismo y miseria —que contrastaba con cierto optimismo constructor del realismo socialista, que se le exigía como referente principal—; y en sus metáforas y alegorías, una crítica no sólo de la máquina del capitalismo sino del quehacer marxista en México. Y de gran parte de la crítica “de izquierda” de este

tiempo es que vendrían algunos de los mitos en cuanto a la obra de Revueltas. Como que sus relatos serían superiores a sus novelas, ya que en éstas habría “[...] un desaliño del lenguaje [...] una notable «torpeza para relatar»”, primero, y conforme sus novelas fueron apareciendo, “[...] un exceso, una plusvalía insoportable: lo reprochable [eran] los largos párrafos de naturaleza ensayística, incrustados a golpes de martillo en un lugar que no les corresponde, y que no hacen sino entorpecer y cortar [...] la secuencia de la narración en ambas novelas” (Escalante, 1979: 12-13). Escalante hace referencia a uno de los aspectos ciertamente más llamativos en la narrativa de Revueltas. Pero ¿quién habla y qué dice en esos momentos? ¿Y para qué o para quién lo dice? Momentos en los que un narrador que se apodera del sentido dice cosas como: “Aquellos dos hombres caminando, eran su iglesia; iglesia sin fe y sin religión, pero iglesia profunda y religiosa. Lo religioso tenía para su iglesia un sentido estricto y literal: *re ligarse*, ligarse, atarse, volver a ser, regresar al origen o arribar a un destino” (Revueltas, 2009: 29), en referencia a uno de los componentes centrales de su escritura, lo religioso. O:

Era incomprensible todo en ese momento final en que se preparaban para la huida, para una emigración extraña, sin sentido. Se cree a veces que huir de la muerte es mudar de sitio, alejarse de la casa o no frecuentar el recuerdo; no puede comprenderse que la muerte es la sombra del cuerpo, el país, la patria, la sombra adelante o atrás o debajo de los pasos (Revueltas, 2009: 46).

donde aparecen otros de los motivos centrales, la muerte y la patria. O que incluso introduce citas directas, como el momento en el que lleva a cabo una resignificación del mito de la Malintzin e introduce la voz de Fray Bernardino de Sahagún. Y es que tanto el mito —tanto occidental-judeocristiano como prehispánico—, como la historia parecen ser las dos instancias del orden y el desorden del discurso literario de Revueltas. Y tanto para Escalante como para muchos de sus críticos posteriores (Ruíz Abreu, de la Colina, Pacheco) el término “realismo” no da cuenta de un lenguaje —su sentido y función— y de un espacio ficcional en el que a la coherencia de un pensamiento crítico se suman líneas de fuerza que se articulan y contraponen sistemáticamente (Escalante, 1979: 14). Para Escalante, ya desde *El luto humano* se encontraría en Revueltas la intención de dar cuenta de una particular realidad que nada tiene que ver con discusiones formales acerca del género o las corrientes

literarias. Se trataría, más bien, de “[...] una realidad textual, una cierta realidad que existe, en primer lugar, bajo la forma de un conjunto de textos y que sólo en un segundo momento es englobable o no dentro de la etiqueta abstracta del realismo, o dentro del realismo particular, el realismo materialista-dialéctico” (Escalante, 1979: 15). ¿Y de qué realidad daría cuenta este constructo? Escalante afirma que lo que Revueltas pretende es captar no un reflejo mecánico, directo de la realidad, sino un movimiento interno, un aspecto de la realidad que obedece a leyes y a través del cual “[...] la realidad aparece en trance de extinción, en franco camino de desaparecer y convertirse en otra cosa [...]” y lo que Revueltas quiere es producir una literatura que sea a la vez “materialista y dialéctica” (Escalante, 1979: 15-16). Es decir, para el duranguense, la literatura debía adecuarse a una realidad material que a su vez era susceptible a un examen histórico; y por ello dentro de ésta, y de acuerdo a la célebre afirmación de Marx en su *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política* (1859): “No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia”, lo que tenía que primar era el *enfrentamiento* —entre los sujetos y consigo mismos— dentro de determinadas condiciones socioculturales, históricas y de cierta conciencia mítica. Esta constante le llevaría a desplazar los espacios de su literatura hacia la ciudad, abandonando los ambientes rurales de su célebre relato “Dios en la tierra” y de la novela, *El luto humano*, que puede ser vista como la puesta en marcha de una nueva dimensión de significación, de un denso nivel de sentido —mítico, simbólico, metafórico, pleno de imágenes— y, así, de una nueva forma de subjetividad que da cuenta de las voces de la marginación, la subalternidad y, muchos pensaron, de la indigenidad mexicana.

Vale la pena mencionar algunos aspectos un tanto más generales en cuanto a la actividad novelística del marxista mexicano. Por una parte, la noción planteada por Sánchez-Prado según la cual Revueltas habría llegado a superar los lindes de la filosofía nacionalista e historicista mexicana, practicando en su narrativa una “lectura dialéctica de la historia de México”, lo que a su vez desarticularía el “internacionalismo programático del marxismo” (Sánchez-Prado, 2006: 276). Revueltas, de acuerdo al contexto desde el que enuncia, se inscribe en esa búsqueda y práctica de la identidad,

aunque desde un modo negativo en relación a la modernidad-hegemonía coronada luego por Paz en *El laberinto de la soledad*. Porque si bien es cierto que tanto en la novela del primero como en el ensayo del segundo hay esencialismos, en el caso de Paz éste es uno que lo que vuelve esencia son estereotipos ligados a la raza, la casta y al mito, mientras que el esencialismo de Revueltas se va por la vía del sujeto, la clase, el Estado y cuestiones ligadas a la producción y la economía. Y aquí ya un primer deslinde que recuerda al llevado a cabo por Mariátegui en relación con el indigenismo peruano. Y de este modo es que la escritura de Revueltas se preocupa por interpretar y ensayar aspectos que superan el logocentrismo de la modernidad como principio y fin de toda actividad intelectual y artística, marcando una notable diferencia incluso con el marxismo-leninismo —que luego lo expulsó de sus filas ideológicas—, y aproximándose, como lo ve Sánchez-Prado, un tanto más al pensamiento de Georg Lukacs, ya que “[...] su tema no es el proletariado, sino el sujeto histórico disociado de su objeto en la modernidad [...] «la tarea del dolor» [...] el enfrentamiento radical de sujetos marginalizados con su historia” (Sánchez-Prado, 2006: 276), pero ¿habría podido dicha adaptación marxista, con todo y sus metáforas, traer a la superficie del plano de la representación a todos los seres del dolor nacional? Escalante ve el principio de unidad y coherencia del proyecto de Revueltas en el lenguaje —como una *máquina literaria*, inspirado por su lectura de *Capitalismo y Esquizofrenia* de Deleuze y Guattari (1972, 1980)—. Para él, toda la obra ficcional, desde principio a fin, estaría conectada y complementada por:

[...] [!]os racimos, las acumulaciones del significante, cargado de adjetivos y asperezas —a veces “mal” empleados desde la perspectiva de la corrección académica— y materiales de semidesecho, rebabas, excrecencias, como si de lo que se tratara fuera de potenciar la materialidad opresiva y cerrada del significante (Escalante, 1979: 30).

Y es bastante adecuada esta lectura del entramado retórico de Revueltas desde la puesta del acento en la materialidad. Porque su marcado interés por los fenómenos de la realidad —y por tanto de la historia— está en todos los niveles de la experiencia de los sujetos de la mexicanidad. Frente a la cosificación y reificación de un sistema literario y letrado que en modos diversos habría venido recortando, aislando o revistiendo de sentido “liberal” a los sujetos de lo marginal y lo popular, en cuanto a su abierto afán por construir una cultura nacional, Revueltas les otorga cuerpo, carne,

dolor y secreciones. Pero el problema es el indígena, porque si bien es cierto que estos seres son ya “indios” —porque el indio se convirtió en el mexicano campesino y rural domesticado por la modernidad nacional ávida de ciudadanos, de hecho, este es uno de los logros de la Revolución—, los indios “más indios” siguieron quedando fuera del espectro de representación marginal de Revueltas.

Y para esto, interesa el momento en que son enunciados sus textos “rurales”. Por una parte, se está hablando del contexto temporal, la década de los cuarenta. Por otra, del momento específico en el que un joven Revueltas descubre la realidad histórica y la fenoménica del México posrevolucionario. En *El luto humano* hay una cierta confusión en el indio-campesino que re-presenta Revueltas. Ésta, conforme va avanzando la novela, va teniendo que resolverse. Y conforme la fuerza impactante de su heterogéneo principio, y de la impactante fuerza del acontecimiento que da origen a la trama —la muerte de la hija de Úrsulo, Chonita—, van diluyéndose, llega el momento en el que se tiene que decir quién es quién y qué papel desempeña en el plano de la subjetividad. De este modo, Adán y Úrsulo, por ejemplo, enemigos posrevolucionarios que han de suprimir momentáneamente su conflicto por la muerte de la pequeña, representan dos polos de una amplia noción de mestizaje. Y aunque los dos comparten rasgos cercanos a la indigenidad, los divide su filiación política. Ahora bien, hay un límite que ni uno ni otro logra sobrepasar. Éste estaría dado no sólo por la raza, sino también por la ideología. El tiempo de la novela es un tiempo muerto, oscuro y trágico posterior a la Revolución. Natividad, asesinado por Adán antes del tiempo del relato, representa la utopía del revolucionario socialista al que le son otorgadas características fenotípicas del indio, aunque liberadas de la ambigüedad, el machismo, el complejo de inferioridad, la indiferencia ante la muerte, la desgana, el ocultamiento y el infundio (Montoya, 2008), que son las que sin duda provendrían de esa hegemonía cultural-liberal de la primera mitad de siglo. De este modo, “[t]enía Natividad una sonrisa franca, ancha, magnífica. En su rostro quien sabe qué de atractivo prestábase a la cordialidad inmediata, ya fueran los ojos negros vivísimos, o la frente serena y clara” (Revueltas, 2009: 32). De este modo, el campesino-indio ilustrado, revestido de cultura, educación y socialismo se contrapone al campesino-

indio salvaje. Revueltas, como la mayoría de los autores latinoamericanos de su tiempo, retorna a la vieja dicotomía de la colonialidad metafísica —y de hecho no rompe con un binarismo que se sitúa como base desde esa dialéctica que ha de aproximarse a la realidad mediante opuestos—. Y es desde esta presencia polarizada que el proyecto inicial del duranguense se muestra. Finalmente, su proyecto de un socialismo mexicano —lo que Sánchez-Prado llama con acierto “la nueva nacional”, jugando con los términos de Derrida— también ve como única opción la asimilación del indio. Sólo que, como se ha venido insistiendo, del indio ya en proceso de ladinización, que sería, finalmente, un proceso-proyecto inacabado de la verdadera cara del proceso revolucionario.

Y en el otro lado del complejo subjetivo estarían Adán y Úrsulo, sólo que con ciertas diferencias de base que serían, finalmente, las que darían articulación y sentido a un proceso socialista liberador y con su propia finalidad de desarrollo y progreso. Porque lo que subyace a Adán es cierto barbarismo salvaje que ya ha sido pervertido por las fuerzas erosionantes de un capitalismo injusto: "Adán sin ojos, el rostro feo, huidiza la frente, el pelo duro y brutal" (Revueltas, 2009: 24). Úrsulo, por su parte, es el subalterno de las fuerzas tanto positivas como negativas del complejo moderno y revolucionario y aunque es “[i]gualmente enigmático [...] con sus hombros lejanos que le caían muy por debajo de la cabeza triangular y vaga”, la predestinación dramática lo reviste. Y es bastante representativo que estas descripciones de los tres tipos de indio-campesino provengan de esa voz narradora que posee la autoridad del ensayista y se complementen con la visión del cura, más cercana, se entiende, al criollismo. Lo que éste ve en Adán, Úrsulo y por extensión en todos los indios-campesinos es un *enigma*, una de las categorías centrales que la filosofía de lo mexicano activa para describir a ese ser esencial. Las otras, igualmente presentadas por la visión “civilizada” del cura o por la función de intérprete del narrador, son el *hermetismo*, la cerrada integridad del *machismo* y la *ambigüedad*. Estas características están, de un modo u otro, tanto en Úrsulo, el indio con *conciencia positiva* —aunque no lo manifieste, por su hermetismo, ama, sufre y añora la felicidad—, como en Adán, el indio con *conciencia negativa*, el

que es aún más peligroso por tener más perfeccionada la ambigüedad.⁶³ Este último parece tierno, casi dulce en la manera como habla y como se mueve. De hecho, hace dudar al cura, quien prácticamente lo reviste con la terrible y perversa inocencia del animal: “Era imposible conocerlo —y hasta de oídas resultaba irreal, mitológico—, fuera de cierta cosa vaga y siniestra. Sin embargo era dulce. Tal vez matase con ternura, cariñosamente, porque el homicidio parecía serle sensual y cálido, y la tibieza de la sangre necesaria como necesario el sobrecogedor poder de arrebatar la vida” (Revueltas, 2009: 22). Pero es que Adán es la *máscara*, el ideologema que se vuelve central en el ensayo de Paz. El mismo Úrsulo, su enemigo, cuando van cruzando el río impenetrable, oscuro y violento —límite del espacio ficcional que divide el pueblo del campo, a la manera de los relatos clásicos, como lo ya lo mostrara Lotman (1975)— se pregunta si éste sería capaz de romper la tregua dada por el evento *humano*, que finalmente representa la muerte de la niña. Cuando se lo pregunta, el narrador dice: “[...] y nuevamente tuvo intenciones de penetrar en el sentido de aquella máscara, de aquella espesura enigmática de Adán” (Revueltas, 2009: 18-19).

El complejo subjetivo de Revueltas, entonces, contrapone a un espectro del pasado —Natividad, el indio-campesino progresista— con un ser mexicano esencial sumido en la miseria, en el hambre y en el odio. Natividad anhelaba, dice el narrador, transformar la tierra, su doctrina suponía un “hombre nuevo”, que es finalmente el anhelo de gran parte de la crítica latinoamericana y mexicana. Y es en este nivel, en el del discurso, donde la ideología deja su huella en la novela. Natividad es el organizador de la huelga que fracasa por la ambición y corrupción del gobierno disfrazado de socialismo —una crítica abierta al cardenismo de la época y su falso socialismo—. Y es en el momento de la huelga, que se repite en *Los ríos profundos* de Arguedas como un tipo de evento que puede aprovecharse para dar cuenta de los complejos de subjetividad y representación, donde el narrador intérprete y su complicidad con la voz

⁶³ Para un análisis más profundo que muestra cómo las categorías atribuidas al indio-campesino desde la filosofía de lo mexicano están presentes en *El luto humano*, véase el trabajo de Claudia Montoya (2008). Esta posibilidad cuestiona la originalidad de algunos términos centrales en el ensayo de Paz, pero también sigue la efectividad del contexto de pensamiento letrado-liberal y su poder modelizador. De igual manera, hace pensar en una cierta deuda entre la novela de Revueltas y el ensayo de Paz.

interna de Natividad —a la manera, ya, de una novela de posvanguardia—, donde el límite de representación aparece con más fuerza. Porque lo que Revueltas contrapone a la decepción posrevolucionaria, a los evidentes fracasos de la reforma agraria y a todas las grietas que el proceso de construcción de un Estado homogéneo ya presentaba, es un modo, finalmente, de utopía. Ésta, sin duda, no proviene del modo liberal que desea asimilar la cultura indígena, erosionando aquellas costumbres no utilitarias para la idea de nación, otorgando toda la fuerza a instancias estatales como la educación y la religión, y anteponiendo un paternalismo interpretativo a toda diferencia cultural resultante. Esta opción, bien calada dentro de la hegemonía-modernidad de la que Paz se hará cargo más adelante, se sintetiza y se legaliza desde novelas como las de Ignacio Manuel Altamirano, quien, puede decirse, es un buen ejemplo de lo que Arguedas llamaría, en contraposición a su propia identidad, un buen “indio aculturado”. Altamirano asimila el proyecto liberal de modernización de los residuos coloniales y en *El Zarco* (1869) y *Navidad en las montañas* (1871), sobre todo, confecciona una ficción utilitaria que terminará modelizando una buena parte de la realidad mexicana, la que subsiste hasta entrado el siglo XX y que ya no puede ser aceptada por un sujeto en crisis como Revueltas. En este sentido, *Los de abajo* se presenta como un parteaguas revolucionario donde se llevan a cabo ciertas *decisiones* raciales para redirigir el papel de cierta literatura y su relación con una realidad subjetiva que ya no podía asirse al modelo dicotómico del indio aculturado y con conciencia de clase frente al indio atado a sus costumbres arcaicas e inútiles para los sistemas de producción capitalistas.⁶⁴ En este sentido, la novela de Altamirano es

⁶⁴ Cuando Mariano Azuela preparaba su célebre novela sobre el proceso revolucionario en México, *Los de abajo* (1916) —título que sugiere ya una desplazamiento del punto de vista, una problematización de *re-presentación*—, se inspira en algunos personajes reales —para crear los de ficción—, con los que entra en estrecho contacto cuando decide ponerse a las órdenes de los villistas. El más importante fue el general Julián Medina, un joven ranchero jalisciense, valiente, agreste y *criollo*. De éste, Azuela toma las características principales para su Demetrio Macías. Así, al real lo describe en sus diarios como: “«Joven todavía, cerca de los treinta años, alto, robusto, de faz bermeja, los párpados un poco caídos, labios gruesos, sin pelo de barba [...] vestía ajustado pantalón y chaqueta de gamuza de venado, sombrero galoneado de lana, sin corbata [...]»” (cfr. Robe, 1988: 157), mientras que en la primera escena de la novela, Macías es descrito como “«Alto, robusto, de faz bermeja, sin pelo de barba, vestía camisa y calzón de manta, ancho sombrero de soyate y guaraches»” (Robe, 1988: 157). Casi todo coincide, excepto la vestimenta. La primera está más cercana a la de los caudillos, la segunda pertenece a los indios. Un poco más adelante, el narrador nos dice sobre Macías: “«[...] y en sus mejillas cobrizas de

también una discursividad permeada por una dialéctica materialista y lo que debe reconocérsele, en su transparencia ideológica y en su epifanía, es su carácter de documento que da cuenta de un momento del proceso de modernización: el de la *desindianización o ladinización*, como proceso histórico —en el que la literatura aún tiene un papel muy destacado— “ [...] a través del cual poblaciones que originalmente poseían una identidad particular y distintiva, basada en una cultura propia, se ven forzadas a renunciar a esa identidad, con todos los cambios consecuentes en su organización social y su cultura” (Montemayor, 2000: 48). De acuerdo a esta lógica, que muchas veces se busca sólo en documentos de la historia, *Navidad en las montañas* es una novela que narra cómo es que los indios-campesinos que Revueltas ficcionaliza años después, pueden separarse de los indios en sí.

Y la utopía de Revueltas es, en una primera apariencia, una forma dialéctica —a pesar del tono descarnado y trágico de toda su obra—, que aún desea transformar el futuro y se pregunta cómo ha de ser éste, proponiendo un tipo de “hombre nuevo”: “Natividad anhelaba transformar la tierra y su doctrina suponía un hombre nuevo y libre sobre una tierra nueva y libre” (Revueltas, 2009: 103). Sin embargo, el hecho de que Natividad haya muerto ya para el presente de la narración, representa un desliz que se aproxima hacia esa forma de preguntar acerca del porvenir que Adorno propone en su *Dialéctica negativa* (1966), es decir, más en cuanto a cómo *no debe ser* el futuro —y en consonancia a cómo *no debió ser* la historia—, porque ¿quiere Revueltas contraponer opuestos y proponer algún tipo de síntesis reconciliadora, aún en su evidente giro hacia la materialidad de la historia? ¿O más bien estaría exhibiendo los peligros que se desprenderían si es que México prescinde, sea desde la barbarie del indio-campesino hermético y sangriento o desde la corrupción y disfraces del Estado-nación, del hombre con conciencia que habría de surgir del socialismo?

indígena de pura raza corría de nuevo la sangre roja y caliente»” (cfr. Robe, 1988: 157). Azuela, entonces, toma una decisión a la hora de construir su “realidad novelada”; una decisión *esencial* —con la doble significación del término—: el protagonista tenía que ser indígena, acometiendo entonces un marcado desplazamiento, una particular desterritorialización de la zona de Jalisco, nunca distinguida por una relación abierta o fructífera con su realidad indígena, como se verá en el comentario de la obra de Rulfo.

La huelga ha de verse como un fracaso no sólo por el lado de la dominación y sus efectos de representación social, sino por la conmoción que genera la presencia del indio-indígena en la subjetividad misma del narrador y su personaje heroico. Ya desde antes de este episodio la subjetividad indígena es narrada en términos totalizantes: el indígena es visto como una nebulosa presencia que carece de poder alguno. No eran “[n]i sanguinarios, ni crueles, ni rebeldes, antes apagados, tristes, laboriosos, pacíficos y llenos de temor [...] Constituían una fracción de un numeroso pueblo abatido y aniquilado por los gobiernos y que, con miedo tal vez de nuevas persecuciones, optaban hoy por la sumisión y la humildad” (Revueltas, 2009: 81). Y no es que se pongan aquí en duda algunos de los términos y metáforas que el autor emplea para las descripciones y realidades ligadas a los indígenas que planean alrededor de la subjetividad “mestiza” de la obras, sino lo que resalta es el límite que ese mismo autor-narrador marca en relación a estos sujetos. En los mestizos revestidos de pulsiones varias y en los criollos, esta voz *entra* y *sale* convirtiéndose en un modo de conciencia que tanto refleja como modela, pero los indígenas son impenetrables y sólo se puede intuir lo que sienten y lo que les acontece desde la observación y la interpretación. Es más, pareciera que no fueran *hombres* y su historia ya ha sido clausurada, *viven de prestado*, según un dicho popular mexicano. Son *jeroglíficos* transparentes en su miseria. Y están cansados —dice el narrador— están cansados de las luchas que *antes* tuvieron.

Ya en la huelga, estos “pobres” indígenas son usados como “esquirolas”, engañados y emborrachados. En el siguiente fragmento se puede observar bien cómo desde un entramado retórico se sintetiza la condición histórica y existencial de los indígenas, aunque no se supere el límite impuesto por la voz narradora en cuanto su estatuto como otredad:

Antes de quince días presentáronse unos cuarenta indígenas, los pobres completamente borrachos. Habíanles ofrecido primero tequila y mezcal, pero lo rechazaron a cambio de alcohol puro. Las grandes copas de alcohol asestaban una puñalada certera, vertiginosa, y los indígenas pusiéronse dulces e incomprensibles al primer golpe y muy tristes, mirando con agradecimiento humillado y tierno al enganchador que de tal modo los regalaba [...]. Les daba tristeza pero a la vez una cólera, a medida que el alcohol penetraba. Eran el rencor y el sufrimiento. Aparecían de súbito sus dolores, y la impotencia terrible frente a eso pesado,

oscuro y antiguo, les humedecía los ojos, y quién sabe por qué, siempre de agradecimiento, de sumisión y de súplica. Otra copa más (Revueltas, 2009: 158).

Este fragmento, que es tanto terrible como bello a su manera, si es proyectado hacia un espectro más amplio de la relación entre la novela —como texto literario destacado— y la subjetividad indígena, sigue estando un tanto más acá del límite de representación, aunque a veces lo bordeé. Si se piensa que la novela más representativa de Arguedas —*Los ríos profundos*— es publicada apenas diez años después, y si se piensa en la “explosión del sujeto” que en ésta se lleva a cabo, como la nombra Cornejo Polar, resulta muy llamativa la radical diferencia entre una y otra, a pesar de que ambas narran, en determinados momentos, cuestiones parecidas —un viaje, cierta confusión subjetiva que las fuerzas de dominación intentan reordenar, el papel de la iglesia y sus sacerdotes criollos, el episodio de la huelga—. Y este aspecto no sólo da cuenta de la diferencia que subyace a la realidad subjetiva peruana de medio siglo frente a la mexicana —a sus modos nada correlativos en relación con lo indígena—, sino que también da cuenta de cómo las fuerzas modernizantes, por una parte, al encontrarse con entramados epistémicos distintos, condujeron las posibilidades de la ficcionalización hacia zonas muy distintas. En el Perú, ya desde Churata y posteriormente Arguedas, el sujeto plural que asume experiencias distintas —situadas en tiempos y continuidades divergentes— adquiere una índole múltiple “[...] dispersa, entreverada, capaz entonces —y por eso mismo— de abrir una amplia gama polifónica que incluye el sutil tejido de dos idiomas” (Cornejo Polar, 1994: 215). Mientras que el sujeto mutable que habla en *El luto humano*, ahora situándose en la conciencia del indio-campesino más sanguinario y alejado de la moral subyacente a la conciencia de clase proletaria, ahora en indio-campesino arrastrado por las fuerzas de una modernidad que nada sabe qué hacer con él y con las prácticas arcaicas que le quedan, ahora en el indio revolucionario, aculturado pero por las fuerzas de un marxismo telúrico y nacional, no logra silencio y sigilo a la hora de pasar de un sujeto a otro, de una a otra instancia de enunciación. Y esto es quizá tanto por ese límite que se autoimpone ante el indígena más puro —al que describe con ternura y violencia, pero desde fuera— como por el hecho de que el situarse del otro lado del liberalismo capitalista no significa que deba abandonarse la posición del sujeto fuerte y centrado,

parafraseando a Cornejo Polar, autoritario en más de un modo, y nada dispuesto a fisurar una identidad ya ganada y bien construida que más bien habría que implantar en los sujetos dispersos del campo mexicano. Y si éste entra en crisis en Arguedas, en México más bien parece afianzar su calidad de representante —pero como el intérprete bonapartista de Marx—, preservando su identidad —y posición— que es como la *garantía de su propia existencia*, dice Cornejo Polar (Cornejo Polar, 2009: 215). Y es que más allá de algunas cuestiones de conciencia, ideología e historia —que sin duda habrían atravesado el discurso de ambos escritores, tanto por la cercanía temporal como por los fracasos de los proyectos nacionales y la expansión de *aquellas* fuerzas modernizantes—, la diferencia principal en cuanto al acto de representar, y en relación con las subjetividades, radicaría en la intención, no del todo abierta —o revestida por el marxismo y sus propias narrativas de apertura y sensibilidad subjetivas— por parte del mexicano, de conservar a Occidente como sujeto (Spivak, 2009: 43), sobre todo desde los presupuestos de lo que el mismo Revueltas definió como ese *realismo dialéctico* mexicano, almacén epistemológico que habría condenado a su literatura a ubicarse dentro de los límites de la aculturación y asimilación del indio como pasos fundamentales para un mestizaje que luego podría formar parte de una universalidad utópica. En este punto inciden cuestiones como la posibilidad de otorgar al indio una conciencia proletaria, el establecer una relación con el mito y el pasado prehispánico como medios para la conformación de una identidad homogénea, el anhelo de un sujeto revolucionario situado más allá de la etnia, la raza o la clase y la reificación de ciertas categorías de lo mexicano que ya habían sido activadas por Samuel Ramos y poco después por Octavio Paz. Ahora, también habría que reflexionar en cuanto a cómo dicha condena se habría reproducido en una serie de literaturas posteriores, deudoras en múltiples modos a la emblemática novela de Revueltas, estableciéndose así una cierta clausura del conflicto, lo que en los párrafos referidos a los indígenas parece quedar muy claro: están viviendo un tiempo que ya no les toca. En este nivel, la cuestión consiste en determinar desde qué mecanismos, el acto de introducir la pluralidad o la diversidad, lo que en realidad estaría llevando a cabo sería la instauración de un tipo de caparazón que cubriría al verdadero sujeto enunciante. Algo que puede nombrarse como un efecto de representación y un efecto

de multiplicidad de subjetividades. En la labor modernizante de Revueltas se habrían problematizado, suprimido o incluso negado las opciones de subjetividades *fuera de lugar* (Said), del *entre lugar* (Santiago) o de una conflictiva heterogeneidad (Cornejo Polar). Y es que si la utopía negativa de Revueltas a lo que conduce es a un futuro penetrado por la conciencia de clase, los indios-indígenas, finalmente, sobran. Y este es un problema del marxismo en general —y de los proyectos nacionales en particular—. Y aunque Revueltas, sin lugar a dudas, sitúa en el mapa de la representación al sujeto rural con todo y sus hondos conflictos —aspecto que ya es un acto arriesgado para la homogeneidad y que cuestiona la centralidad de la estructura—, quizá frente a Arguedas o Rulfo se quede en ese nivel en el que para Hannah Arendt, como autor, se convierte en un “productor” “«[...] que interrumpe el flujo vivo del actuar y del hablar»”, aunque para crear una historia ficcional que responde a ciertas necesidades de representación (cfr. Herlinghaus, 2004: 21). Éstas serían las del marxismo, su dialéctica y su esencialismo de clase —algo que Spivak conoce bien en los contextos poscoloniales—. Según esta lógica, el autor que no sobrepasa los límites de representación impuestos en su contexto geocultural e histórico, estaría trabajando hacia un final objetivable, traduciendo, transcribiendo y transformando los pequeños relatos de “«los asuntos humanos»” hasta convertirlos en todo tipo de materiales, documentos y medios para darles una existencia reificada (Herlinghaus, 2004: 21). Sin embargo, algunos otros logran ignorar los márgenes, su experiencia no responde a la “meta mundana y objetivadora”, y “[e]stos narradores nos hablan desde los trasfondos y los patios interiores de las exclusiones modernas — divisiones entre representación y praxis, reificación y pertenencia, razón ordenadora e imaginación impura, reificación y pertenencia, en una palabra, la división entre *Historia* y los *relatos menores*” (Herlinghaus, 2004: 21). Sin embargo, con todo lo funcional que pueda parecer esta división que ciertamente desmarca un tanto a Revueltas de Rulfo, y otro tanto más de Arguedas, hay un problema cuando esta posibilidad es interiorizada; y es que la hegemonía, el estatismo, el poder instrumentalizador y el carácter finalmente lineal y ordenado del sistema literario y de la historiografía, a lo que tiende es a convertir a este tipo de extraños sujetos en héroes culturales. Y un héroe, ya se sabe, pierde todo poder cuando su hazaña es convertida en relato.

La modernidad regional como pantalla: Rulfo y la tercera continuidad *mexicana*

La lectura de *El llano en llamas* (1953) y *Pedro Páramo* (1954) no representó un problema mayor en cuanto a la recepción y aceptación del lector mexicano. Y como es bien sabido, la presencia de claves y códigos de un proceso de modernización universal fue lo que más rápidamente llamó la atención en un contexto que, en más de un sentido, estaba ávido de renovación. De este modo, la mayoría de los numerosos estudios centrados en los relatos o en la novela del jalisciense se han enfocado en la evidencia renovadora, en las huellas de la forma novedosa de hacer novela de Joyce o de Faulkner, como las “rupturas diegéticas temporales, fragmentación de los personajes y las percepciones” (Lienhard, 1992: 180). Y de estos textos más o menos inaugurales, dentro de los cuales destaca la lectura mítica occidental de Fuentes, la obra de Rulfo ha motivado lecturas complejas y definitivas para la crítica mexicana e internacional,⁶⁵ relacionadas con la historia del país (Martin), con el arte de ficcionalizar y un “nuevo decir” (Klahn), con una temática de la pobreza y la ruralidad que superaría los lindes del regionalismo (González Boixo), con la historia de su *único* proceso literario-fenoménico (Jiménez de Baez), con los “laberintos de la memoria”—personal y colectiva, mexicana— (Pascual, Mansour), con las diferentes vías de seducción estructural y dialógica (Olivier), con su relación con el macro-concepto mítico subyacente a *La divina comedia* —que también se retomará— (Rodríguez-Alcalá), con su relación y cercanía con Arreola (Carballo), con su estipulación de un estilo único (Aguinaga), etc., entre los que aquí interesa destacar la lectura que relocaliza la obra hacia la violencia de los sujetos de la colonialidad (Brotherston) y la búsqueda del sustrato arcaico de Lienhard, que se complementa con su estudio en *La voz y su huella*.

José Emilio Pacheco lleva a cabo un juego y crea un poema para describir el universo rulfiano. Con el título pregunta: “¿Qué tierra es ésta?” y la respuesta viene

⁶⁵ La edición crítica de Claude Fell (1992) representa el compendio más representativo en cuanto a la variedad de estudios y lecturas que ha suscitado su obra; aquí se toma como paradigma, aunque es cierto que la obra del jalisciense a motivado sinfín de estudios, columnas, análisis, tesis, etc.

dada desde la desolación de esa tierra seca, vacía, casi sin vida en la que los seres se mueven como espectros y murmullan y se preguntan: “¿Qué tierra es ésta? / ¿En dónde estamos? / Todos se van de aquí. / Nomás se quedan / los puros viejos / las mujeres solas” y se dirigen a un interlocutor indefinido, comunitario, incorpóreo: “Digan si hay aire y nubes. / Si hay esperanza. / Si contra nuestras penas / hay esperanza” y en esa búsqueda de esperanza el poema, hacia el final, se pregunta acerca de un cambio: “Digan si es necesario lavar las cosas, / ponerlo todo nuevo de nueva cuenta / como campo recién llovido” (Pacheco, 1992: XIX). Ciertamente, este poema reúne los temas, motivos y atmósferas más representativos de la narrativa de Rulfo, de ahí que pueda tomarse como una buena síntesis del clima rulfiano. Ahora bien, más allá del laconismo, la desesperanza o la miseria —material, natural y existencial—, lo interesante en el poema de Pacheco es el uso de esa primera persona plural que se dirige a otra pluralidad y que al final pregunta acerca de la posibilidad de un recomienzo. En este sentido, parece que el poeta-lector, años después, desea introducir en el universo del jalisciense una pregunta central que a su vez representaría a todo un momento de la experiencia mexicana. Porque, acaso, años después de su irrupción en el sistema literario-cultural, la obra de Rulfo termina por convertirse en un tipo de centralidad representativa que funciona como un ideologema y un mapa de cierta condición mexicana rural, pobre y miserable. Y como colectividad trasladada del silencio a la superficie de la representación, para el poeta parece fundamental el introducir un cierto cuestionamiento que provendría de la voz-conciencia de esos campesinos que por vez primera, acaso, habrían sido percibidos y escuchados por el mundo. Pero aquí se quiere cuestionar hasta qué grado la particular modernización de la escritura literaria de Rulfo significó un proceso de desvelamiento de una realidad que el regionalismo o el indigenismo sólo había reificado, cosificado y mal-representado. Y es que acaso más allá de una evidente apropiación de la élite cultural de un modo de narrar y hablar que causaba una nueva forma de ver y escuchar el campo mexicano y sus subjetividades, lo que la literatura de Rulfo exhibe y siguiere son una serie de aspectos un tanto más allá de la renovación del complejo de representación y re-presentación del campesino y el indio en la literatura. Y la pregunta de Pacheco en su particular homenaje es más que pertinente, ya que, ¿tras

décadas de sublimación y catexización del ente subjetivo campesino-indio-pobre, la ruptura que conlleva la irrupción de la obra de Rulfo habría promovido una transformación de su dramática situación?

Unos términos constantemente utilizados como principios de lectura de la obra de Rulfo son “espectro” y “fantasma”. El primero ya se ha definido aquí como aquel trazo de subjetividad que permanecería tras el encuentro y que sería tanto buscado y *honrado* como enterrado por la historiografía, según la construcción de de Certeau, por ello cabe la posibilidad de que esta correspondencia sea un principio de lectura. Y es que ante todo se sospecha que el encuentro de la escritura de Rulfo con ese otro al que descubre y subjetiviza —ahora se verá por qué— desde los modos de una renovación literaria occidental, al final termina por enterrarlo, y no tanto en los lindes de la textualidad y el sentido, sino en el proceso posterior de recepción, apropiación y simbolización por parte de una mexicanidad cultural e instrumentalizadora hambrienta de símbolos un tanto más complejos que los retratos y pinturas del indigenismo escrito y artístico; y con un afán por superar la tendencia de una inteligencia mexicana que habría articulado la idea de un solo ser nacional —el mexicano— rodeado de aspectos de una cultura coherente y homogénea —la de *lo mexicano*—, como lo serían una serie de autores desde Ramos hasta Paz, pero esto sólo como un efecto de representación y de modernización de los sistemas socioculturales. Pero hay que ir por partes.

En primer término, Rulfo escribe y publica en el inicio de la segunda mitad del siglo XX. Para este momento, ya hay una cierta intención desde la filosofía y los estudios sociales por superar las camisas de fuerza de las diferentes versiones de los nacionalismos y sus definiciones reificantes y violentas con la indigenidad y ruralidad. Luis Villoro, por ejemplo, habría publicado ya en 1950 una de sus obras más centradas en la cuestión indigenista —*Los grandes momentos del indigenismo en México*—, y si bien es cierto que ésta todavía está marcada por una intencionalidad historicista, al rechazar el esencialismo de ciertas ciencias del espíritu, aboga por un tipo de materialidad que se acerque a los objetos de una forma más empírica (cfr. Sánchez-

Prado, 2006: 204). Y puede pensarse que Rulfo, quien habría siempre manifestado un abierto interés por las poblaciones indígenas de gran parte del país, y que tras su incidente obra literaria terminaría renovando ciertas directrices del Instituto Nacional Indigenista, se habría interesado un tanto más por la imagen resultante de un estudio como el de Villoro que como el de Paz. En este sentido, parece que uno y otro marcan esa bifurcación que tomaría la filosofía y teoría de lo mexicano en relación con la alteridad y las cuestiones de clase y de raza. Y si bien es cierto que esta relación tendría que ser investigada en profundidad, la innovación de Villoro en cuanto a aproximarse al indio desde la noción de alteridad, mostrando cómo el problema tendría que estar más en una cuestión de subjetividad histórica que de una clasificación antropológica, estaría un tanto más relacionada con una literatura que se deslinda de un *hablar por* los sujetos —indios, mestizos o criollos— del campo mexicano e, incluso, de presentarlos como sujetos que han de ser observados en su cotidianeidad y costumbres. La nueva aproximación de Villoro a la subjetividad indígena conlleva la apertura de un modo alternativo del que resultaría la interrelación entre filosofía historicista y ensayo de ideas —como en Octavio Paz—, a pesar de la introducción de algunos aspectos de la teoría psicoanalítica. Del mismo modo, el frente epistémico abierto por Rulfo-Villoro habría desvelado que la tan defendida idea de un *ser mexicano* se ponía en juego si es que se revelaban otros modos de ser —en primera persona— y se hacía ver cómo como categoría de identidad sólo podía haberse construido a partir de ese “otro necesario” (Florescano, 1998: 278). Desde la posibilidad de la construcción de una hegemonía historicista que se habría ido perfilando desde la Constitución de 1917 hasta *El laberinto de la soledad*, la Revolución habría sido la invariante total y el proyecto al cual adscribirse de una forma u otra. Y si como se ha visto —y en lo que insiste Sánchez-Prado— el reificante ensayo de Paz “[...] pone la última piedra en la construcción de un edificio discursivo hegemónico de institucionalización simbólica de la Revolución, *Pedro Páramo* es la primera grieta considerable inscrita en sus cimientos” (Sánchez-Prado, 2006: 234). Esta novela, siguiendo esa línea de consecución ideológico-temática, habría tornado el proyecto de la revolución en fallo y habría mostrado la incapacidad del Estado posrevolucionario para la creación de proyectos y sujetos político-sociales convincentes.

Bartra ve en un momento incipiente de la década de los cincuenta el inicio de una situación *posmexicana*, y en este sentido habría que reconocerle a los relatos y novela de Rulfo un papel destacado. Y es que más allá de las múltiples reseñas y estudios europeizantes que habrían descubierto en la enunciación del jalisciense un proceso total de modernización de la literatura, como ahora se verá, un tipo de lectura que no habría prosperado por resultar poco representativa —y hasta confusa—, en un sentido, o peligrosa para una centralidad que muy prontamente habría acometido un acto de apropiación y suspensión de la verdadera opción moderna rulfiana. Esta posibilidad de lectura la habría visto Sergio Fernández ya en 1954:

«Es el indio el que habla y lo hace para sí. No le importa tanto ser o no entendido plenamente, ni tan siquiera interpretado. Lo que intenta es salir, en parte, de su mutismo histórico, que no lo ha abandonado sino por contados momentos, una vez consumadas la Conquista y la Evangelización. Nosotros hemos adivinado, intuito, su condición humana. Rulfo la tiene en sí y por ello es capaz de mostrarla, aun cuando este enseñar una conciencia mítica, misteriosa, aletargada, sea un parto pocas veces esperado y por consiguiente aun más doloroso. Conciencia que se abre con Rulfo, pero que muere también con él» (cfr. López, 2002: 107).

Y aunque es evidente un cierto idealismo, la reseña de Fernández representa una opción a una crítica central que se apresura a determinar que el habla seca —aunque plena de metáforas— correspondía a los rancheros de Los Altos de Jalisco, criollos y *castizos*, predominantemente, muy orgullosos de un cierto relato distintivo en cuanto a sus características raciales —rasgos cercanos al europeo blanco y “de ojos claros”— frente a otras zonas de Jalisco y Zacatecas. De este modo, la recepción central de la novela muy prontamente cancela la opción indígena o cualquier posibilidad de que los modos de habla fantasmales y de espectros de la novela —o las diferentes variantes de diálogo y monólogo de los relatos— tuvieran nada que ver con trazas, presencias y formas cercanas a lo indígena. Y si bien es cierto que en la zona de conflicto cristero más fuerte —Los Altos— la diferencia por raza, clase y casta inclina la balanza hacia una presencia blanca, con costumbres y cosmovisiones occidentales, Rulfo nace en San Gabriel, Sayula, en el sur de Jalisco, donde la cuestión étnica y sociocultural es muy distinta y la presencia indígena es mucho más variada e incidente. Y es que acaso la fama ganada por la región de Los Altos gracias al conflicto cristero —motivo presente en Rulfo, Revueltas, del Paso y otros tantos autores que habrían superado el

paradigma temático-ideológico de la Revolución— habría opacado otras opciones geosociológicas de esa provincia lacónica que Rulfo mostraba. Salvador Elizondo, de hecho, habría manifestado en la época en la que la obra de Rulfo comenzó a tener más impacto que ni sabía de qué pueblos podría tratarse ni si existían en realidad (cfr. López, 2002: 107).

Y tras estas consideraciones es que se puede trazar otra ruta en la lectura de la breve obra de Rulfo. Si bien hasta aquí se ha insistido en su deslinde con un constructo de inteligencia mexicana, resuelto y perfeccionado como modernidad-hegemonía, una lectura un tanto más antropológica y de revisión histórica habría insistido en la presencia de voces, ritualidades y trazas míticas prehispánicas, donde el estudio más complejo es el de Martin Lienhard. Pero esta posibilidad un tanto polémica, como se verá ahora, entraría a su vez en conflicto con un modo de lectura que tomaría la escritura de Rulfo como emblema de una literatura definitivamente mestiza. Desde Alfonso Caso hasta los mismos Paz y Fuentes, los relatos y la novela serían la consagración de una obra capaz de representar a la mayoría de los habitantes del país. En este sentido Caso dice:

«México es un país mestizo, y la inmensa mayoría de su población tiene sangre indígena y sangre blanca. Establecer distinciones raciales, además de ser una actitud anticientífica, sería inútil, pues no podríamos fundar en ellas una política» (cfr. López, 2002: 109).

Así, la cara más visible de una crítica central habría visto en las misteriosas y mágicas atmósferas de algunos de los cuentos y de gran parte de la novela, así como en su comentadísimo laconismo y en la expresión de determinados fatalismos existenciales y sociales, la oportunidad para legalizar las opciones de solución modernas posrevolucionarias y posnacionalistas. Desde esta instancia, se podía fabular y ficcionalizar un México con calidad literaria universal incuestionable, con experimentación y asimilación de la vanguardia de las mejores novelas, pero con ese contenido un tanto misterioso, excéntrico, fantasmal... unas veces en extremo religioso, aunque otras raramente sagrado; otras dolorosamente cruel y muchas más con ciertas formas de ser, hablar y estar un tanto difíciles de asir desde lo racional moderno pero memorables y reproducibles en su carácter cercano a la leyenda y la

imaginería popular. Esta última, por cierto, ya comenzaba a perfilarse como sello representativo de una idea de mexicanidad que comenzaba a redituarse, cultural y económicamente, ante el propio mexicano urbano y el turista-estudioso extranjero. Esta última cuestión generaría obras de literatura *mainstream* como *Canasta de cuentos mexicanos* (1960) de Bruno Traven, donde modos peculiares y populares de ser serían simplificados —acaso desterrados de las honduras retóricas y epistémicas de Rulfo— y fijados como relatos de imaginería y leyenda plenos de estereotipos funcionales para el cine o los textos escolares: la hacendada rica y blanca que se enamora del campesino-indio; el indio artesano incapaz de comprender el mundo moderno y sus sistemas de producción y consumo; las creencias populares en sí, repletas de superchería, ritualidad, religiosidad y defensa de buenas costumbres. Y lo que se quiere decir con esto es que la irrupción de la obra de Rulfo habría relocalizado el regionalismo, abriendo las posibilidades de la cultura rural. La cultura mítico-popular de los pueblos de México sigue llamando mucho la atención a las clases sociales urbanas y sigue siendo fuente de un cierto humor contradictorio —un tanto racista-clasista, un tanto identitario—. Y este particular humor que tanto se venera como se desprecia también puede rastrearse en Rulfo, como en el relato “Anacleto Morones”, como ejemplo más claro que además posee ese contenido erótico-sexual que a su vez se aproximaría —aunque muy transversalmente— a la popular “picardía mexicana”.

Pero hasta aquí, todas estas opciones y vías de interpretación —y apropiación— que se abren siguen siendo básicamente modos relacionados con el límite de interpretación indígena-rural-popular. De ahí que ya Jorge Zepeda en su necesario trabajo de 2005 descubriera dos formas primordiales de recepción primera de la novela del jalisciense, entre 1955 y 1963. Por una parte, Zepeda identifica una lectura muy cercana a los debates todavía vigentes de cultura nacional, así “[...] la discusión sobre *Pedro Páramo* se convierte en un nuevo terreno donde se dirime el debate entre literatura nacional y literatura universal” (cfr. Sánchez-Prado, 2006: 237). Desde esta instancia se debatiría la cercanía de Rulfo a la plástica modernizante de un José Clemente Orozco o su capacidad para superponer una noción de “humanidad” que superaría a los lindes de lo mexicano. La otra vía se habría preocupado por las

cuestiones formales frente a la tradición realista-revolucionaria, presentándose desde abiertas alabanzas hasta cuestionamientos de su modo, por ejemplo, de construir a los personajes —éstos resultaban extraños—. En este sentido, Sánchez-Prado pone el acento en la noción de “«extrañamiento»” que al campo literario significó gran parte de los modos rulfianos de narrar y fabular (cfr. Sánchez-Prado, 2006: 237). Pero aquí se puede agregar que más que un extrañamiento en el nivel formal y retórico, los modos de narrar y fabular ejercidos por Rulfo en *Pedro Páramo* —o en relatos como “Luvina”, por ejemplo— habrían llevado a cabo un desvío que haría *extraños* a ciertos *objetos* de la literatura realista: los indios y campesinos en sí. Y dicho proceso de extrañamiento —a la manera de Shklovsky— lo que haría sería complicarlos, dificultarlos y problematizarlos como si fueran sujetos del sistema de representación occidental. Y en este proceso intervienen no sólo las adaptaciones del *nuevo decir* de una renovación del lenguaje literario desde las vueltas de tuerca modernas (Proust, Kafka, Faulkner), sino, como se verá, una determinada igualación de la genética de la historia occidental y su mitología con la de los modos prehispánicos, arcaicos y rurales. De ahí que ciertos lectores y cierta crítica percibieran como extrañamiento algo no conocido: la dimensión humana, existencial, psicológica y cultural diferenciada de seres que hasta ese momento sólo habían sido tipos y estereotipos. Y este proceso conllevaría un entramado metafórico y silogístico a su vez: eso que Shklovsky llamaba *desautomatización*. Y ahí radicaría el carácter de texto tético de la novela de Rulfo, siguiendo nuevamente a Asensi (2011), pero que, sin embargo, adquiere la capacidad de mostrar los límites del modelo de mundo que precedería a *Pedro Páramo* y poniendo en crisis al silogismo realista, viril y posrevolucionario, el cual, a grandes rasgos, podría decir una y otra vez: “todos los campesinos son fuertes y nobles, el mexicano es un campesino, por tanto el mexicano es fuerte y noble”, entre otras variantes. Aunque esto desde una distancia marcada por el poder y el lugar de enunciación del “intelectual orgánico” que actuaría siempre en aparente “beneficio de” —así lo percibe también Sánchez-Prado— y de lo que sería sólo un efecto que no es en verdad la percepción, sino sólo su presentación. Es decir, como una técnica de modelización que *desea* crear un complejo identitario que se distinga del universal pero que sea capaz de igualarse. Esto, puede decirse, en novelas todavía demasiado

conscientes del límite de representación siempre habría sido un modo de fracaso y un *falso silogismo*. Pero Rulfo habría visto un modo de desplazar el discurso y de suspender el límite. Y aquí se quiere destacar ese “extrañamiento” pero no tanto hacia los límites y posibilidades de un campo literario que se vería tanto amenazado —en su representación realista— como renovado, sino, más bien, al profundo conflicto epistémico que habría podido significar el traer al plano de la representación a ciertos sujetos que desde otras vías ya habían sido convertidos en arquetipos, símbolos y estereotipos. En cuanto a esas “nuevas formas de decir”, Norma Khlan expresa que su obra:

[e]s *representativa* de una nueva manera de decir la realidad, significativa de una nueva visión del mundo y de un distinto entendimiento de la función del arte que se empieza a vislumbrar a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, y que las literaturas de vanguardia consolidan (Klahn, 1992: 419; las cursivas son mías).

“Nueva realidad”, “nueva visión”, hay como un mito contemporáneo de crítica que condena a la obra de Rulfo. Habría demasiada insistencia en el ojo y oído agudizados de un sujeto destacado en su sensibilidad y en su capacidad de conciliación de fuerzas de tradición y modernidad. Y aunque no puede negarse que la literatura de Rulfo es consecuencia y suma de un cierto devenir, puede agregarse que su carácter único e irruptivo habría estado en el uso y función que le encuentra a un sistema atrapado en ciertos márgenes de representación, condicionados a su vez por intereses elitistas y de poder.

Y hasta aquí se ha augurado un modo de escritura/lectura que, en dado caso, *simula* un deslizamiento del límite de la representación de más o menos toda la literatura latinoamericana. La parte de la *escritura* estaría, sin duda, en lo que pueda identificarse y rescatarse del proceso de creación del jalisciense. La de *lectura*, acaso, en una liberación de cierta crítica que en suma habría retornado la obra de Rulfo al límite, ocultando incluso su carácter entimemático, creándole un nuevo *afepto* (Asensi, en prensa), reconduciéndola hacia los lindes de lo mexicano y su carácter universal. Y este simulacro ha de poder darse desde la puesta en marcha de algunos principios de *desordenamiento* del discurso crítico y del acto de lectura que siempre tiende a la centralidad y que en algún momento hasta habría tenido que reconocer —siempre

aferrado al límite— que sí, que bueno, que es cierto que algunas de las fantasmales y espectrales presencias que Rulfo vuelve humanidad y oralidad habían sido obviadas o cosificadas, pero que qué bien que ahora cierta literatura mexicana las volvía material de la representación —y que a este acto subyacería cierta justicia histórica—.

Y de no haber sido porque gran parte de la recepción crítica de la obra de Rulfo insistió una y otra vez en su poder renovador, éste sería un tanto más un héroe cultural de un indigenismo-ruralismo moderno y reflexivo —acaso comparable a la manera reificante con la que se ha insistido en leer a Arguedas— que de una literatura mexicana que ya podía ser universal por tener a su propio Faulkner. En la instrumentalización de su novela, se lleva a cabo la construcción de un canon que ya incluye a Carlos Fuentes, convirtiendo su obra en una opción modernizante del estilo, la estructura y la escritura, antes que algún tipo de exorcismo de la violencia de representación o de la humanización y subjetivización del indio-campesino. Y aquí se vuelve a un problema con la escritura de la historia de la literatura y su afán de confeccionar un sistema ordenado en el que todo tendería a embonar con todo y cada enunciación representaría un momento clave en la organicidad de la historia en sí. Y cómo se habría querido ver en *Los ríos profundos* con los indios, la introducción del campesino humanizado —y vuelto conflicto de hondura vivencial y existencial— representaría ese momento en la historia de la literatura mexicana en el que el más visible de los sujetos subalternos habría sido liberado de las catexis y pulsiones elitistas y nacionalistas para convertirse en sujeto —un sujeto de sí mismo, acaso— pero, únicamente, para ser muy pronto re-instrumentalizado por una linealidad y un orden incapaz de concebir modos transversales o rizomáticos de interpretación-modelización del mundo —y otras formas de *estar* en él—. Y mucho menos tiempos y cosmovisiones alternas, emparentadas con lo arcaico y lo mítico, sino es que cumplen una función clara en el proceso de definición nacional, como en el caso de Paz. Así, las lecturas de la presencia, imbricación, fragmentación y yuxtaposición —casi como un anuncio de lo posmoderno— del mito prehispánico en Rulfo sólo habrían derivado, por lo menos en México, hacia una sublimación nacionalista de lo azteca —donde Fuentes, tras Paz, estaría a la cabeza—. Y la posibilidad de una liberación del sistema reificante de

diversos modos de cultura y pensamiento popular habrían derivado en una nueva cosificación, aunque ya moderna y liberada de sus culpas de violencia,⁶⁶ proponiendo así una geografía rural-campesina e indígena, en muchos casos, que ahora podía ser fabulada no ya desde anécdotas pintorescas y folklóricas —en las que la representación marcaría una distancia como ficción—, sino desde honduras existenciales que desde alguna suerte de trasplante terminarían representando a los sujetos urbanos, letrados y con una conciencia nacional ya bien afianzada. Y lo que se crearía así sería una falsa conciencia de clase nacional que hasta el día de hoy sería un grave problema en México y en otras sociedades en las que el sujeto subalterno, rural y mucho más cercano a la indigenidad se convierte en la medida de cohesión y unión de una supuesta comunidad que forma a esa clase representativa.

Pero esta apropiación resultante de ciertos aspectos de la obra de Rulfo no sólo estaría dada por esa superación del límite de la representación que, en modos diferentes, habría sorprendido al lector-crítico mexicano, motivándole emergencias para su integración en un conjunto de líneas de fuerza nacionales, y en esa modernidad-hegemonía que Paz ya había instaurado. Ésta estaría dada también por esos distintos niveles formales y simbólicos en los que recaían las alabanzas de renovación del quehacer literario mexicano, pero no sólo, se quiere plantear, por lo que Fuentes habría definido como el inicio de “«[...] un tránsito del simplismo épico a la complejidad dialéctica, de la seguridad de las respuestas a la impugnación de las preguntas»” (cfr. Klahn, 1992: 420), o por lo que Klahn resume en un momento posrevolucionario en el que el país habría adquirido una conciencia de sí mismo como mestizo —proceso en el que *Pedro Páramo* sería coronación— y en el que los movimientos de vanguardia habrían presentado las posibilidades de lo mágico-mítico.

⁶⁶ Muchos de los relatos de *El llano en llamas* representan una manera más profunda y “bienconciada” de estudio del campesino-indio mexicano en el sistema escolar, destacándose, claro, aquellos cuentos en los que este sujeto se preste más a la construcción de una imagen un tanto más densa, pero renovadora del campesino y del indio como ente históricamente bueno —o en su mejor caso, ingenuo— (“Macario”, “No oyes ladrar los perros”). O como resultado, también, de esas líneas de maldad premoderna resultantes del proceso revolucionario, marcándose, en este caso, un nuevo límite en cuanto aquello que el mexicano *ya no podía ser* (“¡Diles que no me maten!”).

Esta particular vía nacionalista-occidentalista de renovación estaría bien resumida en el siguiente párrafo:

La narrativa de Rulfo muestra adherencia a la estética del surrealismo, estética que impulsará las mejores novelas latinoamericanas en lo que va del siglo, y dentro de la cual se definirá la narrativa mitopoética [...] El surrealismo privilegia, desde un discurso irracional, espacios ignorados o censurados del ser humano y de su inconsciente. La narrativa de Rulfo subvierte los supuestos lógico-racionalistas del positivismo. Rulfo profundiza en el yo individual, abre espacios existenciales insólitos del ser humano y desde allí toca el tema de la angustia frente a la soledad y la muerte. Sus estrategias textuales privilegian lo irracional, el inconsciente, los sueños y la imaginación y, por ende, crea textos en los que sobresale la anti-linearidad, la ruptura de los textos narrativos, la yuxtaposición de planos espaciales y temporales y la ambigüedad (Klahn, 1992: 424).

Esta breve síntesis de las fuerzas principales que habrían incidido en la narrativa de Rulfo pone el acento en el surrealismo. Desde un punto de vista más formal, la otra gran incorporación ampliamente reconocida vendría del paso de la voz de un narrador omnisciente a los monólogos y conciencias profundas de personajes más o menos materiales, a la manera de Faulkner en *Mientras yo agonizo* (1930). Esta cuestión articularía la totalidad de relatos como “No oyes ladrar los perros”, habría llamado la atención a Rama, como se ha visto, en el poder modernizante de un dialogismo existencial de las comadres de pueblo en *Pedro Páramo*, como un discurrir dispersivo de voces susurrantes (Rama, 1984b: 52).

Pero estas aproximaciones, ciertamente pausibles, como se ha insistido, desde la continuidad de un sistema literario y sus categorías mayores —literatura latinoamericana, literatura mexicana— plantean algunas cuestiones centrales y problemáticas. Así, ¿en qué ser humano son ahora privilegiados ciertos espacios omitidos de conciencia e inconsciencia? Y la angustia ante la soledad y la muerte, como programa de toda obra plenamente moderna, ¿de qué crisis de sujeto estaría hablando? ¿Del sujeto moderno sensibilizado ante una vanguardia que lo confronta contra sí mismo? Habría quizá confrontado la vanguardia a Rulfo ante sus propios espectros, unos que serían, sin duda, esos fantasmas de la historiografía que él conocería bien desde una posición criolla y orgullosa de su deslinde indígena. En Jalisco, acaso mucho más que en otras zonas del país en los que la presencia indígena —como mayoría— habría conllevado nociones de clase y raza distintivas (Chiapas,

Oaxaca, Veracruz), se mantuvo un sistema feudal postemancipación, hasta bien entrado el siglo XX, en el que más que un sentimiento de patria, a las familias ricas y hacendadas les habría dado cohesión y fuerza un sentimiento de raza. Esto lo ha visto San José de Gracia, citado por Rama: “«No hay indicios de que se hayan sabido y sentido mexicanos. El sentimiento de raza era más fuerte que el sentimiento de patria. Aunque su cultura difería muy poco del estilo de vida de los indios de Mazamitla, se sentían orgullosos de su ascendencia española»” (cfr. Rama, 1984b: 118). Y es una cuestión que se complementa a la perfección con el innovador estudio de Jean Meyer (1973): “El rasgo más notable, por el que esta región se distingue de México, es la ausencia de una tradición indígena, aun si aquí y allá se encuentran hábitos alimenticios e indumentarias conceptuadas como indígenas” (cfr. Rama, 1984b: 118). Y es que una cosa son las identidades puestas en marcha por la modernidad-hegemonía y otras las formas de vida coloniales y arcaicas que habrían sobrevivido —readaptadas— en los márgenes —de esto, desde una perspectiva histórica-antropológica, Florencia Mallon conoce bastante—. Y por ello, cuando se dice que escrituras como la de Rulfo son marginales, no se está llevando a cabo una construcción silogística pensada desde el centro y su límite, sino que se está nombrando una realidad bastante más literal. Yáñez y con mucha más profundidad Rulfo, revelan un sistema antiguo y conservador de vida y gobierno, trazado por la raza y el sistema de clase feudal. Y llevar esta realidad a la fabulación es lo que Rama nombra “el papel de mediador” de un narrador transcultural (Rama, 1984b: 118); el cual, en el caso de *Revueles*, se va a complejizar desde otro límite que enrarece al de la hegemonía nacional, el del marxismo. Y con esto aparece un grado más de separación de la obra de Rulfo con la literatura mexicana realista y posrevolucionaria —aunque con esto no se quiere decir que no esté en muchos modos presente—. Se trataría de la ficcionalización y fabulación de una zona del país cuya “pureza” de raza y castas se habría mantenido como un bien sociocultural conservador y con reticencia al cambio. De ahí que los referentes —pueblos, costumbres, mitologías— de los relatos y de la parte de la novela en la que se remonta la narración a un tiempo en el que Pedro Páramo era el señor y amaba a Susana San Juan, posean esa poderosa atmósfera arcaica y atada en un tiempo que es más el México postemancipación que el México

posrevolucionario. Esto sugiere algo así como una tercera vía de temporalidad y continuidad que no sería ni la de la patria centralizada ni la de la cosmovisión indígena. Y esta opción sociocultural e histórica de la obra del jalisciense es puesta en un primer plano, ciertamente, por la construcción de Rama de la categoría transculturadora. Y la narrativa de Rulfo es regionalista no sólo por presentar esos valores y costumbres fijados y repetidos en el tiempo, sino porque incorpora ese conflicto modernizador que quiere instaurar “el movimiento sobre la permanencia”, pero no a la manera de Paz, o a la manera de Azuela y sus elecciones de representación subjetiva desde algún modo de dialéctica alterna, sino poniendo un tanto más el interés en los mundos internos que en los externos —aunque así no pareciera a buena parte de la crítica—, y otorgando movimiento “[...] a la cultura estática y tradicionalista de la región enquistada” (Rama, 1984b: 111); aunque *enquistada* y *estática* desde el punto de vista central, porque no se le puede negar una temporalidad propia a esta tercer vía de continuidad que no es ni la prehispánica-indígena ni la nacional-moderna. Y ya con esto, ésta es una *literatura jalisciense, neo-regionalista, postfeudal* o como quiera llamársele, pero no tanto una literatura mexicana—aunque luego se le sublime y se le convierta en emblema—. Esto es algo que Cornejo Polar habría aceptado plenamente y que Paz no habría logrado ni ver con su afeite a lo occidental y su temprana solución de la *contradicción* y la *paradoja*. Pero los poderes de esta renovación-revelación habrían resultado muy llamativos, con sus *fuertes* señores, con sus sistemas caciquistas aún en funcionamiento, con un nuevo paradigma de “mexicanidad” transculturada e hispánica con todo y sus charros, toros, machismo, religiosidad, culto al matrimonio, a la familia, pero sobre todo al *nombre* del padre, al apellido. La continuidad lenta y convencional que subyace a la Comala anterior a ciertos embates modernizantes — como la Revolución y la guerra Cristera, con sus afanes renovadores y desorganizantes de la estructura sociopolítica— presenta una subjetividad todavía bien ordenada, algo que otras zonas del país ya echaban en falta. Y es que, en todo caso, la revolución en Jalisco, bajo la Cristiada, fue una revolución que clamaba la permanencia de las fuerzas conservadoras y la persistencia de una temporalidad marcada por los poderes de caciques y religiosos. “Dios en la tierra” de Revueltas es un relato que cuenta lo mismo, aunque desde otro tiempo que es más bien material y dialéctico, no tanto uno de

rememoración. Pero es a partir de *Pedro Páramo* quizá —y un tanto desde la literatura de Arreola— que Jalisco se presenta como un manantial de tradiciones que es capaz de alimentar con mucha más fuerza que ninguna otra zona del país a la cultura popular, ahora ranchera, con sus corridos, sus leyendas y sus imaginarios de género, casta y raza tan echados en falta —aunque no siempre de manera confesa— por los sectores dirigentes del país que ya veían con cierto horror la invasión de la diferencia, la indigenidad y la marginalidad en sus ciudades. Y esto es mucho de lo que narra *José Trigo*. El cine se apoderaría con vigor de estos imaginarios vaciándoles de cualquier valor crítico y desdibujando el conflicto. Pero ahí queda *Pedro Páramo* como opción que no es, finalmente,

[...] ni el discurso costumbrista tradicional (que es simple consecuencia de la aceptación del estado de minoridad dominada, en que se es sólo materia y pintoresquismo para ojos externos) ni el discurso modernizado (que también sería una aceptación sumisa con equivalente cuota de pintoresquismo para ojos internos), sino una invención original, una neoculturación fundada sobre la interior cultura sedimentada cuando ella es arrastrada por la fuerza renovadora (Rama, 1984b: 111).

Y es esta “neoculturación”, si es que ésta proviene de esta tercer vía temporal y alterna, la que para muchos habría presentado un rostro un tanto conservador en la obra de Rulfo; y de ahí la pregunta: ¿el tiempo de recuerdos y fantasmas de *Pedro Páramo* añora o entierra el orden de ese pasado casi feudal-colonial que ni el marxismo puede asir?

Y hay otra cuestión mucho más compleja que se ensaya en los relatos y que eclosiona en la novela. Rama la presiente, estaría en cierta bipolaridad constitutiva de la estructura narrativa subyacente a la textualidad. Ésta es evidente en los tipos de narradores. Juan Preciado, que abre la narración con uno de los inicios más célebres de la literatura latinoamericana —en el que ciertamente se han estudiado los complejos temporales, espaciales, simbólicos e imaginarios como un tipo de inicio, síntesis que despliega ya todas las posibilidades de la obra e incluso da cuenta de la muerte— y ese narrador “impersonal”, que narra ese otro tiempo sujeto en sus estructuras alternas de tradición. Esta primera forma “bipolar” Rama la lleva con astucia hacia el nivel sintáctico —la oposición entre formas personales frente a las impersonales—, para

luego darle un sentido mucho más simbólico —e histórico-dialéctico, en un primer momento; y luego deconstructivo, como se pretende mostrar—. Se trata de la oposición padre/hijo, que como bien dice Rama, sería la clave significativa de toda la obra rulfiana (Rama, 1984b: 116). Rama lleva este aspecto al interior de la trama de la novela y hace ver su poder articulador como una cierta isotopía, diría Greimas, que manifestaría un reiterado conflicto entre continuidad y ruptura, entre homogeneidad y heterogeneidad, entre el esfuerzo por reconstruir un ligamen familiar —como metáfora de la reconstrucción de otro orden ya vencido— y la imposibilidad para restaurarlo (Rama, 1984b: 117). Pero aquí se quiere pensar que la metáfora paterna significa algo más que una instancia de organización y materialización del choque de fuerzas de la tradición y la modernidad. Quizá puede significar también la narración de un acto fallido de instauración de una determinada conciencia de clase y de su consecuente transformación por las amenazantes vías del progreso, el desarrollo, la liberación del yugo eclesiástico, el fin de los arcaicos sistemas de cacicazgo y los procesos de instauración de características subjetivas —ciudadanas, de higiene, de modernización en general— como principios de control, dominio y gobernabilidad. Esta posibilidad estaría reforzada por la centralidad que en los escritos de Marx tendría la familia, en el nivel más evidente, pero más en esa “conciencia” de segundo nivel que construye en *El dieciocho brumario*. En la novela hay un deslinde entre el hijo natural, su apellido “Preciado” y el del padre “Páramo”. Y en la construcción a la que se alude, nos recuerda Spivak, Marx utiliza el concepto de patronimia —Nombre del Padre— pero siempre manteniéndose dentro del amplio concepto de representación como *Vertretung*. Esto le permite afirmar la discontinuidad entre un proyecto de conciencia de clase y uno de su transformación; y también decir que no hay “ningún «instinto de clase» porque ésta se forma de manera artificial y económica” (Spivak, 2009: 57). Y el sujeto dividido y dislocado que Spivak le reconoce a este proceso alternativo de Marx recuerda un tanto más a la posición de ese “representante”, ya muerto, que siempre tuvo otros *intereses*, pero en el que toda una colectividad, Comala —en la que, sin embargo, se habrían borrado los nombres familiares—, depende de él. La metáfora del padre aquí es más bien el asistimiento al fracaso de un sistema emergente de modernización que entra en conflicto, ciertamente, con las estructuras socioculturales

todavía feudales y tradicionales. De este modo se muestran como un modo de incoherencia social, que en su caída deja ver los vacíos entre los sujetos subalternos —deseosos de un nombre—, el “representante” —agotado en su peso histórico y venido abajo por sus propios *deseos*— y el fracaso hegemónico estatal de instauración de una conciencia de clase funcional. El fallo, la imposibilidad, estaría dada desde la insistencia de unos seres que se habrían querido ver como iguales —y como en el mismo nivel de posibilidad histórica, económica y social—, que se fracturan, dislocan y enrarecen al emerger sus verdaderos modos de conciencia, en un lado arcaicos, premodernos, rituales y desligados de la moral católica —esto explica la *violencia más allá del bien y del mal* que es un motivo temático en muchos cuentos rurales, por ejemplo—; en otro, hispanizantes, conservadores y aparentemente unitarios, aunque agotados y puestos al límite por la confusión subjetiva que el proyecto de modernización nacional —con sus efectos de clase— conlleva. De ahí que la identidad de los intereses de los *espectros y fantasmas* de Comala no engendre, finalmente, un verdadero sentido de comunidad, parafraseando a Marx-Spivak. Y es que no forman *una* clase, y ni siquiera, *un sistema de clases*; hay otras líneas de fuerza y conciencias que escapan a una identidad buscada sólo desde el oficio, la producción y la economía. Y éstas emergen con violencia ahí cuando son más severamente presionadas. *Pedro Páramo*, desde esta lectura, es más una novela de colonialidad —en el amplio sentido que le da la perspectiva poscolonial— que una novela sobre cuestiones del *hombre moderno* —no así de violencia modernizante—. Y desde el descubrimiento de esos modos vigentes de conciencia *arcaica* —aunque ¿qué tanto puede serlo, si sigue vigente?—, y no sólo prehispánica, fuera de los márgenes de la clase, es que se podrían entender mejor esos constantes principios de extrañamiento que abundan en la literatura de Rulfo. Ni que decir que la mayoría tienen que ver con formas de actuar y modos de pensar que chocan con la moral y la idea de mundo católica-occidental. La muerte, en un amplio rango, es la que más llama la atención. Pero piénsese también en las nociones de parentesco, en la concepción del varón, de la hembra, en el amor, o en las metáforas e imágenes que se desprenden del paisaje, de la tierra, de los elementos naturales. Y es que ¿no hay en todos estos caso formas de una cultura que no es la moderna-occidental, pero que tampoco es la prehispánica-arcaica “pura”? Si se pudiera vaciar

del significado que le sobra al término mestizaje, aquí podría decirse que la obra de Rulfo da cuenta de *un* mestizaje, el de Jalisco —y por lo tanto es expresión de *una* literatura—. Pero este término, se sabe, es peligroso.

Para Sánchez-Prado, tras una reorganización certera de una serie de lecturas e interpretaciones precedentes, *Pedro Páramo* es una obra que se ubica al final de un proyecto histórico fallido, representado, por una parte, por el cacicazgo de Pedro Páramo y por el infructuoso paso de la Revolución por Comala. Como constructo doble, este proyecto vaciaría de sentido, desde la rememoración nostálgica y la melancólica, a dicho proyecto (Sánchez-Prado, 2006: 231). La memoria, como el mismo Sánchez-Prado lo recuerda, ha sido uno de los aspectos centrales en la crítica de la novela (Aguilar Mora, Federico Campbell, Pascual Buxó). En el contexto de un posible vaciamiento de la historia, la memoria en su doble vertiente melancólica y nostálgica llevaría o a un retorno a la plenitud —donde nuevos símbolos revisten los huecos—, o a una toma de conciencia de la pérdida y de la imposibilidad de retorno (Sánchez Pardo, 2006: 231). Aquí, más allá de la posibilidad que el crítico mexicano ve en cuanto a una nostalgia reflexiva que mostraría una transculturación que siempre fue imposible, se sospecha que desde el marco de la representación, sus límites y la subjetividad, la cuestión no estaría tanto en las posibilidades de un encuentro cultural en el que habría habido pérdidas, transformaciones, etc., hasta conformarse una identidad resultante. Esto hablaría de un sujeto más o menos unitario que al ser el resultado de fuerzas arcaicas, coloniales, occidentales y modernizantes podría ser puesto en el lugar que ocupa el sujeto moderno en las novelas cuya temática atañe, precisamente, a los problemas, quiebres y crisis de dicho sujeto. Éste, se cree, es el proceso con el que actúa, precisamente, la dominación. En una lectura de la novela de Rulfo en la que el límite de representación subalterno se superponga, ahora sí, a todo otro haz de dimensiones e instancias significantes, los sujetos que la pueblan —sea como voces, como seres materiales, como fantasmas o como espectros— no pueden dar cuenta de un sujeto cohesionado y fuerte en relación con los discursos que lo atraviesan. Como se ha insistido, la posibilidad de una vía de continuidad colonial-feudal —bastante alejada y ajena al sistema de clases— más bien mostraría una serie

de sujetos que habrían estado ordenados de acuerdo a un antiguo orden de raza, casta, función y habilidad socioeconómica y comunal —no sólo occidental, sino prehispánica y colonial—, en modos “latifundista” dentro de la experiencia rural, que a un sujeto con conciencia de sí como mexicano, como clase de algún tipo y como ente moderno en crisis. El *Llano en llamas* habría sido un ensayo de esta articulación fantasmal de sujetos que reiteradamente se habrían escapado —más allá de presentarse como objetos— a la representación. El sistema de clase marxista y su crítica al capitalismo habla de sujetos lumpen. Son aquellos que no son obreros, que carecen de función en los sistemas de producción. Y, por ejemplo, los seres desposeídos, dueños de una tierra sin vida y sin oficio o rol en la producción en “Luvina”, ¿qué son? Nada tienen que ver con el proletariado, como en *José Trigo*. Y nada tienen que ver con el feudalismo moderno. ¿Cómo habría que nombrar a los “sin-trabajo”, “sin-oficio”, “sin clase”, “sin Estado-nación” y “sin-tierra”? Se llamen como se llamen, México, su crítica y su moderna hegemonía lo que encontraron ahí fue, una vez más, indios-campesinos-buenos, aunque predestinados para el hambre. Pero pareciera, según el orden y linealidad de la historiografía, que en lo que se ve como un hondo proceso de transformación de la novela, tras el movimiento revolucionario y la puesta en marcha del motor de la modernización definitiva de las letras mexicanas, el problema de la representación del *indio* habría querido resolverse de una buena vez. Y tras la irrupción de la obra completa de Rulfo se habría querido decir: “ya está, problema solucionado”.

Y bajo esta lógica, situar en el centro del complejo rulfiano al “sujeto moderno”, como habría hecho Blanco Aguinaga (1992), sería desplazar la novela del jalisciense a un contexto de enunciación, significación y penetración que no es el suyo. En este acto habría algo así como una apropiación y la intención —no del todo declarada— de desproblematizar la novela ahí donde ésta es verdaderamente problemática: en su mostrar —¿y denunciar?— un modo de realidad, un tipo de gamonalismo mexicano que habría sobrevivido hasta bien entrado el siglo XX, y que a su vez se habría visto fracturado por los afanes modernizantes de las “revoluciones” modernas. Éste no habría podido ser sustituido por un modo de ordenamiento social más ni más justo ni

más equitativo, de acuerdo a las promesas centrales que amparan la historia y sus desterritorializaciones armadas. Y otra cosa es que el sujeto mexicano, con conciencia de sí nacional, y con una posición en la hegemonía cultural que le permita enunciar, ordenar y establecer linealidades discursivas, proyecte sus fuerzas libidinales o catexis sociales e históricas en una obra que materializa la contradicción —en su lógica y en su sentido— y hace que la *paradoja* abra un intersticio en el que la vida y la muerte, el sueño y la vigilia, tendrían un “instante de concordia” (López Parada, 1999: 154). Y dicha contradicción más bien surge de lo inverosímil —algo que la crítica no siempre asimila, lo sabía bien Barthes—: ¿están muertos? ¿Están vivos? ¿Cuándo murieron? ¿Cuándo estuvieron vivos los sujetos de Comala?⁶⁷ En esta tierra “nunca muere nadie, o más bien, nunca dejamos que se mueran los muertos” (Rulfo, 1994: 169), que es una forma de explicación que el mismo autor habría dejado en los márgenes de su novela. De acuerdo a esta forma de decir —que es en verdad mucho más nueva que aquella que provenía de la nacionalización de las modernidades literarias universales—, Rulfo no sólo critica los fallos, agotamientos y fracturas, sino que mostraría momentos de otra conciencia, no binaria, que en veces se liberaría de la metafísica.

Entonces, cuando se dice que Rulfo preside y conforma una cierta posición de *una* literatura mexicana que quiere criticar, desde la literatura misma, la razón moderna, ¿de qué literatura y de qué modernidad se habla? Y es que si sus modos estructurales, formales y ficcionalizantes estarían en autores de una tradición occidental amplia, por una parte, y en su lectura de un “occidentalismo periférico”, por otra; y si sus referentes y modos culturales provendrían de una zona bastante diferenciada en su estructura social, económica y racial, Jalisco, ¿qué tan mexicana *mexicana* puede ser *Pedro Páramo*? Y es así que cierta crítica nacional e internacional habría mantenido una relación *fantasmal* con *Pedro Páramo*, pero no identificándose con esas voces que pueblan Comala o muchos de los llanos y cerros de los relatos; fantasmas que serían en modos varios la presencia espectral de una serie de manifestaciones culturales oprimidas por diversos proyectos de modernidad que los

⁶⁷ Esta imposibilidad de la crítica de aproximarse a la estructura ilógica de *Pedro Páramo* la ha visto Esperanza López Parada (1999).

habrían ido asechando, así como por las diversas narrativas de nacionalidad que podrían resumirse en una cadena de fracasos: la emancipación, el mestizaje, la transculturación (según Sánchez-Prado), la violenta emergencia de las revoluciones armadas y sus promesas. Estos fantasmas de la crítica, más bien, vendrían de esa *fantología* sospechada por Derrida (1993) desde la cual lo que los mueve es el asedio, el *estar en un lugar sin ocuparlo*, jugar a la presencia/ausencia a la efectividad/inefectividad o a la vida/muerte de un discurso en el que, si lo desean, pueden verse reflejados. Porque ciertamente hay vacíos que *Pedro Páramo* puede rellenar —con su paradoja—. E incluso puede alcanzar un alto utilitarismo en el contexto mexicano central en el que los fantasmas de sus propios proyectos comienzan a emerger como materialidad altamente problemática. Y si es verdad que la novela vacía a la historia, muy prontamente la vuelve a rellenar, una vez que se convierte en *la forma literaria*, en la centralidad del sistema, en enciclopedia-simbólica, en libro escolar; aunque, eso sí, una vez desdibujado su complejo subjetivo, resituada su posición en el límite de representación y sustituidos sus varios vértices por un centro, el del sujeto mexicano moderno con todo y sus angustias y las metáforas de la tierra que siempre pueden ser más telúricas, simbólicas y poéticas que las de otras geografías. Para esta lectura hegemónica lo que hay en la narrativa de Rulfo es *realidad y estilo*; o lo que es lo mismo: modelización del mundo mexicano.

Y es de acuerdo a lo anterior que en la novela estaría, por una parte, la mítica búsqueda del padre por parte del hijo, como Telémaco busca a Ulises; y en su llegada a la antesala del “infierno” —Comala— surgiría la presencia del mito de Orfeo, cuando Juan Preciado avanza pero no puede voltear hacia atrás y es guiado por la voz de la madre muerta y de otras presencias femeninas espectrales que lo introducen en el pasado, en la vida del padre muerto (Fuentes, 1992). Pero también modos del mito prehispánico que aparecerían como enraizamientos identitarios de una cultura popular —nacida en el período colonial— que habría tenido una vigencia mucho más amplia por encontrarse en esa continuidad histórica alterna, con sus propias reglas epistémicas. En el sujeto campesino y rural, esta otra vertiente mítica haría resurgir acontecimientos originales de un tiempo arcaico, cosmogónico —del tiempo fabuloso

de los comienzos, diría Eliade (1992)—, como una “red de significaciones ajena al mundo occidental moderno”, que se habrían “ocultado” en determinados espacios aún no asimilados por el mundo capitalista moderno mexicano hacia la enunciación de la novela; se trataría de determinados universos rurales indígenas y mestizos —aún sin representación en la alta cultura—, así como de universos prehispánicos (Lienhard, 1992: 842).

Entonces, desde esta instancia de lectura, el héroe-mito Quetzalcóatl se presenta bajo la posibilidad de una presencia subterránea de intertextualidad. Lienhard nos recuerda que en el códice náhuatl de Cuauhtitlán (1558) se narran dos momentos sepulcrales de este mito híbrido. Por una parte:

Quando ya un poco discierne, cuando anda en los nueve años, dijo:

«—¿Cómo es mi padre? ¿Cómo era su figura? ¡Que yo pueda ver su rostro! Y entonces le dijeron: —Ha muerto, por allá lejos está enterrado: ¡míralo! Luego va allá Quetzalcóatl, luego remueve la tierra, buscó sus huesos y, cuando sacó la osamenta, fue a enterrarlos al palacio de la llamada Quilatzli (diosa de la verdura)» (cfr. Lienhard, 1992: 843).

Y por otra:

«Pero ya va Quetzalcóatl, llega al Reino de la Muerte al lado del Señor y de la Señora de la Muerte. Al momento les dijo: —He aquí por lo que he venido. Huesos preciosos tú guardas: yo he venido a tomarlos» (cfr. Lienhard, 1992: 843).

Sin embargo, el señor de los muertos intenta evitar su empresa:

«Ellos vinieron a ponerlo: él en el hoyo cayó, azotó en tierra consigo, lo espantan las codornices, cayó como un muerto, y con ello desparramó por tierra los huesos preciosos» (cfr. Lienhard, 1992: 843).

Desde estos fragmentos resulta evidente la posibilidad de rearticulación de determinados pasajes épicos en los que Lienhard descubre el viaje del protagonista (Juan Preciado-Quetzalcóatl) al reino de los muertos (Comala-Mictlán) en busca de su padre. En este viaje hay paralelismos en la posibilidad de pérdida de vida de los héroes (Quetzalcóatl queda como muerto y Preciado muere en algún punto de la trama), así como en la aparición de los muertos del lugar —como un tipo de resucitación, lo ve Lienhard— (Lienhard, 1992: 843). Sin embargo, hay cuestiones insalvables, para Lienhard, que muestran cómo uno pertenece al discurso mítico y el otro está inmerso

en un universo ficcional. En el relato mítico prehispánico Quetzalcóatl crea un nuevo género humano a partir de los huesos de los muertos —recordemos que es Dios asociado a la agricultura, y por ende, a la fertilidad (Lienhard, 1992: 843)—. Por su parte, Preciado, como héroe ficcional posee “poderes” más o menos análogos, pero no equivalentes a los del personaje mítico. Él también es capaz de recrear un “grupo humano ficticio, los habitantes de Comala”, y es cierto que éstos surgen por obra de la enunciación del narrador-protagonista. Es él el que los evoca y les da voz. Sin embargo, el poderío de Preciado está, para Lienhard, sólo en el lenguaje y en los límites — temporales, espaciales— de la novela y por ello sólo es capaz de convocar esqueletos con voz (Lienhard, 1992: 843). Pero es la posibilidad de re-creación de una “nueva humanidad”, en una geografía de muertos, la que podría haber pasado del mito a la novela por medio de canales de comunicación situados en un más allá de la tradición occidental.

Tras el descubrimiento de esta posibilidad intertextual, cifrada en un más allá de la tradición moderna, Lienhard descubre en la posición de narrador de Juan Preciado un aspecto particular, pero de gran incidencia, que vendría a apoyar la posibilidad de la rearticulación de los modos discursivos del mito, se trata de una reapropiación del discurso oral —recordemos que la voz de Preciado se revela muy prontamente como un diálogo con los seres muertos y resucitados de Comala— que en muchos sentidos recuerda a la forma de transmisión y fijación del mito, aunque como simulacro, como “anhelo de signo utópico”, expresa Lienhard, que irrumpe para convertir la escritura en oralidad, devolviéndole al lenguaje esa inocencia perdida tras la aparición de la escritura alfabética, que en México coincide con la llegada de los españoles y su violenta desestabilización de las sociedades autóctonas (Lienhard, 1992: 843). Y es aquí donde el proceso modernizador de las letras, llevado a cabo por el autor jalisciense, y que en determinadas lecturas se ha visto sólo desde la posibilidad intertextual y renovadora de los modos de fabular occidentales, puede también apreciarse desde la posibilidad de crítica y destrucción de la novela realista, con su afán mimético y psicologizante de ciertos personajes de la realidad —los criollos y burgueses—. Y es desde esta instancia que *Pedro Páramo* se presenta como una

construcción de “realismo mítico” y no de “realismo mágico” (Usandizaga, 1998: 34), como en algún momento ha pretendido afirmarse.

¿Pero y qué pasa si lo que hay en algunos relatos y en la novela de Rulfo es un tipo de posibilidad auto-deconstructiva? Se trataría, entonces, de un tipo de renovación que estaría no sólo en la estructura, en el lenguaje, en la visión de la realidad (aunque en todas a la vez), sino en la introducción de algún tipo de juego —mítico y por tanto genético—, que en un doble proceso de identificación y diferencia de las tradiciones y fuentes, mostraría y clausuraría a la vez la posibilidad de una mexicanidad transcultural y heterogénea, ora igualando voz y escritura, ritualidad y razón, mito e historia desde la genética trasplantada por la escritura y la experiencia occidental; ora deslindando y descomponiendo la organicidad y la linealidad, desprestigiado así al sistema que tendería a valorizar a la escritura, a la razón, a la historia misma y poniendo en marcha un sistema de representación en el que se estaría preparando el terreno hacia modos no-representativos que, en el caso de las múltiples fuentes de cultura mexicana —tanto coloniales y populares como prehispánicas—, acometerían una “puesta en cuestión de la identidad entre origen y fin que modela la pauta genética del texto mismo” (de Man, 1990: 103). Esto no sólo en una virtualmente imposible destrucción de dicha pauta —cuestión que un tanto más adelante se habría intentado como otro modo de juego anti-nacional (Sainz, del Paso)—, sino en la contraposición aparentemente no problemática hacia el interior del mundo de la novela en la que *otros* serían los orígenes y *otros* los fines. Y sería gracias a esta doble genética-orgánica que *Pedro Páramo* ha sido leída como un logrado intertexto de *La divina comedia* o de los mitos occidentales, para algunos interesados en rellenar las grietas con versiones varias de la moral liberal —Fuentes—, o como una materialización —también orgánica y genética, aunque de otro modo— del mito del descenso al reino de los muertos de Quetzalcóatl, para aquellos con interés en la fragmentación de los sistemas únicos —Lienhard—. De acuerdo a esta posibilidad, esa tercera vía de continuidad ya nombrada —tanto mestiza-colonial como hispánica y prehispánica— se presentaría como una “zona de contacto”, según el término de Mary Louise Pratt. Y el Jalisco fabulado y ficcionalizado por Rulfo sería, ciertamente, un lugar

en el que confluyen y entran en comunicación culturas que han seguido históricamente trayectorias separadas, aunque reunidas en un proceso colonial (Pratt, 1996). Pero ahí se habría conformado un tipo de sociedad, que aunque en su estructura recuerda mucho a la lógica feudal o latifundista, en sus manifestaciones culturales orales y en sus prácticas rituales y sociales representa un constructo híbrido, transculturado, heterogéneo, sí, pero, sobre todo, con más de una génesis, con más de una organicidad histórica, y por tanto con una paradoja que, sin embargo, logra hacer coincidir, como ya se dijo, vida y muerte, mito e historia, rompiendo por momentos la binaridad metafísica y su principio de orden colonial. Y es del intersticio entre estas dos probabilidades genéticas que surge el fantasma de la historiografía, esa subjetividad subalterna y problemática del límite de representación y el espectro de ciertos modos de conciencia —histórica, ideológica— que como entidad discursiva, cultural y social habría querido ser suprimida tanto por los sistemas de gobierno como por las variantes culturales y literarias nacionalistas, modernizantes y falsamente representativas, así como por la escritura en sí de la historia.

Por último, habría que decir que de acuerdo a lo anterior, hay un carácter innovador y revelador en la obra de Rulfo —como proceso que va de los relatos a la novela— en el que estarían no sólo los modos literarios y simbólicos de una tradición occidental entrelazados, tejidos o *mestizados* con los de una tradición prehispánica, o no sólo, también, las expresiones populares, religiosas, paganas y sagradas, de una realidad deslindada de los tiempos del México moderno, sino —y con una fuerza perturbadora— las formas del “poder seductor de una narrativa genética” paradójicamente yuxtapuestas a *voces*, posiciones y opciones subjetivas que a la par destruyen los postulados en los que se funda dicha continuidad genética (de Man, 1990: 124).

9. Crítica, fracaso y los sistemas sistemas por venir

Sumergirse en el elemento destructor, seguir el sueño y seguir el sueño aún [...] y así ewig [...] *usque ad finem*.

J. Conrad.

Vuelve a la cantinela y al refrán. Al ritmo de un paso cadencioso, clama: Marx ha muerto, el comunismo está muerto, con sus esperanzas, su discurso, sus teorías y sus prácticas, ¡viva el capitalismo, viva el mercado, sobreviva el liberalismo económico y político!

Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, 1995.

Cornejo Polar le responde a Spivak. Para él es obvio que el subalterno sí habla, “y elocuentemente, con los suyos y en su mundo” (Cornejo Polar, 1994: 220). Y aunque resulta evidente que el crítico peruano accede al nivel más superficial del “sofisma” de la autora, esta afirmación *de pasada* para lo que sirve es para situar un debate que en América Latina lleva ya muchos años, y hacia finales del siglo XX incluye los trabajos del mismo Cornejo Polar y otros tantos críticos y escritores que aquí se han invocado, releído y rearticulado. Y ¿cómo para él no iban a hablar los sujetos suspendidos, marginados, cancelados, reificados... tras su profundo trabajo con Arguedas y las variadas intenciones del indigenismo? Y con la autocrítica que lo caracteriza, se permite apuntar que por más incómoda que resulte la idea, la voz del subalterno invade a los “hermeneutas de textos escritos”, pero ésta sólo se asume, como parte de la crítica o de la Academia, cuando ha sido sometida por ciertos requerimientos: “[H]aber sido seleccionada y adecuada (y con frecuencia traducida) por colegas más o menos prestigiosos o haber quedado transpuesta y transformada [...] en «testimonio»” (Cornejo Polar, 1994: 221).

Esta reflexión, en la labor presente, y que aquí, un tanto abruptamente, ha de verse suspendida —que no agotada—, lo que despierta es la inquietud ante algunos aspectos que quizá carezcan de respuesta, pero que, sin embargo, se imponen. Así, ¿los múltiples modos de violencia discursiva, epistémica y de representación,

orquestrados a lo largo de siglos, y ejercidos sobre los sujetos subalternos —así ahora sintetizados—, qué pueden decir? ¿Para qué puede servir su genealogía, su arquitectura? Por otra parte, cuando se ha dado cuenta de sistemas y teorías alternativos, ¿a quién se ha escuchado? ¿Y por qué? De igual modo, el acercamiento, décadas después y en nuevo siglo, a las literaturas irruptivas, únicas, descentradas, ¿qué puede querer mostrar? ¿Y qué nos dice? ¿Y para qué? En esta línea, en este contexto, que no es otro que el del límite de la representación, el de los márgenes de América Latina y su latinoamericanismo, otros tantos son los que se detienen y observan los *múltiples riesgos de las metáforas* —tomando prestada la imagen de Cornejo Polar— que nombran, acotan y construyen un mundo que no parece aceptar tener que ser otro. Aquí, acaso, se ha intentado insistir, una vez más, que al trabajo con los discursos de la cultura, con los de la literatura, se impone la tarea “de auscultar las ondulaciones oscilantes” de espacios discursivos en los que “varias y borrosas conciencias, instaladas en culturas diversas y en tiempos desacompañados, compiten por la hegemonía semántica del discurso sin llegar a alcanzarla nunca, convirtiendo al texto íntegro en un campo de batalla” (Cornejo Polar, 1994: 233). Y no parece que haya mejor forma de decirlo que renunciando a las metáforas, aunque entonces, ¿cómo se modeliza ese otro mundo que, se piensa, ha de venir?

Aníbal Quijano se refiere a una identidad latinoamericana que no puede ser definida en términos ontológicos, ya que es una compleja historia de producción de nuevos sentidos históricos, que a su vez “parten de legítimas y múltiples herencias de racionalidad”, por ello es “utopía de asociación nueva entre razón y liberación” (Quijano, 1988: 69). Y quizá unos años después habría tenido que retroceder en su camino y rectificar en cuanto a que las posibles soluciones ante la embestida de la crisis moderna, que el redefine como:

[...] un frontal ataque, iniciado en Europa y Estados Unidos y coreado en toda la extensión del dominio imperialista, nada menos que contra todo aquello que en la racionalidad moderna está vinculado a sus promesas primigenias de liberación de la sociedad y de cada uno de sus miembros, de las desigualdades sociales y de las jerarquías fundadas sobre ellas, de la arbitrariedad, del despotismo, y de la represión en cada una de las instancias de la existencia social (Quijano, 1988: 2).

nunca hubieran podido emerger del mismo sistema, que, reiteradamente, habría venido produciendo la desigualdad y la violencia sobre los explotados y dominados. Y más allá de la utopía —su uso del término es más que acertado— de la marcha que habría de venir y que conciliaría razón —la occidental— con la liberación —un término cargado de sentido en su caso—, se conserva su aseveración acerca de que se tardaría bastante tiempo en ubicar los factores que hicieron posible “esa extraña falta de autonomía intelectual y política de tanta gente *interesada* [...] en el término de la explotación y de la dominación en la sociedad” (Quijano, 1988: 3; las cursivas son mías). Y aquí se ha querido mostrar uno de dichos factores, uno mayúsculo: ese límite de representación que, ahora, ya en este punto y más allá de las enunciaciones identitarias, los proyectos fundacionales y los variados intentos por incluir o liberar sujetos, la forma que adquiere, no es ya sólo la de una condena —como centralidad estructurada— que habría venido siempre de fuera. Ese límite es el discurso latinoamericano, es la historiografía, es las literaturas nacionales, regionales y es la crítica. Y lo que lo que muestra como cierto complejo, del que Quijano no puede dejar de formar parte, son precisamente las imposiciones de un discurso que sólo sabe de *interés* para aproximarse al poder, a las instituciones y a los sujetos que desea representar. Y con esto no se quiere decir que el trabajo de Quijano —sobre la colonialidad del poder, sobre las identidades— carezca de importancia o valor. Quizá sólo se trate de hacerle ver —a él y a otros tantos— que las preguntas acerca de la identidad, de la descolonización, de la igualdad, del desarrollo, no tienen que hacerse al proyecto moderno que ellos mismos cuestionan, sino —y no habría de parecer tan extraño—, a los espacios que logran emerger, como *a presión*, muchas veces, por las ranuras de la literatura, de las formas culturales, de las expresiones alternas y desde los sujetos que este mismo proyecto silencia.

Asensi habla de tomar el punto de vista heterogéneo, plural, del subalterno, como grupo variado y móvil, cuestión que no trataría de *hablar por ellos* o *representarles*, sino de “asumir la premisa según la que la mirada más privilegiada para alcanzar el conocimiento no es la que se sitúa en un afuera o en una posición superior, sino aquella que se ubica en los lugares más inferiores” (Asensi, en prensa). Y parte de

lo que aquí se ha querido mostrar es que así como se puede reconstruir una *cadena de fracasos*, también se puede reconstruir una cartografía de momentos y deslices en los que la enunciación se ha hecho desde esa posición de los lugares inferiores; y se ha preguntado por la performatividad de los discursos, por su efecto histórico (Asensi, en prensa), pero también por su variedad, por sus contradicciones y por sus paradojas. De ahí el poder que emana —sigue emanando— de una crítica alternativa y de las literaturas cuyas dialécticas desearon comprender —hacer ver— los resultados de confrontaciones, los productos nuevos, y su uso, función y alcance en el devenir.

Ileana Rodríguez ha dicho que se tiene que aceptar que cualquier declaración cultural actual debe partir del reconocimiento de la victoria del capitalismo sobre el socialismo, lo cual ha incapacitado la oposición estructural y reducido el espacio en el cual la producción cultural como crítica sistémica era posible (Rodríguez, 1998: 232). Esta derrota John Beverley la encuentra en el sandinismo, en su llegada al poder y en la re-instrumentalización de mecanismos de dominación que en más de un sentido reactivaron viejos procesos de violencia epistémica y subjetiva —piénsese en el papel de las etnias menos letradas, en el de las mujeres, a las que la revolución les había prometido igualdad—; y en las formas en las que emergentes hegemonías se apresuraron a reconstruir prácticas de creación de identidades desde lecturas selectivas de la historia.

La idea de América Latina que de estos procesos *fallidos* se desprende, finalmente, es la de una larga, enrevesada, múltiple, muchas veces única y hasta sólida *falsa conciencia*. Y así como Spivak redescubre el mensaje más fundamental de Marx —uno que habría tenido que ser revestido, escondido—, esto es, que no hay esencialismo de clase y, por consiguiente, el sujeto de ella está dividido y fracturado (Asensi, 2009: 12), igual puede decirse que no hay un esencialismo latinoamericano — que no puede existir tal cosa— porque lo que hay —lo que sigue habiendo— son sujetos múltiples, diseminados, rotos.

En enero de 1994, el movimiento zapatista conmociona a México. Se trata, en ese momento, de una declaración de guerra al Estado mexicano y de la ocupación de varias ciudades. *El mexicano* encuentra, de pronto, en la prensa escrita y en la televisión, fotografías de sujetos ataviados con sus tradicionales vestimentas, o con un uniforme que terminaría por convertirse en objeto nacional alternativo, armados y encapuchados, aunque con una peculiaridad: unos rasgos étnicos bien conocidos por todos, aunque no por ello comunes en la cotidianeidad, por lo menos no así, no allí. Y más allá de la confluencia de determinados aspectos que muy prontamente comenzaron a emerger a la superficie —lo indígena en sí, lo campesino, la posibilidad de una democracia radical—, y de la incidencia que este fenómeno tendría en el mapa geopolítico mexicano y latinoamericano, la *conmoción* inicial fue una: era la de la imagen de la marginalidad, del atraso, de la otredad revestida de poder. En las miradas había un orgullo, una fuerza desafiante, una impasividad, una inquietante mezcla de seriedad y felicidad, que poco se parecían a la de otras imágenes, las de de la *nación*, acaso, las de una historia capaz de ocultar otra continuidad, otra experiencia histórica, que es donde Lienhard ha encontrado un puente entre las subsociedades indígenas de la Colonia y los sectores marginales de la nación, éstos que los sectores dominantes serían incapaces de *ver* (Lienhard, 1992: XII) y, por tanto, de *escuchar*.

Y no hay que olvidar que los movimientos, discursos y desplazamientos que se ligan a las imágenes del zapatismo —y a otras que reaparecerían por ser su paradójico antecedente: las de la literatura, por ejemplo—, como eventos que están *citados*, como constructos que están detrás —o vienen justo después—, son todos, también, modos de *fracaso*. El fracaso de la descolonización, el fracaso de la biopolítica y su limpieza étnica total, del proyecto de homogeneización nacional, del movimiento agrario. Fracasos, todos, de representación. Pero lo más inquietante es que en dichas imágenes, incluso, esas variantes del fracaso se estarían retroproyectando sobre la identidad homogénea y cohesionada que se sigue poniendo en marcha. Y ahí donde el poder se disemina, hablarían del fracaso de reducción y exterminio de los pueblos indios, de su integración y nacionalización, del fracaso de esa impaciencia terrible del neoliberalismo por concentrarlos, por aislarlos, dominando así sus circuitos de habla,

de comunicación, desde las narrativas del multiculturalismo. Y la pregunta central que se hace Florescano: “¿No es una paradoja que antropólogos, historiadores y ciudadanos disputen, al fin del siglo XX, acerca de si los indios forman parte de la nación?” (Florescano, 1997: 19), aquí puede replantearse, haciendo ver que también incluye a una muda incertidumbre de la literatura mexicana y la latinoamericana. Incluye los fallos de un sistema literario en cuanto a su propia conformación, como espacio de descolonización, y su papel en la representación. Y así, desde el realismo, por lo menos, el derecho reconquistado a la (auto)representación, sería *uno* de las élites, de las minorías en el poder. Y éste habría sido heredado, incluso, por gran parte de la crítica, incluso la vigente. Pero nunca sería el derecho de un tipo de sujeto heterogéneo, fracturado, capaz de reconocer, dentro de sí, la multiplicidad y el descentramiento, que es lo que Cornejo Polar le reconoce a José María Arguedas y lo que Marx, hace mucho más tiempo, le habría reconocido a una conciencia marginal de clase.

Y es que ahí donde ciertas literaturas y teorías —de la diferencia, la marginalidad, la indigenidad, del testimonio— desean ser transparentes, lo que suele aparecer al fondo del todo es una reiterada complicidad. Complicidad con la élite, complicidad con la hegemonía, complicidad con la historia del devenir nacional y latinoamericano y complicidad con ese sujeto, siempre privilegiado, que proviene del momento mismo en el que la historia y la literatura aún compartían un único espacio destacado. Y este tipo de *sujeto* es el que renueva, hacia finales del siglo XIX, los poderes para performativizar la realidad. Es el que concilia tradición y modernidad en el siglo XX, el que sugiere un hombre nuevo, una raza. Y es, también, el que ha querido ver en el otro marginal, indígena, popular, un tipo de sujeto unitario, cerrado, inamovible, paralizado en una suspensión de la historia en la que sólo hay mito y todo es naturaleza, murmullos o cánticos. Y este sujeto ha sido casi siempre insalvable en la cuestión mexicana, y toda identidad alterna representa, en verdad, una amenaza a su unicidad, a su esencia. Pero hay que recuperar una de las aportaciones que la escritura de este sujeto otorga, ya que sirve para mostrar los límites —las aporías— del pensamiento y la fabulación hegemónicos. Sirve, además, como refuerzo para pensar

que toda postulación de un sistema o conciencia dominante, conlleva una treta —es una “«ilusión óptica»”—, dice José Rabasa (cfr. Rodríguez, 2009: 258). Y desde aquí, lo que surgen son más inquietudes que certezas: incertidumbres. Y es que si de algún modo lo que se ha venido proponiendo en los últimos años es *despensar, desleer, reescribir...* para poder dar cuenta de las acciones y realidades que siempre se escapan, se debe preguntar si lo que puede surgir de este proceso es el desvelamiento de una mirada —acaso una voz— que no sea la del mismo consabido sujeto y sus disfraces. Una literatura alternativa, hoy por hoy, ¿qué debería poder contar? ¿Para quién? ¿Y por qué? Hasta ahora, la representación del sistema literario latinoamericano parece haber sido un reiterado acto de mirar *hacia abajo*, de subalternizar, desde la *alienación*, la *revolución* o la *negación*, espacios desde los cuales, para María Milagros López, se ejerce la dominación (cfr. Rodríguez, 2009: 258). La cuestión es, entonces, determinar, qué poder se le sigue otorgando a dicho sistema y si es el espacio desde el cual deberíamos poder oír, ver y hasta sentir a la subalternidad (Rodríguez, 2009: 258).

Y ahora es que se puede preguntar: ¿cómo es que seguimos celebrando la reproducción de un solo sujeto, de una cadena de fracasos? Y lo que otorga Florescano, desde la deconstrucción de la historiografía mexicana, lo que otorgan Cornejo Polar, Rowe, o Lienhard, desde sus modos de leer, desde su revelación de conflictos, son otras valiosas preguntas: ¿quién habla por el pasado mexicano, peruano? ¿Quién por un pasado latinoamericano y su literatura? ¿Quién por su cultura? ¿Qué mitos enturbian sus comprensiones? Lo que otorgan es el *artificio* de la historia, del sistema literario, de los sistemas de representación. Y desde ahí muestran la incapacidad de los sujetos de la élite, de los letrados, por hablar *por sí mismos* y más aún por quienes creen, son los otros, que aún los miran y los vuelven objeto.

Y se podría seguir con numerosos ejemplos en los que sucesos revolucionarios, populares, civiles y políticos —mucho de ellos muy prometedores— han mostrado luces para un nuevo ordenamiento del complejo, deshonesto, desequilibrado, injusto, cambiante y aparentemente invencible juego de representación colonial-moderno-hegemónico. La Revolución Cubana, ascensos al poder de gobiernos de izquierdas —

como el de Allende, en Chile—, procesos guerrilleros-revolucionarios varios (Nicaragua, Perú, México...), etc. Y la literatura estaría ahí, en todos estos casos, como sistema de representación fundamental; muchas veces ha actuado como *fuerza material* —como *práctica ideológica* en el sentido que le da Althusser, recuerda Beverley (2004: 26)—, sea directamente —poesía revolucionaria, aleccionante, literatura de testimonio, nueva novela realista— o simplemente llevando a cabo esa “acción modeladora” en cuanto a la creación de sujetos (cuerpos, gestos, acciones, discursos, subjetividades) que se representan, perciben y conciben en el mundo y a sí mismos según modelos previamente codificados, esto es, “ideológicos” (Asensi). Ni qué decir que un segundo —o hasta tercer momento— del trabajo aquí iniciado tendría que rebuscar el papel del límite —y su complicidad con la historia, con la escritura de ésta y de la historia de *las literaturas*— en todos estos momentos, hasta llegar a un marco difícil, inestable, en el que el centro, nuevamente, ha querido ser renombrado: posmodernidad, globalización, mundialización, contexto posnacional... Esta labor habría de incluir —a la manera de lo que aquí se ha hecho— un recorrido subversivo por las teorías y las instancias críticas.

Este trabajo, volviendo al pasado y escarbando en él, ha querido mostrar cómo es que si se pone el acento en ese límite constante, insalvable y presente en todas las enunciaciones nacionales y continentales, la verdadera agenda de los entes culturales, de la academia y de la crítica liberadora y comprometida, tendría que dirigirse —retornar, muchas veces— hacia la posición, situación, participación y enunciaciones de los sujetos indígenas, marginales y populares. Y esto bajo la sospecha —la esperanza— de que las literaturas —y sus sistemas— y las culturas —y sus múltiples expresiones— siguen desempeñando un papel organizativo, determinante, funcional, liberador y crítico en el devenir.

En cuanto al trabajo por venir, sin duda habría un largo camino por recorrer entre los tiempos de enunciación de Paz, Arguedas, Revueltas, Rulfo, etc., y un nebuloso *ahora*. En éste han incidido una aceleración mayor de la historia; las consabidas y sucesivas crisis políticas, económicas, sociales; las dictaduras de una y

otra cara ideológica; la emergencia de migraciones masivas, como un reacomodo geocultural nunca antes visto en la historia; el debilitamiento de las fronteras —su contraparte endurecedora—; la profesionalización y nacionalización del crimen organizado; la aparición de sujetos subalternos de la subalternidad misma, etc. Todo esto frente a opciones narrativas, culturales, literarias, discursivas que se dinamizan por la explosión de unas culturas frente a otras —o dentro de otras— y que acometen fabulaciones de la realidad que narran los modos en los que la violencia, el poder y el deseo *provocan* identidades aún no del todo reconocidas o conformadas. Estas identidades se interrelacionan en espacios que ya no son *solamente* la ciudad o el campo, por ejemplo, sino *no lugares* resignificados como territorios al margen de la geografías reconocidas en las que otras leyes se ponen en marcha. Como prácticas o expresiones culturales, son rituales, celebraciones, canciones y modas que se apresuran a definir posiciones sociales, creencias, modos de fe y de ser que dependen del dinamismo y la velocidad con la que dichos sujetos interactúan. Y estas formas de cultura popular —el *narcocorrido*, el *reggaetón*, los concursos de belleza femenina, las telenovelas sobre corrupción y violencia, la moda y sus fetiches—, y de ritualidad —la Santa Muerte, los códigos de las bandas urbanas, los códigos de la opulencia y el éxito emergente— saltan a una literatura que ya no es ni regional, ni nacional, ni culta, ni popular.

En este sentido, hay que confiar en que el discurso más radical —violentado por la colonialidad, constantemente subvertido y suprimido por lo nacional y traducido por lo occidental—, es decir, el de la experiencia anterior a la Historia y a la modernidad, continúa ejerciendo una labor de enorme profundidad epistemológica y que, incluso, en tiempos recientes —y ante los violentos embates del capitalismo radical—, constituye una episteme emergente de identidad y relocalización, que determina las experiencias literarias y de cultura. Así, “El Aztlán” que los *chicanos* reactivan en el sur de Estados Unidos, reinenciones de la Gran Tenochtitlán en el México del siglo XXI o “El potosí” como territorio poscolonial en la zona andina, por nombrar algunos ejemplos, constituyen en la literatura reciente espacios míticos de enorme arraigo identitario, acaso como metrópolis destacadas de una cartografía otra que se ha

venido perfilando en los márgenes, fronteras, umbrales y recortes de las historiografías oficiales, ésas que, como se ha visto, imponen su propia continuidad desde hace siglos.

En el espacio latinoamericano, siempre cambiante y sin límites bien definidos, se han dado una serie de fenómenos de aceleración de la historia y de incidencia de los macroprocesos globalizantes y mundializantes —que han causado desplazamientos y constantes resignificaciones identitarias—, comparables a los experimentados a partir del ya mencionado *encuentro*, así como a otros álgidos momentos de la consecución de los proyectos descolonizadores, nacionales, populistas y revolucionarios, que ya se han deconstruido en este trabajo. En este sentido, la incidencia de la noción de *patria criolla* —con todo y sus mecanismos de definición, acomodo y uso de la tradición y la diferencia—; los movimientos revolucionarios de emancipación —las llamadas guerras de Independencia—; los diversos modos del nacionalismo —con el dinamismo y violencia con la que ahí emerge la cuestión racial y étnica—, así como otros hitos de la historia nacional, se presentan no sólo como umbrales que marcan formas de continuidad o discontinuidad histórica, sino como tiempos y espacios destacados por una aceleración, rearticulación y reinstauración de diversos micropoderes, en donde siempre destacan los de contenido racial. Ahora bien, dicha dinamización de la totalidad social, económica y cultural, ha acelerado, en momentos puntuales, los procesos de transculturación y de heterogeneidad en el seno de los violentos encuentros y desencuentros ya mencionados. Además, esta dinámica de discursos ha venido provocando la emergencia de un tipo de producción literaria, heterogénea, comparable a los modos de representación de las crónicas de la Conquista, de la literatura indigenista, de la gauchesca; así como a formas reorganizadoras de la diferencia —como la novela de la tierra o la de la Revolución—, aunque ya —se quiere pensar— desde las posibilidades de descentramiento que subyacen a literaturas como la de José María Arguedas y Juan Rulfo.

Y lo que acaso sigue manteniendo una enorme vigencia es el hecho de que la *imposibilidad de inclusión* se haya venido manteniendo —el límite, el fantasma—, reproduciendo la diferencia, a pesar de los múltiples esfuerzos por denunciarla o

erradicarla. Y entonces la cuestión es determinar el porqué del mantenimiento de dicha imposibilidad —a pesar de sus aparentes clausuras— y la idea de que ésta dependa no sólo de cuestiones de referencialidad y representación —como han sugerido los estudios poscoloniales y subalternos—, sino de modos de biopolítica, sobre todo ahí donde el sistema literario sigue reproduciendo formas que todavía pretenden que determinadas razas y sus significantes merecen mejores condiciones para su desarrollo, para su producción, mientras que otras, atadas a mitologías caducas y a imaginarios orales, no son igualmente merecedoras de determinadas condiciones que las hagan valer como material para la referencialidad de sujetos de la modernidad o sujetos de la unidad nacional, esto a pesar de que esas mismas formas aparecen una y otra vez en las textualidades y los discursos como modos y símbolos de la unidad y la identidad.

Dentro de una literatura que pretenda reflejar un territorio posnacional, en la que los presupuestos nacionales poseen otros usos y las categorías de clase, raza, etnia y género reaparecen como proyectos de control y ejercicio de poder más allá de la injerencia de los “grandes relatos” de los Estados-nación, ¿qué papel puede ya jugar el sistema literario? ¿Y cuál la referencialidad problemática de literaturas con abierto afán de dar cuenta de la fractura, la otredad y la aceleración? Si el territorio se resignifica y los sujetos no sólo tienen que convertirse en migrantes típicos, sino que son desplazados física y epistemológicamente con enorme rapidez aún en sus lugares de origen, esto quiere decir que las identidades se reacomodan y se renegocian, adoptando modos nuevos de comprensión del *estar en el mundo*, pero, también, rearticulando formas de cultura popular, muchas de las cuales conservan trazos de míticos prehispánicos e imaginarios y costumbres indígenas.

Y desde una labor así —literaria, crítica—, conectada con otras continuidades; enraizada en los intentos por representar, por hacer hablar —aunque éstos sean siempre variantes de una insalvable entelequia—; cuestionadora de los ejercicios de sublimación, de reificación, de reducción; atenta a los dinamismos, a la hibridez deslocalizada de los centros de poder, es que se puede establecer una continuidad con

los dos grandes momentos de la experiencia latinoamericana: el de la orquestación de la diferencia, del fantasma y su envoltura como suceso siempre más allá del límite y el del movimiento —el inicio del desplazamiento—; el de los intentos por dar cuenta de otras conciencias y otras continuidades. Y de ahí se puede ir una orilla que no es posible aún vislumbrar, pero en la que no pueden funcionar ya sujetos individuales, ni fuertes, ni únicos. Jugando con la vista al futuro de Mariátegui, una crítica múltiple, descolonizada, de lo indecible, si debe venir, vendrá a su tiempo y lo hará desde sus literaturas y culturas; y con el mundo que éstas modelan y del que son reflejo. Y hay que ver qué historiografía surge, cómo se descompone el juego de la representación y qué nuevas categorías hay que debilitar. Pero esto es todo poder de imaginación, de análisis; utopía, quizá. Y quien sigue *dando vueltas*, como decía Martí, alrededor de todo esto, es el indio —con sus múltiples rostros—, acaso ya no mudo... no del todo.

Conclusiones

La historia se construye por momentos y aún cuando la forma que ha venido adquiriendo a lo largo de siglos quiera cuestionarse, deshacerse o reescribirse, estos momentos han de seguir marcando la pauta para su aproximación. En este sentido, el problema no parece ser tanto el relato cohesionado a partir de determinados umbrales, sino la centralidad y fuerza que a éstos se les otorga a la hora de enunciar la historia. Según esta lógica, la cuestión latinoamericana bien puede determinarse a partir del encuentro, la Conquista, la Colonia, las emancipaciones y la consecución de las distintas naciones. Sólo que estos momentos, más que tomarse como principios de construcción de la historia en sí, han de percibirse como desajustes principales para leer la historia *a contra pelo*, como pedía Benjamin en su tesis VIII. Y éste es el principio general que este trabajo toma como punto de partida: el deslizarse de la empatía de la historia más allá de los “vencedores”, porque “[...] [l]os respectivos dominadores [de la historia] son los herederos de todos los que han vencido una vez” (Benjamin, 1955).

Y así, cuando en una breve introducción se ha hablado del encuentro entre dos civilizaciones, lo que se ha querido remarcar, más que una serie de eventos y acontecimientos bien conocidos, y de su incidencia en la transformación del mundo del hombre —aunque éste sea un hecho que determina todo trabajo histórico y arqueológico—, es la puesta en marcha de un acto bien determinado, ante todo, el de la instauración de la escritura como principio mayor de control, dominación y como la medida primordial de todas las experiencias, intercambios, sentidos e identidades. Pensar el proceso de la colonialidad remarcando el papel mayúsculo de la instauración de la escritura occidental en todos los fenómenos, intercambios y experiencias es pensar en una racionalidad que propone una subjetividad desequilibrada cuyo poder aún estaría vigente en las identidades, en los sujetos y en sus producciones discursivas, siendo la literatura el grado máximo y el espacio donde los procesos más intrincados, penetrantes y modelizantes tendrían su principio y fin. Ya desde el *Fedro* de Platón la escritura se presentaba como la forma bastarda de la comunicación, ésta amenazaba

la pureza, la inmortalidad, el orden de las cosas. Por ello, en el capítulo de introducción del presente trabajo se ha querido partir de ese desorden que provoca la irrupción de la escritura —desorden subjetivo, epistémico— para dar cuenta de un nuevo orden, el de la modernidad como colonialidad, con todo y su logocentrismo, sus dicotomías y el fetichismo de la escritura.

Para Derrida, la escritura es *la huella de la huella* de un principio donde estaría la repetición, que siempre tiene una carencia originaria de sentido. Y en las huellas de esta escritura lo que hay es una tradición, la occidental, que presupone como verdaderas una serie de modos, de principios, de reglas que se muestran como dadas, elementales, naturales, cuando en realidad son la obra de un montaje. En este sentido, la irrupción occidental en América Latina, con su escritura como arma principal de dominio, ha querido verse como la consecución de un montaje más —el de mayor amplitud en la modernidad— que vino a establecer una forma de entender el mundo, con todo y sus principios de exclusión, control y delimitación. Éste es un aspecto que Lienhard ha percibido con certeza en su trabajo de desmontaje de las formas problemáticas entre oralidad y escritura; y éste es el terreno problemático del que parte esta tesis para dar cuenta de otra serie de trasplantes, de irrupciones y de formas coloniales que en modos diversos habrían ido sobreviviendo, condicionando y marcando las experiencias de construcción subjetiva y de representación del subcontinente.

La noción de “raza” es uno de esos principios que mejor dan cuenta del papel modelizante que se desprende de una escritura, que además de plantearse como forma directa de coerción en momentos puntuales en los que a los antiguos habitantes se les confrontaba frente al poder determinante de la letra y del sentido —avalada por las autoridades enunciativas de la divinidad y la Corona—, fue organizando y administrando la diferencia étnica y cultural en una serie de textos —como las crónicas— que terminarían por convertirse en una literatura latinoamericana. Esta cuestión biopolítica, enraizada en la polaridad de una escritura que nombra y define mediante contrarios, sirve en el primer capítulo para marcar la pauta de una de las

invariantes que terminará por convertirse en el motivo del trabajo de tesis, porque la irrupción de la escritura y su construcción de una idea de raza, así como su perfilamiento, su ensayo y su diseminación por un sistema literario, habría ido constituyendo un límite de representación que a lo largo de la historia de las diferentes literaturas que lo constituyen pocas veces habría sido salvado, suprimido, obviado, subvertido y bordeado. De este modo, y tras determinadas reflexiones de ese (des)orden del discurso de la modernidad colonial, se hace saber cómo el verdadero centro articulador de *una* literatura latinoamericana es uno que tiene que ver con la identidad —como se ha planteado durante tanto tiempo—, pero con la identidad en relación con lo que en este trabajo se ha venido llamando *el límite de representación indígena, marginal y popular*.

Según esta instancia, se ha planteado una forma de leer cierta experiencia latinoamericana literaria y cultural, desde la cual, en la búsqueda de una identidad y en la consecución de proyectos de unidad y de nación, la constante más penetrante ha sido la de la incapacidad de los sistemas discursivos para representar a los sujetos desfavorecidos —cuya diferencia ha sido marcada por la lengua, etnia y cultura e historia en sí—. Y esta incapacidad también se ha dado en cuanto a darles cabida en el mismo juego de representación para que establecieran sus propios modos, dispositivos y mensajes. La irrupción de la escritura, de la metafísica y de su logocentrismo binarista —siempre ajustado desde el punto de vista del sujeto occidental—, así como la construcción de la idea de raza —como principio biopolítico insalvable—, ha generado, ya para el siglo de las emancipaciones, un hacer intelectual y literario con un doble fondo. Por una parte —la más visible— la necesidad de establecer identidades sólidas, sujetos fuertes y contextos culturales capaces de entrar en la modernidad y ser universales; por otra, la no siempre sencilla orquestación de la diferencia indígena, en un primer momento, y de los sujetos resultantes de los procesos de ladinización y desindianización: los campesinos en las zonas rurales y el lumpenproletariado en los procesos de migración hacia las ciudades. El sujeto fragmentado, que habría tenido que erigirse como principio de identidad en formas

discursivas múltiples, variadas, cambiantes, dinámicas, es constantemente desplazado por un simulacro de sujeto fuerte, cohesionado, homogéneo.

De ahí la propuesta de un recorrido y de un desmontaje. Para el segundo capítulo, entonces, la labor ha consistido en rehacer un camino sobre el complejo identitario y fundacional, pero no tanto —o no sólo— desde los principios y la lógica de su argumentación, más bien, esos principios y esa lógica muestran el camino, como desajustes nuevamente, hacia el mantenimiento, consecución y afianzamiento de los modos de poder y la relación que los enunciadores han venido manteniendo con la otredad indígena, dando forma al mencionado límite. Esta labor, centrada en el siglo XIX, da cuenta de las veces en que dicho sujeto se apodera de la historia, y como letrado, enuncia las modernidades nacionales y supranacionales, rearticulando los modos más centrales de la modernidad, como el mito del progreso o las promesas de desarrollo. Y como han propuesto ya algunos de los estudiosos de las enunciaciones identitarias del siglo de los nacionalismos, la labor llevada a cabo ha consistido en dar cuenta no sólo de las voces, sino también de los “silencios”. Y es desde este proceso doble de interpretación desde donde surge el límite de representación mencionado, sumado a diversos modos de orquestación de la diferencia, como el perfilamiento de la idea del sujeto mestizo o las sugerencias de erradicación del indio, como único modo para alcanzar el progreso.

El capítulo dedicado a las enunciaciones y propuestas del siglo XIX se centra en enunciaciones de geografías cercanas a lo que puede nombrarse como la *centralidad de la estructura* (Derrida) latinoamericana. Se estudian, entonces, las enunciaciones de Andrés Bello, Domingo Faustino Sarmiento, Simón Rodríguez y José Victorino Lastarria, hasta que se constituye el margen del límite de representación mencionado, dándose cuenta, no sólo, de qué se dejó fuera o qué se silenció, sino en el cómo, el por qué y el papel que en esta reiterada labor han tenido tanto los sistemas de pensamiento como los sistemas literarios, de crítica cultural y de representación. El resultado de esta labor ha consistido en la articulación de una cierta episteme subjetiva supranacional, que de algún modo habría venido amparando —desde textos didácticos, periodísticos y el

“ensayo de ideas”— diferentes acciones de violencia epistémica, control y dominio, bien amparadas por una modelización de la realidad desde los discursos y sus literaturas (Asensi).

De ahí que en un tercer capítulo se parta de una reflexión en cuanto a la escritura de la historia y la escritura de la historia de la literatura, a partir de la pregunta acerca de qué vuelve pensable a una historiografía de América Latina, como un discurso cuyo orden interno va perfeccionándose a partir del orden de lo externo, de lo real, incluidos los sujetos —y sus prácticas y presencias— más conflictivos: los indios, las mujeres, los negros y los sujetos más allá de la clase o el oficio. Y dichos textos, como se comprueba en un recorrido por distintas enunciaciones de los siglos XIX y XX, son, casi todas las veces, múltiples, diversos, indefinidos... están antes del género de la historia, pero en más de un modo, son literarios, son retórica. Y el descubrimiento ha sido, entonces, que con la idea de la profesionalización del letrado y su reconquista de una posición desde la cual modelar la realidad —así como de ciertos géneros: el ensayo, la crónica, el proyecto identitario—, el perfeccionamiento de la escritura conlleva una base que es también historiográfica, independientemente de que la historia, como ciencia, como episteme, se desarrollara de forma paralela. En este punto ha resultado fundamental la noción de Michel de Certeau de que “[e]l otro es el fantasma de la historiografía, el objeto que busca, honra y entierra” (de Certeau, 1993: 16). De ahí que la historiografía latinoamericana —es decir “historia” más “escritura”— surgiera como un *problema* de entrada, pero que *deseaba* conciliar la realidad con la discursividad, así también en la escritura de la historia de su literatura.

Estas dos formas de dar cuenta de “lo histórico” se han revelado como puestas en marcha de artefactos destinados a orquestar la diferencia en un juego jerárquico de poderes: del sujeto occidental a los sujetos criollos y mestizos y, de ahí, al sujeto —fantasmagórico, espectral— indígena. Aquí la irrupción de la escritura ha vuelto a presentarse como forma de organización “etnográfica” y en relación con la oralidad “salvaje”, “primitiva”, “tradicional” o “popular”. Entonces pudo verse cómo el fantasma de dicha historiografía —esa presencia del otro como espectralidad— ha

penetrado las enunciaciones destinadas a construir una continuidad moderna, del mismo modo a que a la constitución de un canon literario —como sistema—, que ha dado cuenta de categorías mayores capaces de articular una literatura que ya se preguntaba por sí misma, por su especificidad, por su independencia. Se vio, también, cómo la construcción del otro como fantasma ha estado destinada a establecer la fuerza y presencia del límite de representación. Ambos fenómenos determinaron ese lugar privilegiado desde el cual se construyó una estructura centrada en la que lo que se contrapone siempre conlleva que *algo* sea superior a lo *otro*: escritura/oralidad, historia/mito, cultura/naturaleza. La conclusión en este punto ha sido que es desde este principio de gestión del discurso subjetivo que se han conformado las nociones de literaturas regionales, nacionales y la latinoamericana.

Ahora bien, la cuestión de una conciencia histórica literaria es planteada como un problema y desestabilizada desde la preocupación de Cornejo Polar por dar cuenta de esa “totalidad contradictoria” que parece subyacer a las geografías poscoloniales latinoamericanas, y que fue constantemente negada y suprimida por las acciones homogeneizantes que acometieron lecturas sesgadas de la historia, así como actos de selección de aquellas formas literarias que pudieran dar cuenta de una literatura representativa de un sujeto unitario, sólido y cohesionado. Y gracias a reflexiones del crítico peruano, en relación con la inestabilidad e improbabilidad de dichas categorías, es que se ha establecido un modo de leer que se dispuso a deconstruir esas mismas categorías y los proyectos que las sustentan. Esto ha revelado de qué manera diversos modos de ideología fueron atravesando las construcciones de categorías de literatura, que a su vez se correspondían con ideas de nación, de continente y de la supremacía de unos sujetos sobre otros. Los nacionalismos en sus formas diversas, el indigenismo, los cosmopolitismos, etc., han sido releídos en el marco del límite mencionado y el constante problema del otro. En este punto se presentó como indispensable la propuesta de Manuel Asensi de una “crítica como sabotaje”, la cual ha permitido comprender el papel de textos altamente silogísticos en la modelización de la realidad tanto nacional como supranacional.

Las reflexiones acerca de las historiografías —y la consecución de sistemas literarios y de representación centralizados— han dado paso a la recuperación de un término clave que fue el que permitió mostrar cómo el problema de la construcción identitaria de América Latina estaba no tanto en las reflexiones acerca de las posibilidades de la identidad en sí —este nivel escondía uno de mayor profundidad—, sino en los múltiples y variados intentos de construcción de hegemonía. Es así que se ha llevado a cabo una reproblematicación del conocido término de Gramsci, retornándole su valor inicial, pero proyectándolo hacia la experiencia latinoamericana. Esto ha permitido debilitar aún más algunos de los relatos de la consecución de América Latina, y además ha ayudado a otorgarle mucha mayor fuerza al complejo de representación como suceso “de base” a la imposibilidad de funcionamiento de los sistemas discursivos que pretendieron hacer nación y modernizar a sus sujetos desde sus experiencias artísticas, epistémicas, fenoménicas y existenciales. Fue entonces que se marcaron las labores por venir, como llevar a cabo un proceso deconstructivo de la linealidad establecida por las más incidentes ficciones de subjetividad y narrativas de unidad —ya en el siglo XX—, pero llevando a cabo una detenida pausa en la labor de Martí y en su puesta en marcha de una maquinaria de estilo.

Antes, se realizó un pequeño inciso en el que se retornó a cierta literatura decimonónica en la que el conflicto identitario y subjetivo muchas veces se redefine y negocia. Se trata de enunciaciones literarias híbridas —como *El matadero* (1838-40) de Esteban Echeverría, *Facundo o Civilización y barbarie* (1845) de Sarmiento y el *Martín Fierro* (1872) de José Hernández— donde la invariante principal es la ilusión por una identidad y donde las tramas y la tipologías de personajes puestas en marcha cumplen con la función de orquestar la subjetividad, mantener espacios de poder y sublimar algunas de las cuestiones esenciales de raza y cultura, que fueron dislocadas del presente indígena y funcionaron como modos identitarios capaces de dar forma a una historia gloriosa y bien anclada en un pasado mítico. Ahora, estas enunciaciones también adquirieron la función de marcar las pautas bajo las cuales se han de llevar a cabo los procesos interétnicos e interculturales, pero sobre todo bajo el mantenimiento de una centralidad criollo-mestiza y en consonancia con los intentos hegemónicos de

producción de ciudadanos unitarios, con una historia y cultura comunes. En este punto se repasó el trabajo de Sommer desde su idea de ficciones fundacionales y se mostraron los márgenes de dicho proyecto, ahí donde la noción de “clase”, ante todo, no puede dar cuenta de la heterogeneidad, por lo que quedaron fuera una serie de sujetos. Y de aquí surgió una instancia constante como clave de lectura, que una y otra vez se ha reactivado, sobre todo desde la reconstrucción que del problema de representación en el *Dieciocho brumario de Luis Bonaparte* lleva a cabo Spivak en su célebre ensayo.

En el capítulo dedicado a José Martí no sólo se relejeron y deconstruyeron algunas de sus enunciaciones con un abierto afán identitario —dentro las que destaca “Nuestra América”—, sino que esta labor en sí se instituyó como una sinécdoque de un tipo de labor que podría “sabotear” (Asensi) toda una serie de proyectos fundacionales e identitarios, sobre todo aquellos con un alto carácter retórico y cuya finalidad de base es la de marcar un hito en el rumbo de la continuidad discursiva de las ficciones de identidad y subjetividad. Esta labor, iniciada por Julio Ramos, ha mostrado cómo el cubano inauguró una conciliación entre el estilo moderno, la literatura moderna y la modernidad en sí, con lo que condensa los umbrales irremediables del siglo XIX: la secularización, el consecuente llamado a la fe en el progreso —a nivel universal—; y las opciones modernizantes latinoamericanas, con todo y sus imaginarios sobre emancipación, identidad, unidad. Martí, puede decirse, a un doble tiempo profesionaliza la literatura de ideas —la legaliza—, al mismo tiempo que la transforma.

Pero esta actividad ha conllevado otra serie de incidentes cuestiones. Así, en un primer momento, partió de la problemática relación entre la literatura y el poder de la modernidad para entender cómo ya desde el prólogo al *Poema del Niágara* lo que Martí buscó es renovar la ideología vigente y la función que el discurso ha de desempeñar a la hora de hablar sobre América Latina y sus sujetos. Martí propuso una literariedad mestizada que a su vez funciona como una identidad diferenciadora. Y también restableció, hacia el cambio de siglo, a la escritura como medio principal de construcción y modelización de la realidad, de ahí que haya recurrido a la puesta en

marcha de un estilo que, entre otras cosas, enfrentó formas populares de cultura y dio cuenta del complejo subjetivo que hasta el momento se había venido ignorando o cosificado, recurriendo así a una *acción modeladora* para determinar a los sujetos, que termina por otorgarles un carácter ideológico, ya hacia “nuestra América”, y termina por presentar como “natural” (Asensi, en prensa).

Martí situó, entonces, a la literatura como institución capaz de ejercer una función pedagógica, que a su vez conllevaría la profesionalización del escritor, y ahí es donde se ha descubierto la génesis del *nuestroamericanismo*. Ahora bien, más allá de la serie de autores, que toman el paradigmático texto de Martí como punto de partida para enunciaciones modernizantes y alternas a las líneas de fuerza europeizantes o estadounidenses, la labor que se ha llevado a cabo sobre este texto, que acomete un desplazamiento radical frente a sus predecesores, lo que ha mostrado es la génesis de un discurso *latinoamericanista*, por una parte, y el armazón de un entramado retórico que propone a la analogía, a la metáfora y al ejemplo como armas de modelización de una idea de América Latina en la que emergen esos otros sujetos problemáticos y fantasmales para la continuidad de la centralidad elitista. En el trabajo llevado a cabo sobre el dispositivo de figuras propuesto para nombrar y crear un determinado “efecto silogístico”, han sido fundamentales algunas nociones de Derrida y de de Man —sobre todo en su labor deconstructiva de la *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche—, así como la propuesta, ya mencionada, de crítica de Asensi. Finalmente, en la aproximación deconstructiva sobre el texto de Martí, se ha podido observar cómo ha reorganizado la heterogeneidad latinoamericana, pero también cómo propuso una “voluntad de poder”, en la cual el letrado adoptó la forma de la hegemonía. Hegemonía que a su vez propuso un nuevo campo de identidad en el que los sujetos de la subalternidad fueron llevados al nivel de la representación —el indio, el negro—, pero siendo nombrados desde un “nosotros” interpelativo que aún los mantiene fuera. Propuso, entonces, las reglas de un mestizaje que tuvo que aceptar al fantasma de la historiografía, aunque desde una suerte de constructo retórico que, finalmente, reordenó la diferencia y propuso una cartografía subjetiva que tuvo que tomar en cuenta al otro, interpretarlo, para poder constituirse como proyecto modernizante,

descolonizador y civilizador. Esto hizo que una literatura, con la forma de una conciencia, participara abiertamente en el ordenamiento y definición de las variedades de la “raza”, cuestión que escondió bajo su idea conciliadora de “mestizaje”.

Y este es el punto en el que se lleva a cabo un recorrido subversivo y deconstructivo sobre algunas de las enunciaciones identitarias y de conformación subjetiva más incidentes en la experiencia latinoamericana. Una vez articulado el límite de representación, dicho recorrido agrupa los modos discursivos como “ficciones de subjetividad” —donde el término ficción conlleva una modelización hegemónica de la realidad— y “narrativas de unidad” —donde dichas narrativas se emparentan con los grandes relatos puestos en marcha por modernizaciones dominantes y desequilibradas—. De forma más o menos sistemática, estas ficciones y narraciones son confrontadas con el límite de representación mencionado y deconstruidas a partir de la noción de “violencia epistémica” acometida hacia el complejo subjetivo. Se toman, entonces, como punto de partida, tres constantes que atraviesan a esta serie de discursos: la identidad en sí, lo telúrico y la latinidad. Y a partir de éstas se descomponen una serie de variantes que, como se ha adelantado, contribuyen a otorgar cohesión al límite indígena-marginal-popular, aunque con matices que, en general, funcionan como efectos de representación o alegorías pantalla (Spivak). Se va, entonces, del *arielismo* al indigenismo, estableciéndose un marco más de confrontación, que sería el de la incidencia del imperialismo estadounidense. Es importante mencionar que la conclusión central de este recorrido estaría dada por el descubrimiento no sólo de que el límite es insalvable para todas las enunciaciones —alcanzando este aspecto una sublimación en las formas más generales del indigenismo—, sino que la repetida búsqueda de una identidad en verdad conlleva al aseguramiento de un papel activo en la hegemonía modernizante y su complicidad en la orquestación de la subjetividad problemática. Y dos cuestiones fundamentales que se reelaboran como verdaderas instancia de lectura son el paternalismo y la consecución de la apropiación del pasado indígena como movimiento total hacia una identidad aparentemente homogénea. De igual modo, se concluye acerca de cuál es el

verdadero papel del indigenismo y el poder que adquiere en los procesos de nacionalización de la heterogeneidad —y esto se reactiva en el caso peruano—.

Hasta aquí, puede decirse, la primera parte de este trabajo de tesis que concentra sus fuerzas de lectura, crítica e interpretación en las enunciaciones con carácter dominante, elitista, hegemónico, o incluso con carácter alternativo, pero siempre situadas en los márgenes que el límite de representación permite, y con un abierto afán occidental. Por ello, una segunda parte se desliza hacia un momento cercano a la segunda mitad del siglo XX en el que habrían convergido una serie de fuerzas para dar cuenta de una crítica *otra* latinoamericana. Se está hablando de lo que en la labor aquí realizada se ha nombrado como *sistemas alternativos latinoamericanos*. Este capítulo posee, en principio, un carácter reconstructivo que argumenta el hecho de que algunos trabajos de Ángel Rama, la gran mayoría de Antonio Cornejo Polar, así como determinadas formas de leer de Martin Lienhard y William Rowe, principalmente, puedan articularse como modos irruptivos y descentradores de la estructura discursiva latinoamericana, su metafísica, así como del límite de representación indígena-marginal-popular. Esta labor reconstructiva, sin embargo, va mostrando nociones y conclusiones que en más de un sentido otorgan especificidad a este estudio. En primer término, se puede hablar de un deslizamiento hacia un modo otro de concepción de una literatura que supera el tan mencionado límite, que lo bordea, lo cuestiona y lo hace transparente en más de una ocasión. Aquí entran los modos en los que Rama o Cornejo Polar habrían percibido literaturas como la de Arguedas o Rulfo, descentrándolas de los sistemas canónicos y centrales, interpretándolas y descomponiéndolas más allá de los límites de la crítica vigente. Y a partir de estos actos se concluye la imposibilidad de un sujeto unitario y la presencia —contante, variada, central y articuladora— de modos no occidentales —muchas veces míticos— con cercanía o carácter indígena, popular y marginal. Esto da pie a una desestabilización total de la centralidad de una “literatura latinoamericana” o de las literaturas mexicana y peruana. Y es que desde esta actividad se presenta la especificidad de éstas tanto por su abierta presencia indígena como por la existencia de formas de continuidad temporal e histórica alternas. En este punto se da entrada a

la idea de “literaturas alternativas” de Lienhard, así como a su trabajo con formas orales y míticas de representación. De igual modo, se complejizan las nociones de transculturación y heterogeneidad, y desde la completa labor de Rower y Schelling se muestra la incidencia y presencia rizomática de la cultura popular como instancia articuladora y definitoria de una literatura que ya estaría en un más allá de los lindes occidentales. En este contexto se concluye que un trabajo renovador e insistente en el uso, presencia y función del mito prehispánico dentro de estas discursividades descentradas, tiene que reactivarse, sobre todo desde los autores ya mencionados, al que se debe sumar Gordon Brotherston, y la labor sintetizadora y reproblematicadora que concentra Helena Usandizaga. Ahora bien, es importante mencionar que la labor que otorga especificidad a este momento del trabajo de tesis consiste en una serie de resultados y aproximaciones que a su vez cuestionan y muestran nuevos márgenes que se desprenderían de estas dinámicas formas de crítica. Entre estos nuevos límites se puede destacar la imposibilidad de la noción marxista de clase para dar cuenta de las experiencias subjetivas latinoamericanas, aspecto que da una enorme coherencia al trabajo en general y desde el debate entre “representar” y “re-presentar” que ya se ha mencionado, o cierta reticencia a la aceptación de que la pauta genética de la historia, trasplantada desde la irrupción de la escritura y su metafísica, también habría formado parte en los procesos de estructuración y significación de dichos modos alternos de hacer literatura.

Y de lo anterior surge el trabajo posterior con narrativas irruptivas, descentradoras y únicas que en México y Perú se habrían encargado de mostrar otros modos de conciencia. En el Perú, se trata de las narrativas “únicas” de Churata y Arguedas, las que se confrontan ante una incisiva noción de indigenismo que habría dislocado la experiencia literaria peruana y se habría implantado como único modo de comprensión e representación del sujeto indígena. En el caso destacado de Arguedas —y de acuerdo a los determinantes estudios que ya han dado cuenta de su especificidad y de la fuerza de su dislocación de la centralidad de la estructura (Rama, Ortega, Cornejo Polar, Rowe)— la labor de este trabajo consiste más bien en su confrontamiento no sólo con el indigenismo, sino con una literatura limeña y central

que, en algún momento, también quiso llevar a cabo procesos de reordenamiento subjetivo y de inclusión del otro. De este modo, se concluye, a grandes rasgos, cómo no sólo desde literaturas un tanto más occidentales la representación de sujetos desfavorecidos seguiría sin poder superar el límite de representación, sino cómo el sistema literario, una vez percibida la violencia de su irrupción, habría tendido a apoderarse de dichas enunciaciones, debilitando su poder de modernización alternativa y reconduciendo sus acciones de *descosificación* y *desublimación* de los sujetos marginales, indígenas y populares. Y con este particular movimiento, lo que hace es resituar la escritura de Arguedas en un lugar incómodo que no tendría cabida ni en el canon ni en los márgenes de la literatura nacional y latinoamericana. También se muestra cómo para una centralidad que se renueva, el caso de Arguedas representa un tipo de “tarea cumplida” —la de hacer hablar a los indios— en la historia de la literatura peruana y latinoamericana.

El caso mexicano, en el presente trabajo, adquiere mucha mayor centralidad porque una de las conclusiones a las que se llega radica en el hecho de que en la experiencia mexicana diversos procesos de modernización hegemónica, y una violencia epistémica mucho más temprana, generaron un relato de cohesión subjetiva e identitaria que destierra al fantasma de la historiografía y a las subjetividades indígenas no sólo más allá del juego de la representación, sino fuera de toda instancia *de habla* o participación en la construcción nacional. Sin embargo, y como consecuencia de una doble cadena de fracasos de exclusión e inclusión, diversos modos de cultura indígena terminan por conformar una amplia cultura marginal y popular, que deriva en identidades campesinas, rurales, de provincia y de lumpenproletariado en las ciudades. Y dentro de esta cadena de fracasos se pueden incluir, sin embargo, proyectos modernizantes cuya apariencia —y su posición en la consecución histórica central— es la de un logrado efecto de homogenización y de construcción de mexicanidad. Por ello en este capítulo se parte de la deconstrucción y la desestabilización de la labor de Paz en algunos de sus textos más paradigmáticos — como *El laberinto de la soledad* o “Piedra de sol”—. De este modo, tanto en el ensayo de ideas como en la poesía, se muestra cómo el más importante de los autores

nacionales retoma la labor iniciada por el historicismo y la inteligencia mexicana para dar forma a un proceso total de reificación, apropiación y sublimación de una serie de aspectos traducidos de una totalidad indígena sintetizada en el colonial término “azteca”, con lo que propone una noción de mexicanidad que en el caso del ensayo condena al estereotipo a los sujetos rurales y marginales que toma como marco de construcción identitaria, y en el caso de la poesía, entre otras cosas, lleva a cabo una sublimación total de ciertos símbolos de la mexicanidad y una conciliación definitiva del principio orgánico de la continuidad histórica occidental con un palimpsesto del mito, que en su forma más visible adquiere la apariencia de la conciencia temporal de los antiguos mexicanos. Paz no sólo enuncia la modernidad mexicana, sino que traslada su noción de mito azteca a la universalidad. En conclusión, la labor de Paz se toma como un proceso de construcción de una modernidad-hegemonía que corona a proyectos e intentos anteriores, y así condiciona a muchas de las formas posteriores.

Frente a esta continuidad hegemónica son contrapuestos dos modos de escritura femenina que re-enuncian y subvierten dicha idea de modernidad, se trata de los textos más emblemáticos de Rosario Castellanos y de un ensayo que desarticula la historiografía mexicana de Margo Glantz. Este acto sirve para dar cuenta de cómo el proceso hegemónico-nacional mexicano no sólo supedita los modos de conciencia y cultura femeninos, sino que en más de un modo iguala las posiciones de la subalternidad, reafirmando, una y otra vez, una centralidad patriarcal y occidentalista, a pesar de labores como la Carlos Fuentes y su selectiva lectura de la historia, y su uso y apropiación de formas culturales para la introducción en el centro de la representación de un ideal nostálgico liberal.

Un segundo momento de la actividad con cierta literatura mexicana está dado por una aproximación a lo que se puede definir como *atentados a la metafísica y principios del desorden del discurso mexicano*, se trata de la reconstrucción de un clima que permitió que autores como Revueltas, Rulfo o Fernando del Paso llevarán a cabo procesos muy distintos de descentramiento, de modernización alternativa de las letras mexicanas y de su participación en el complejo límite de representación. Y tras la

renovación de algunos de los principios de los sistemas alternativos latinoamericanos se parte a una lectura de algunos de los aspectos subjetivos más intrincados de *El luto humano*, mostrándose cómo el materialismo dialéctico de Revueltas no habría logrado liberar a las subjetividades, pero, sin embargo, habría planteado principios de una dialéctica negativa alterna que trasladó al plano de la representación modos de ser liberados del estereotipo y de la mitología contemporánea. Este momento ha mostrado, una vez más, cómo la conciencia de clase imposibilita a todo proyecto que tenga *interés* y *deseo* por la diferencia, otorgando nuevas caras al límite de la interpretación. Pero también demuestra aquellas sospechas e hipótesis relacionadas con los procesos de *desindianización* de los campesinos mexicanos —dando cuenta de nuevas cartografías de subalternidad— y cómo una escritura marxista, aún *mexicanizada*, carece de los instrumentos epistémicos para representar/interpretar al indígena, colaborando en la construcción de una radical alteridad.

El caso de Rulfo es destacado y se accede a su literatura no tanto desde la variada y profunda serie de lecturas críticas que han venido surgiendo a lo largo de los años, más bien éstas sirven como principio para desmontar tanto interpretaciones que tengan su base en afanes occidentales, como aquellas en la que ha primado la búsqueda de realidades arcaicas, prehispánicas, indígenas o populares. Todas éstas, sin embargo, sirven para dar cuenta de lo que se ha descubierto como una tercera posibilidad de continuidad histórica, que es a la que Rulfo tiene acceso para fabular. La aproximación a la novela de Rulfo, entonces, lo que hace es debilitar lecturas contrapuestas que sólo habrían concentrado sus fuerzas en un mundo occidental frente a uno arcaico, haciendo ver cómo más allá de las narrativas de la historia —y de la historiografía— a lo largo de los territorios poscoloniales subsistieron formas diferenciadas —aunque híbridas y mestizas— de existencia particular —difícil de percibir por la historia—. Y en la muestra de este hecho, Rulfo muestra una cartografía subjetiva liberadora e irruptiva, que, sin embargo, vuelve a proyectarse como medida de la totalidad nacional, desplazándose así hacia los lindes de la reificación, la cosificación y la consecución de narrativas reductoras y desequilibradas.

En un último y breve capítulo se plantean algunos aspectos y nociones que se dirigen hacia reflexiones acerca del fracaso en la representación, pero con la emergencia de nuevas posibilidades teóricas y epistémicas —así como fenoménicas y discursivas—, en las que se toman en cuenta algunos momentos históricos (como umbrales) literarios y culturales un tanto más recientes, además de la sugerencia de nuevos límites y conflictos de representación y subjetividad, desde algunas de las realidades-nociones vigentes, como el contexto posnacional y la emergencia de fenómenos diaspóricos, de migración y del crimen organizado. La idea en este punto es esbozar un trabajo con los “sistemas por venir” en un momento crítico y acelerado, pero en el que surgen nuevas identidades, historias alternas y modos de experiencia que actualizan las maneras de ser, pensar y habitar conectadas con tradiciones arcaicas y con mitologías que escapan a los lindes de la experiencia occidental, mostrando así otras formas de ser y resistir.

Conclusions

The brief introduction tells of the meeting of two civilizations, wanting to convey that, more than a series of well known events and occurrences, and their incidence in the transformation of the world of men -though this fact that determines all historical and anthropological works, it is the setting in motion of a well determined act; above all, the establishment of writing as the main principle of control, domination and as the primordial measure of every experience, exchange, senses and identities. To think about the process of coloniality, underlining the huge role of the establishment of Western writing on every phenomenon, exchange and experience, is to think about a rationality that proposes an unbalanced subjectivity whose power would remain current in the identities and subjects, and their discursive production. In this sense, the Western irruption in Latin America, with writing as its main weapon for domination, has been approached as the achievement of another stage - the one with the widest range in Modernity - that went on to establish a way to understand the world, including its principles regarding exclusion, control and demarcation. This aspect has been perceived by Lienhard in his work to dismantle the problematic forms between orality and writing; this is the problematic ground that this thesis project takes as a starting point to account for another series of transplants, irruptions and colonial forms that in several ways would have survived, conditioning and branding the experiences of the subjective construction and sub-continental representation.

The notion of “race” is one of those principles that best account for the modeling role that emerges from a writing that, aside from being considered a direct form of coercion in key moments in which the previous inhabitants were being confronted to the decisive power of writing and sense –backed up by the enunciating authorities of the divine and of the Crown – , organized and administered the ethnic and cultural difference in a series of texts –like the chronics, for instance– that would end up turning into a Latin American literature. This bio-political issue, rooted in the polarity of a writing that designates and defines in terms of opposites, sets the tone in the first chapter of one of the constants that will end up turning into the purpose of this work; the surge of writing and its construction of an idea of race, as well as its

profiling, its trial and spreading through a literary system, would have constituted a representation limit that would have seldom been saved, suppressed, avoided, subverted and bordered, throughout the history of the different literatures that comprise it. In this manner, and after a certain amount of thought about that discursive (dis)order in the colonial modernity, we come to know how the true articulating centre of a Latin American literature is that which has is involved with identity –as has been expressed for a long time–, but with an identity in relation to what in this work has been called *the indigenous, marginal and popular representation limit*.

In accordance with this, a way of reading certain Latin American literary and cultural experiences has been set forth, from which, in the search for an identity and in the obtainment of the unity and nation projects, the most penetrating constant has been the inability of the discursive systems to represent the under-privileged –whose difference has been marked by language, ethnicity, culture and history itself–. This inability has also been present in terms of including them in the same representation game so they could establish their own ways, devices and messages. The surge of writing, of metaphysics and its binarian logo-centrism –always in accordance with the Western subject's point of view –, as well as the construction of an idea of race –an insurmountable bio-political principle – has generated, in the century of the emancipations, a double-layer intellectual and literary doing. On one hand – the most evident– the need to establish solid identities, strong subjects and cultural contexts that are capable of entering modernity and being universal; on the other hand, the not always easy orchestration of the indigenous difference.

Therefore the proposal of a journey and a dismantling. For the second chapter, the work has consisted of resetting a path along the identity and functional complex, but not so much –or not only– from the principles and logic of its line of argument; rather, those principles and that logic show the path, again as disruptions, towards the maintenance, attainment and consolidation of the ways of power and the relationship that the articulators have been maintaining with the indigenous otherness, giving form

to the before-mentioned limit. This task, centered in the 19th century, accounts for the times in which said subject takes over history, and as the learned, states the national and supranational modernities, re-formulating the most central forms of modernity such as the myth of progress or the promise of development. As some scholars of identity statements of the nationalisms century have already proposed, the task has been to account not only for the voices, but also for the “silences”. From this double interpretation process, the already mentioned representation limit emerges, joined by several modes of orchestration of what is different, such as the outlining of the idea of a *mestizo* subject or the suggestions of an eradication of the Indian, as the only way to reach progress.

The chapter dedicated to the 19th century's statements and proposals is centered then in geography statements close to what can be named as the Latin American *centrality of the structure* (Derrida). We study then, the statements of Andrés Bello, Domingo Faustino Sarmiento, Simón Rodríguez and José Victorino Lastarria, until the margin of the mentioned representation limit has been established, accounting for not only what was left out or what was silenced, but also for the how and why, and the role that the systems of thought as well as the literary, cultural criticism and representation systems have had in this reiterated task. The result lies in the expression of a certain subjective supranational episteme, that in some way had been sheltering –from didactic and journalistic texts, and the “essay of ideas”– different acts of epistemic violence, control and dominion.

This is why the starting point of the third chapter is the reflection on the writing of history and the writing of literary history, posing the question about what makes a historiography of Latin America conceivable, like a discourse whose internal order keeps perfecting itself from the order of the external, of the real, including the most difficult subjects –and their practices and presences–: Indians, women, blacks and subjects beyond class or trade. Said texts, as proven on a journey through different statements of the 19th and 20th centuries, are almost always, multiple, diverse, undefined... they are before the genre of history, but in more ways than one, they are

literary, they are rhetoric. The discovery has then been that, with the idea of professionalization of the learned and the re-conquest of a position from which to model reality –as well as certain genres: essay, chronic, identity project–, the perfecting of writing entails a base that is also historiographic, aside from whether history, as a science, as an episteme, developed in line with it. On this point, Michel de Certeau’s notion of the fact that “the other is the ghost of historiography, the object that it searches, honors and buries” (de Certeau, 1993: 16) has been fundamental.

These two manners of accounting for “the historical” have been revealed as starters of the artifacts designed to orchestrate the difference in a hierarchical game of powers: from the Western subject to the Creole and *mestizo* subjects and, from there, to the –ghostly, spectral– indigenous subject. At this point the emergence of writing is shown again as a form of “ethnographic” organization and in relation to the “savage” , “primitive”, “traditional” or “popular” orality. Then we could see how the ghost of said historiography –that specter-like presence of the other– has penetrated the statements designed to build a modern continuity; in the same way that it has done to the establishment of a literary canon –as a system–, that has accounted for major categories that are capable of articulating a literature that already asked about itself, about its specificity, about its independence. It was also seen, how the construction of the other as a ghost has been designed to establish the strength and presence of the limit of representation.

The reflections about the historiographies –and the achievement of centralized literary and representational systems– have given way to the recovery of a key term that allowed to show how the problem of the Latin American identity construction was not so much in the reflections about the possibilities of the identity itself –this level was hiding a deeper one–, but in the multiple and varied attempts of hegemonic construction. In this way a re-examination of the known Gramsci term has been carried out, perhaps reassigning it its original value, but projecting it towards the Latin American experience. This has allowed the further weakening of some of the stories about the attainment of Latin America, and has also helped to grant a much greater

strength to the representation complex as a “base” event for the impossibility of the discursive systems to function, pretending the making of a nation and the modernization of its subjects from their artistic, epistemic, phenomenal and existential experiences.

There is also a brief section in which we return to certain 19th century literature, in which the identity and subjective conflict is redefined and negotiated numerous times. These are hybrid literary statements –such as Esteban Echeverría’s *El matadero* (1838-40), Sarmiento’s *Facundo o Civilización y barbarie* (1845) and José Hernández’s *Martín Fierro* (1872)– where the main invariant is the wish of an identity and where the plots and character typologies that are set in motion carry out the task of orchestrating the subjectivity, maintaining power spheres and sublimating some of the essential issues about race and culture, that were dislocated from the indigenous present and worked as identity modes, capable of shaping a glorious history that was well-anchored in a mythic past. These statements also acquired the task to set the tone under which the interethnic and intercultural processes were to be carried out, but most of all under the maintenance of a *criollo-mestiza* centrality and in tune with the hegemonic attempts to produce unitarian citizens with a common history and culture. At this point we go over Sommer’s work, starting from his idea of foundational fictions, and showing the limits of said project, where the notion of “class”, above all, cannot account for the heterogeneity, leaving aside a series of subjects. From here, a constant instance arose as a reading key, that was reactivated time and again, above all from the reformulation carried out by Spivak of the problem of representation in *The Eighteenth Brumaire of Luis Napoleon* in his famous essay.

In the chapter dedicated to José Martí, some of his statements with an openly identity cling –among which "Our America" stands out– were not only re-read and deconstructed, but this task itself established itself as a synecdoche of a kind of task that could “sabotage” (Asensi) a whole series of foundational and identity projects; above all, those of a highly rhetorical nature that have a base goal of establishing a milestone in the path of the discursive continuity of identity and subjectivity fictions.

This task, started by Julio Ramos, has shown how the Cuban inaugurated a conciliation between the modern style, the modern literature and modernity itself, condensing the irretrievable threshold of the XIX century. Martí proposed a *mestizo* literariness that works at once as a differentiating identity. He also reestablished writing, toward the turn of the century, as the main source for the construction and modeling of reality; which explains why he took recourse to starting a style that, among other things, confronted popular forms of culture and accounted for the subjective complex that until that moment had been ignored or objectified. Martí placed literature as an institution that was capable of practicing a didactic function, that in turn would lead to the professionalization of the writer; and this is where the genesis of *nuestroamericanismo* has been discovered.

In the work carried out about the proposed dispositive of figures to name and create a determined "syllogistic effect", some of the notions of Derrida and de Man have been fundamental, such as the already mentioned proposal of criticism of Asensi. Finally, in the deconstructive approach to Martí's text, we can observe how he has reorganized the Latin American heterogeneity, but also how he proposed a "will of power", in which the learned adopted the hegemonic form. A hegemony that in turn proposed a new field of identity in which the subalternity subjects were taken to the level of representation –the Indian, the black man–, but being named from a questioning "us" that still kept them outside. It then proposed the rules of a miscegenation that had to accept the ghost of historiography, though from a kind of rhetorical construct that, finally, reorganized the difference and proposed a subjective cartography that had to take the other into account, interpret it, in order to establish itself as a modernizing, de-colonizing and civilizing project.

At this point, a subversive and deconstructive journey is carried out, through some of the most frequent statements in the Latin American experience regarding identity and subjective conformation. Once the representation limit is articulated, the path groups the discursive modes as "subjectivity fictions" –in which the term fiction implies a hegemonic modeling of reality– and "unity narratives" –in which said

narratives are matched with the great stories set in motion by dominating and unbalanced modernizations—. In a more or less systematic fashion, these fictions and narratives are confronted with the previously mentioned representation limit and deconstructed based on the notion of “epistemic violence” directed against the subjective complex. Therefore, as a starting point, there are three constants going through these series of discourses: identity itself, the telluric and Latinity. From these, a series of variants break down that, as foretold, contribute to granting cohesion to the indigenous-marginal-popular limit, though with certain nuances that, in general, work as representation effects or screen-allegories (Spivak). It moves from *arielism* to indigenusness, where an additional confrontation frame is set up, which would correspond with the incidence of United States imperialism. It is important to note that the central conclusion of this journey would be given by the discovery that not only is the limit insurmountable for all statements –this aspect reaching a sublimation in the most general forms of indigenusness —, but that what the recurrent search for an identity implies is really the assurance of an active role in the modernizing hegemony and its complicity in the orchestration of the problematic subjectivity. And two fundamental issues that are restated as true instances for reading are paternalism and the attainment of the appropriation of the indigenous past as a total movement towards an apparently homogenous identity. In the same manner, a conclusion is reached in terms of the true role of indigenusness and the power it obtains in the processes of nationalization of heterogeneity –and this is reactivated in the case of Peru—.

Up to this point, one can say, the first part of a thesis project concentrated in the reading, criticism and interpretation of the dominant, elitist, hegemonic, or even alternative, statements, but always set on the margins that the representation limit allows, and with an openly Western leaning. For this reason, a second part glides towards a period close to the second half of the 20th century, in which a series of forces would have converged to account for *another* Latin American criticism. What this is, is what in this thesis project has been called alternative *Latin American systems*. This chapter has a reconstructive nature that argues the fact that some works by Ángel

Rama, most of the works by Antonio Cornejo Polar, as well as certain ways of reading by Martin Lienhard and William Rowe, mainly, can be articulated as emerging and non-concentric modes of the Latin American discursive structure, its metaphysics, and also the representational limit of the indigenous-marginal-popular. However, this reconstructive task comes to show notions and conclusions that in more ways than one give specificity to this doctoral theses project. Firstly, we can speak about a sliding into an other mode of thinking of a literature that goes beyond the mentioned limit, that delimits and questions it, and makes it transparent more than once. Among these are the modes in which Rama or Cornejo Polar would have perceived literatures such as Arguedas or Rulfo, placing them off-centre from the canonical and central systems; interpreting them and breaking them down beyond the limits of the current criticism. And from these acts we conclude the impossibility of a unitarian subject and the presence –a constant, varied, central and articulating presence– of non Western modes –often mythical– with an indigenous, popular and marginal nature or near to it. This leads to a total destabilization of the centrality of a “Latin American literature” or of the Mexican and Peruvian literatures. Because from this activity the specificity of these is shown, as much for their open indigenous presence as for the existence of forms of alternate temporary and historical continuity. At this point Lienhard’s idea of “alternative literatures” comes to light, as does his work with oral and mythical forms of representation. In the same manner, the notions of transculturation and heterogeneity turn more complex; and from the full task of Rower and Schelling the incidence and rhizomatic presence of popular culture is shown as an articulating and defining instance of a literature that would have already been beyond the Western borders. In this context we conclude that a work that is renovating and insistent on the use, presence and function of the pre-Hispanic myth within these off-centered discourses, has to be reactivated, above all from the already mentioned authors, to which we must add Gordon Brotherston, and the synthesizing and restructuring task that Helena Usandizaga carries out.

And, from the former, the later work arises with emerging, off-centre and unique narratives, that in Mexico and Peru would have taken care of showing other

forms of conscience. In Peru, we are talking about the “unique” narratives of Churata and Arguedas, the same that confront themselves with an incisive notion of indigenusness that would have dislocated the Peruvian literary experience, and a single way to understand and represent the indigenous subject would have been implanted. In the highlighted case of Arguedas –and according to the main works that have already accounted for their specificity and the strength of their dislocation from the centrality of the structure (Rama, Ortega, Cornejo Polar, Rowe)– the task of this work lies more in its confrontation not only with indigenusness, but with a central and literature from Lima that, at some point, also wanted to carry out processes of subjective reordering and inclusion of the other. In this manner we broadly conclude that, not only from slightly more Western literatures the representation of underprivileged subjects would still be unable to overcome the representation limit, but also how the literary system, once the violence of its emergence had been perceived, tended to take over said statements, weakening their alternative modernization power and re-leading their acts of de-reification and de-sublimation of marginal, indigenous and popular subjects; and with this particular movement, what happens is a relocation of Arguedas’ writing to an uncomfortable place that would have no room in the cannon nor in the margins of national and Latin American culture.

The Mexican case in this work acquires much more centrality because one of the conclusions reached, lies in the fact that, in the Mexican experience, several hegemonic modernization processes, and a much earlier epistemic violence, generated a story of subjective and identity cohesion that banish the ghost of historiography and the indigenous subjectivities beyond the representation game, outside of every instance of speech or participation in the national construction. Nevertheless, and as a consequence of a double chain of failures at exclusion and inclusion, several modes of indigenous culture end up conforming a wide marginal and popular culture, that derives into peasant, rural, provincial and city Lumpenproletariat identities. And within this chain of failures we can include, however, the modernizing projects whose appearance –and whose position in the central historical attainment– reached an construction of Mexicanness and homogenizing effect. This is why in this chapter we

start out from the deconstruction and destabilization of Paz' work in some of his more paradigmatic texts –such as *El laberinto de la soledad* or “Piedra de sol”–.

Faced with this hegemonic continuity, two modes of women's writing find themselves on opposite sides, re-stating and subverting said idea of modernity; these are the most emblematic texts of Rosario Castellanos and an essay by Margo Glantz that disjoints Mexican historiography. This act serves to account for the way in which the Mexican national-hegemonic process not only suppresses the feminine modes of conscience and culture, but also in more ways than one it equals the positions of subalternity, reaffirming, time and again, a patriarchal and Westernized centrality, in spite of the work of authors such as Carlos Fuentes and his selective reading of history; and its use and appropriation of cultural forms for its introduction in the centre of the representation of a liberal nostalgic ideal.

A second period of activity with certain Mexican literature is given by an approximation to what can be defined as *attempts to metaphysics* and *principles of the disorder of the Mexican discourse*. We are referring to the reconstruction of an atmosphere that allowed authors such as Revueltas, Rulfo or Fernando del Paso to carry out very different processes of off-centredness, of an alternative modernization of Mexican literature and of their participation in the complex representation limit. And after the renovation of some of the principles of the alternative Latin American systems, we go to a reading of some of the most intricate subjective aspects in *El luto humano*, showing how Revueltas' dialectic materialism would not have managed to liberate the subjectivities, but would have nevertheless expressed the principles of an alternate negative dialectic that transferred to the plane of representation ways of being that were free from stereotype and contemporary mythology. This moment has shown, once again, how class consciousness prevents any project of having an *interest* and *desire* for difference, granting new faces to the interpretation limit. But it also proves those suspicions and hypothesis, related with the *desindianización* (*unindianizing*) of the Mexican peasants –accounting for new subalternity cartography— and how a Marxist writing, even when *mexicanized*, lacks the epistemic

instruments to represent/interpret the indigenous, collaborating in the construction of a radical alterity.

The case of Rulfo stands out and the access point to his literature is no so much from the varied and profound series of critical readings that have been emerging throughout the years; these are useful as a starting point from which to dismantle interpretations that are based on Western leanings as much as those in which the focus is the search for archaic, prehispanic, indigenous or popular realities. All of these, nevertheless, are useful to account for what has been discovered as a third possibility of historical continuity, which is the one that Rulfo has the access to tell. The approximation to Rulfo's novel, then, weakens the contrasting readings that would only have concentrated its forces in a Western world opposite an archaic one, making it evident how beyond the narratives of history –and of historiography– throughout the postcolonial territories subsisted differentiated forms –although hybrid and *mestizas*– of a popular existence –difficult by history to perceive–. And in the demonstration of this fact, Rulfo shows a liberating and emerging subjective cartography that nonetheless continues to project itself as a measure of national totality, shifting itself towards the limits of reification and the obtainment of reductive and unbalanced narratives.

In a last and brief chapter some aspects and notions are expressed, directed towards reflections about the failure in the representation, but with the emergence of new theoretical and epistemic possibilities –as well as phenomenical and discursive–, in which slightly more recent historical periods are taken into account as thresholds, both literary and cultural, aside from the suggestion of new limits and conflicts of representation and subjectivity, from some of the current realities-notions, such as the postnational context and the surge of diasporic, migration, and organized crime phenomena.

Bibliografía

Acosta, Yamandú, "Globalización e identidad latinoamericana". Disponible en <http://arje.hotusa.org/latinoamer.htm>

Adorno, Theodor W. ([1966] 1990), *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus.

Aguirre, Carlos (2009), "Hegemonía", en *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. México, D.F., Siglo XXI, pp. 124-130.

Aínsa, Fernando (1997), *La reconstrucción de la utopía*, México, UNESCO.

_____ (1986), *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, Madrid, Gredos.

Alberdi, Juan Bautista ([1852] 1980), "Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina, derivadas de la ley que preside el desarrollo de la civilización en la América del Sur", en Tulio Halpering (comp.), *Proyecto y construcción de una nación (Argentina 1846-1880)*, Caracas, pp. 74-111.

Alcina, José (comp.) (1990), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza.

Arguedas, José María (1971), *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Buenos Aires, Losada.

_____ ([1968] 2009), "No soy un aculturado", en José María Arguedas, ed. Crítica Dora Sales, Madrid, Iberoamericana, pp. 181-184.

_____ ([1964] 1988) *Todas las sangres*, Madrid, Alianza Editorial.

_____ ([1958] 1995), *Los ríos profundos*, edición y notas de Ricardo González, Madrid, Cátedra.

_____ ([1950] 2009), "La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú, en José María Arguedas, ed. Crítica Dora Sales, Madrid, Iberoamericana, pp. 153-162.

Anderson, Benedict (1983), *Comunidades Imaginadas, Reflexiones sobre el origen y la difusión de del nacionalismo*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1983.

Arocena, Felipe (1997), "Martínez Estrada, en la frontera de la modernización", en *Relaciones, revista al tema del hombre*, n.º 10. Montevideo. Disponible en <http://fp.chasque.net/~relacion/anteriores/9703/martes.htm>

Arze, Oscar (1990), "Del indigenismo a la indianidad: cincuenta años de indigenismo continental", en José Alcina (comp.), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza.

Asensi, Manuel, (en prensa) *Crítica y sabotaje*, Barcelona, Anthropos.

_____ (2009), "La subalternidad borrosa. Un poco más de debate en torno a los subalternos", en Gayatri Ch. Spivak, *¿Pueden hablar los subalternos?*, traducción, edición crítica y notas de Manuel Asensi, Barcelona, MACBA, pp. 9-39.

_____ (1990), "Estudio introductorio: Crítica límite / El límite de la crítica", en VV.AA, (estudio introductorio, selección y bibliografía por Manuel Asensi), *Teoría literaria y deconstrucción*, Madrid, Arco Libros, pp. 9-78.

Barthes, Roland (1987), "Modernidad de Michelet", en *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós.

_____ ([1966] 1996a), *Crítica y verdad*, México, D.F., Siglo Veintiuno Editores,

_____ (1978] 1996b), *El placer del texto y Lección inaugural*, México, D.F., Siglo Veintiuno Editores.

_____ ([1972] 1993), *El grado cero de la escritura*, México, D.F., Siglo Veintiuno Editores.

Bartra, Roger ([1992] 1998), *El salvaje en el espejo*, México, D.F., UNAM.

_____ (1987), *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, D.F., Grijalbo.

Barrera, Trinidad (2004), "Perú, tradición y modernidad, vanguardia e indigenismo", en *América sin nombre*, n.º 5-6 (dic.). ISSN 1577-3442, pp. 31-37.

Becerra, Eduardo (1995), "La narrativa contemporánea: sueño y despertar de América", en *Historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Editorial Universitas, 1995, pp. 283-402.

Bello, Andrés ([1844] 1981), "Investigaciones sobre la influencia de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile", en *Obras completas*, Vol. XXIII, Caracas, La Casa de Bello, pp. 153-173.

Betancourt, Alexander (2003), "La nacionalización del pasado. Los orígenes de las «historias patrias» en América Latina", en Schmidt-Welle, Friedhelm (ed.), *Ficciones y silencios fundacionales. Literaturas y culturas poscoloniales en América Latina (siglo XIX)*, Madrid, Iberoamericana, pp. 81-99.

Berman, Marshal (1989), "Brindis por la modernidad", en Nicolás Casullo (ed.), *El debate Modernidad/Pos-modernidad*, Buenos Aires, Editorial Punto Sur, pp. 67- 91.

Bendezú, Edmundo (1980), *Literatura Quechua*, España, Galaxis, Serie Biblioteca Ayacucho.

Benjamin, Walter (1955), *Tesis de filosofía de la historia*. Disponible en: <http://homepage.mac.com/eeskenazi/benjamin.html>

Beverley, John (2004), *Subalternidad y representación*, Madrid, Iberoamericana.

Bhabha, Homi ([1994] 2002), *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Ediciones Manantial.

Blanco Aguinaga, Carlos ([1992] 2003), "Realidad y estilo", en Campbell, Federico (ed.), *Juan Rulfo ante la crítica*, Era, México, 2003, pp. 19-43

Bourne, Jenny ([1996] 2002), "Nuevo historicismo" en Michael Payne (comp.), *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, Buenos Aires, Paidós, pp. 504-506.

Brotherston, Gordon ([1992] 1997), *La América indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo*, México, D.F., FCE.

Cano, Gabriela (2005), "Sobre cultura femenina de Rosario Castellanos" en Rosario Castellanos, *Sobre cultura femenina*, México, D.F., FCE, pp. 9-40.

Caporale, Silvia (2001), "La teoría literaria dentro de la crítica cultural" en Miguel, Ricardo, *Historia de la teoría y la crítica literarias en Estados Unidos*, Madrid, Editorial Verbum, pp. 373-427.

Carr, Glynis ([1996] 2002), "Patriarcado" en Michael Payne (comp.), *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, Buenos Aires, Paidós, pp. 515-518.

Carrera, Isabel (2010), "Introducción. Nación, diversidad y género" en Patricia Bastida y Carla Rodríguez (eds.), *Nación, diversidad y género. Perspectivas críticas*, Barcelona, pp. 7-10.

Carter, Erica ([1996] 2002), "Feminidad" en Michael Payne (comp.), *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, Buenos Aires, Paidós, pp. 285-286.

Castany, Bernat (2005), "Las nuevas metáforas identitarias de la literatura posnacional", en *Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo*, n.º 9. Disponible en <http://www.konvergencias.net/literaturaposnacional.htm>

Castellanos, Rosario ([1973] 1995), *Mujer que sabe latín...*, México, D.F., FCE.

_____ (1971), "Lección de Cocina" en *Álbum de Familia*, México, D.F., Joaquín Mortiz, pp 7-22.

Castro-Gómez, Santiago (2008), "Michel Foucault y la colonialidad del poder", en Mabel Moraña (ed.), *Cultura y cambio social en América Latina*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, pp. 209-232.

_____ (1996), *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill-Editor.

Castro-Gómez Santiago y Eduardo Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México, Miguel Ángel Porrúa.

Castro, Maricruz (2009), "Género", en Mónica Szurmuk y Robert Mckee (coords.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, D. F., Siglo XXI, pp. 112-119.

Chemana, Roland (2004), *Diccionario de Psicoanálisis*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Chocano, Magdalena, William Rowe, y Helena Usandizaga (coords.) (2010), *Huellas del mito prehispánico en la literatura latinoamericana*, Madrid, Iberoamericana.

Chumbita, Hugo (1986), "La utopía latinoamericana", en *UNIDOS*, n.º 9, Buenos Aires, disponible en hugochumbita.com.ar/.../p_la_utopia_latinoamericana.doc

Churata, Gamaliel (1957), *El pez de oro*, Lima, Canata.

_____ (1949), "Homenaje a Mariátegui, el hombre matinal", en blog *Wayra al día*. Disponible en <http://wayrbloggs.blogspot.com/2007/09/gamaliel-churata-en-la-blogsfera.html>

Clerici, Annina y Marília Mendes (2006), "Para Martín Lienhard", en Annina Clerici y Marília Mendes (eds.), *De márgenes y silencios. Homenaje a Martín Lienhard*, Madrid, Iberoamericana.

Cornejo Polar, Antonio (2000), *Literatura peruana. Siglo XVI a siglo XX*, Lima, CEACP, Latinoamericana Editores.

_____ (1997), "Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes", en *Revista Iberoamericana*, n.º 180, Pittsburgh, University of Pittsburgh, pp. 341-344.

_____ (1996), "Una heterogeneidad no dialéctica: Sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno", en *Revista Iberoamericana*, vol. LXII, n.º 176-177, julio-diciembre, pp. 837-844.

_____ (1994), *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima, Horizonte.

_____ (1993), "Ensayo sobre el sujeto y la representación en la literatura latinoamericana: algunas hipótesis", en *Hispanamérica*, n.º 66, Gaithersburg, pp. 3-15.

_____ (1989), *La formación de la tradición literaria en el Perú*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).

_____ (1987), "La literatura latinoamericana y sus literaturas regionales y nacionales como totalidades contradictorias", en Ana Pizarro (coord.), *Hacia una historia de la literatura latinoamericana*, México, D. F., El Colegio de México, pp. 123-148.

_____ (1978), "El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural", en *Revista de crítica literaria Latinoamericana*. IV/7-8, Lima-Berkeley, pp. 7-21.

Corrales, Eduardo (2011), "Julio Ortega: en la obra de José María Arguedas habla el peregrinaje del español andino", en *El Porta(l) Voz. Autorrelato de la cultura iberoamericana*. Disponible en iblnews.com › CULTURA

Coulthard, George R. (1972), *La pluralidad cultural*, en César Fernández Moreno (coord.), *América Latina en su literatura*, México, D.F., Siglo XXI/UNESCO, pp. 53-72.

Culler, Jonathan ([1989] 1993), "La literaturidad", en VV.AA, *Teoría literaria*, México, D.F., Siglo XXI.

Darrigrandi, Claudia y Felipe Victoriano (2009), "Representación" en Mónica Szurmuk y Robert Mckee Irwin (coords.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, D.F., Instituto mora y Siglo XXI, pp. 249-254.

De Certeau, Michel ([1978] 1993), *La escritura de la historia*, México, D.F., Universidad Iberoamericana.

De la Fuente, Lisandro y Messina, Luciana (2003), "Bajos fondos del saber. La arqueología como método en Michel Foucault", en *Revista Litorales*, n.º 2. Disponible en www.postgrado.unesr.edu.ve/.../es/.../arqueologia_como_metodo.pdf

de Man, Paul ([1979] 1990), *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*, Barcelona, Lumen.

De Oto y Quintana (2010) "Lévinas y Fanon: ontología y política", en *Cuadernos de pensamiento latinoamericano*, pp. 22-38. Disponible en <http://www.cuadernoscepla.cl/web/wp-content/uploads/De-Oto-y-Quintana.pdf>

Deleuze, Gilles (1972), "Entrevista con Catherine Backes-Clément", en *Una vista propia*. Disponible en <http://unavistapropia.blogspot.com/2007/05/el-antiedipo-entrevista-gilles-deleuze.html>

Deleuze, Gilles. y Felix Guttari, ([1972] 1997), *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos.

_____ ([1980] 1985), *El anti Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós.

Derrida, Jacques (1998a), "Los fines del hombre", en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, pp. 145-147.

_____ ([1993] 1998b), *Espectros de Marx*, Madrid, Editorial Trota.

_____ (1997), “Carta a un amigo japonés”, en *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Barcelona, Proyecto A Ediciones, pp. 23-27.

_____ ([1967] 1989), “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.

_____ (1986), *De la gramatología*, México, D. F., Siglo Veintiuno Editores.

_____ ([1967] 1989), *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.

Devés-Valdés, Eduardo (2003), “El pensamiento indigenista en América Latina (1915-1930)”, en *Centro de Documentación Mapuche*. Disponible en <http://www.mapuche.info/mapuint/deves030600.html>

Dube, Saurabh (2009), “Modernidad”, en Mónica Szurmuk y Robert Mckee (coords.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, D. F., Siglo XXI, pp. 177-182.

Dussel, Enrique (1994), *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, Quito, Abya-Yala.

Echeverría, Esteban ([1838-1840] 1986), *El matadero*, ed. Crítica de Leonor Fleming, Madrid, Cátedra.

Eliade, Mircea (1992), *Mito y realidad*, Barcelona, Editorial Labor.

Hobsbawm, Eric (1998a), *La era del capital, 1848-1875*, Barcelona, Crítica.

_____ (1998b), *La era de la revolución, 1875-1914*, Barcelona: Crítica.

_____ (1997), *La era de la Revolución, 1789 – 1848*. Barcelona, Crítica.

Escalante, Evodio (1979), *José Revueltas, una literatura “del lado moridor”*, Zacatecas, UAZ.

Faberón, Gustavo (1997), “Julio Ortega: *Escribir en el devenir* (entrevista)”, en *Projeto Editorial Banda Hispânica*. Disponible en <http://www.revista.agulha.nom.br/bh8ortega.htm>

Favre, Henri ([1996] 1998), *El indigenismo*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica.

Fell, Claude (coord.) (1992), *Juan Rulfo. Toda la obra*, Madrid, Colección Archivos.

Fernández Retamar, Roberto (2003), *Todo Calibán*, San Juan, Puerto Rico, Ediciones Callejón.

_____ (1975), *Para una teoría de la literatura hispanoamericana y otras aproximaciones*, La Habana, Casa de las Américas.

_____ (1974), “Martí y la revelación de nuestra América”, en José Martí (1891), *Nuestra América*, La Habana, Casa de las Américas.

Ferrús, Beatriz (2011), *Mujer y literatura de viajes en el siglo XIX: entre España y las Américas*, Valencia, PUV.

Filer, Malva (1984), “Los mitos indígenas en la obra de Carlos Fuentes” en *Revista Iberoamericana*, 127, México.

Florescano, Enrique ([1996] 1998), *Etnia, Estado y Nación*, México, Aguilar.

Foucault, Michel ([1997] 2008), *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

_____ ([1966] 2005), *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, México, D. F., Siglo XXI.

_____ ([2004] 2009), *El nacimiento de la biopolítica*, Madrid, Akal.

_____ ([1970] 1999), *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets.

_____ ([1982] 1992), *Hay que defender la sociedad*, Buenos Aires, Editorial Almagesto.

_____ ([1983] 1991), “¿Qué es la Ilustración?”, en *Saber y verdad*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, pp. 197-207.

_____ (1988), *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos.

_____ (1980), *Power/Knowledge*, Hertfordshire, The Harvester Press Limited.

_____ ([1969] 1979), *La arqueología del saber*, México, D.F., Siglo Veintiuno Editores.

Freud, Sigmund (1948), “El poeta y la fantasía”, en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Fuentes, Carlos (1992), “Rulfo, el tiempo del mito”, en Fell, Claude (coord.) (1992), *Juan Rulfo. Toda la obra*, Madrid, Colección Archivos, pp. 825-832.

Gadamer, Hans-Georg ([1960]1998), *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme.

García Canclini, Néstor ([1990] 1995), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.

García, Camilo (2010), "El sentido del mestizaje americano", en *El portal voz. Autorrelato de la cultura iberoamericana*. Disponible en http://www.elportalvoz.com/index.php?option=com_content&view=article&id=2822:el-sentido-del-mestizaje-americano&catid=5:experiencias&Itemid=96

Glantz, Margo (1994), *Esguince de cintura*, México, D.F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

González Casanova, Pablo (2006), "Colonialismo interno (una redefinición)" en VV.AA, *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 409-434.

González, Carina (2005), "Espejos ideológicos del siglo XIX: los extranjeros pintados por América Latina", en *Diálogos latinoamericanos*, Arhus, Universidad de Arhus, n.º 10, pp. 54-72.

González-Stephan, Beatriz ([1997] 2002), *Fundaciones: canon, historia y cultura nacional. La historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX*, Madrid, Iberoamericana.

Grenier, Yvon (2004), *Del arte a la política. Octavio Paz y la búsqueda de la libertad*. Trad. Ricardo Rubio. México, Fondo de Cultura Económica.

Guerrero, Patricio (2002), *La cultura. Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*, Quito, Ediciones Abya-Yala.

Guha, Ranajit ([1983] 2002), "Las voces de la historia", en Ranajit Guha, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona, Editorial Crítica, pp. 17-32.

Guillén, Claudio ([1976] 2008), "Clase del 7 de enero de 1976", en Michel Foucault, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Guillén, Claudio (1985), *Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la literatura comparada*, Barcelona, Crítica.

Guiné, Anouk (2005), "Soy andina, negra y telúrica", en *Omnibús. Revista digital intercultural*, Especial I Congreso Internacional de Narrativa Peruana (1980-2005), consultado en mayo de 2011. Disponible en <http://www.omnibus.com/congreso/opiniones/anouk.html>.

Gutiérrez Girardot, Rafael (1984), "Revisión de la historiografía literaria latinoamericana", en Ana Pizarro (coord.), *Hacia una historia de la literatura latinoamericana*, México, D.F., El Colegio de México/Universidad Simón Bolívar, pp. 79-100.

Gutmann, Matthew ([1996] 2007), *The meanings of macho. Being a man in Mexico City*, Los Ángeles, University of California Press.

Habermas, Jürgen ([1989] 2007), *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos.

Hall, Stuart (2008), “¿Cuándo fue lo poscolonial?”, en Sandro Mezandra (comp.), *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid, Traficantes de sueños, pp. 121-144.

_____ ([1977] 1981), “La cultura, los medios de comunicación y el «efecto ideológico»”, en James Curran y otros (comp.), *Sociedad y comunicación de masas*, México, D.F., FCE, pp. 357-393.

Hayden, White, ([1987] 1992), *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós.

Henríquez Ureña, Pedro (1980), “Introducción”, en José Martí, *Nuestra América*, Buenos Aires, Editorial Losada, pp. 7-8.

Herlinghaus, Hermann (2004), *Renarración y descentramiento. Mapas alternativos de la imaginación en América Latina*, Madrid, Iberoamericana.

Herner, María Teresa (2009), “Territorio, desterritorialización y reterritorialización: un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari”, en *Huellas*, n.º 13, pp. 158-171.

Hugo Achúgar (1998), “Leones, cazadores e historiadores. A propósito de las políticas de la memoria y el conocimiento” en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina, (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)* México, Miguel Ángel Porrúa.

Jameson, Fredric (1986), “Third-world Literature in the Era of Multinational Capitalism”, en *Social Text*, n.º 15.

Janik, Dieter (2003), “Ilustración y Romanticismo en la primera mitad del siglo XIX: ¿opciones contradictorias o complementarias?”, en Friedhelm Schmidt-Welle (ed.), *Ficciones y silencios fundacionales. Literaturas y culturas poscoloniales en América Latina (siglo XIX)*, Madrid, Iberoamericana, pp. 273-284.

Jitrik, Noé (1971), “Forma y significación en *El Matadero* de Esteban Echeverría”, en *El fuego de la especie*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 91-118.

Kaempfer, Álvaro (2006), “Lastarria, Bello y Sarmiento en 1844: genocidio, historiografía y proyecto nacional”, en *Revista de crítica literaria latinoamericana*, Lima-Hanover, pp. 9-24.

Klahn, Norma (1992), "La ficción de Juan Rulfo: nuevas formas del decir", en Claude Fell (coord.) (1992), *Juan Rulfo. Toda la obra*, Madrid, Colección Archivos, pp. 419-428.

Laclau, Ernesto ([1996] 2007), *Emancipation(s)*, Londres, Verso.

Lago, Antonio (1991), "Prólogo", en José Enrique Rodó (1900), *Ariel*, Madrid, Espasa-Calpe, pp. 9-21.

Larrain, Jorge (2000), *Identity and Modernity in Latin America*, Oxford, Polity.

_____ (1997), "Modernidad e identidad en América Latina", en *Revista Universum*, n.º 12, Talca, Universidad de Talca.

Lasarte, Javier (2003), "El XIX estrecho: leer los proyectos fundacionales", en Schmidt-Welle, Friedhelm (ed.), *Ficciones y silencios fundacionales. Literaturas y culturas poscoloniales en América Latina (siglo XIX)*, Madrid, Iberoamericana, pp. 47-77.

Lauer, M. (1982), "La poesía vanguardista en el Perú". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 15, pp. 77-86.

Lévinas, Emmanuel ([1961] 2002), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Ediciones Suígueme.

Lienhard, Martin (1992), *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina (1492-1988)*, Lima, Horizonte.

Lomnitz, Claudio ([1992] 1995), *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, México, Joaquín Mortiz,

López Lenci, Y. (1999), *El laboratorio de la vanguardia literaria en el Perú*. Horizonte. Lima.

López Parada, Esperanza (1999), *Una mirada al sesgo. Literatura hispanoamericana desde los márgenes*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert.

López, Sergio (2002), "Juan Rulfo y el mundo indígena", en *Fragmentos*, n.º 23, Florianópolis, pp. 103-109.

López-Baralt, Mercedes (2010), "Viaje a la semilla: la reescritura contemporánea de las letras coloniales", en Magdalena Chocano, William Rowe, y Helena Usandizaga (coords.), *Huellas del mito prehispánico en la literatura latinoamericana*, Madrid, Iberoamericana, 2010, pp. 23-39.

Lotman, Yuri ([1975] 1998), *Estructura del texto artístico*, Madrid, Istmo.

Lynch, John (2006), *Simón Bolívar*, Barcelona, Editorial Crítica.

Mallon, Florencia (1995), *Campesino y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*, México, D.F., CIESAS/El Colegio de San Luis/El Colegio de Michoacán.

Manrique, Marta (2006), "Pueblo enfermo y Raza de bronce en la encrucijada nacional boliviana", en *Espéculo. Revista de estudios literarios*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, n.º 34. Disponible en <http://www.ucm.es/info/especulo/numero34/puenferm.html>

Mariátegui, José Carlos ([1928] 1996), *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Editorial Horizonte.

Mark, Karl (1958), *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política*. Disponible en <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm>

_____ ([1851-1852] 1973), *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en Karl Marx y Frederich Engels, *Obras escogidas en tres tomos. Tomo I*, Moscú, Editorial Progreso, pp. 404-498.

Martí, José ([1883] 1989), "Prólogo al Poema del Niágara", en *Obra literaria*, Caracas, Ayacucho, p. 211.

_____ ([1891] 1963), "Nuestra América", en José Martí, *Obras completas*, La Habana, Editorial Nacional de Cuba, pp. 15-27.

Martínez Estrada, Ezequiel (1933), *Radiografía de la Pampa*, edición crítica, Leo Pollman (coord.), Madrid, ALLCA XX/EDUSP.

Mignolo, Walter ([2005] 2007), *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción de colonial*, Barcelona, Gedisa.

_____ (1995), "Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n.º 41, 99, pp. 9-32.

_____ (2003) *Local Histories/Global Designs*. Princeton, New Jersey: Princeton University press.

Moledo, Leonardo (2009), "Elida Lois: «Alberdi, un intelectual desde los márgenes»", en *Desde abajo, la otra posición para leer*, Bogotá, edición 145, p. 12.

Molina y Vedia, Juan (1999), *Mi Buenos Aires Herido*, Buenos Aires, Ediciones Colihue.

Monder, Samuel (2009), *El sistema de lo disperso. José Martí y el sujeto de la filosofía moderna*, en *Acta Literaria*, n.º 38, pp. 43-54.

Montoya, Claudia (2008), "El luto humano, una visión mitificada del mexicano y de su historia", en *Hispanófila*, University of North Carolina, n.º 158, pp. 67-85.

Moreiras, Alberto (1994), "Pastiche Identity, and Allegory of Allegory", en Amaryll Chanady (ed.), *Latin American Identity and Constructions of Difference*, Minneapolis, University of Minnesota, pp. 204-238.

Moro, Tomás (1967), *Utopía*, Barcelona, Iberia.

Ortega y Medina (1989), "La interpretación histórico-filosófica del pensamiento latinoamericano de Leopoldo Zea", en Álvaro Matute, Carmen Vázquez Mantecón (eds.), *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 277-284.

Ortiz, Fernando (1978), *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

Pacheco, José Emilio (1992), "¿Qué tierra es esta?", en Claude Fell (coord.) (1992), *Juan Rulfo. Toda la obra*, Madrid, Colección Archivos, pp. XVII-XX.

Pastor, Juan y Ovejero, Anastasio (2007), *Michel Foucault, caja de herramientas contra la dominación*, Oviedo, Universidad de Oviedo.

Paz, Octavio (1990), "Octavio Paz - Nobel Lecture". Disponible en <http://www.nobelprize.org/>

_____ ([1957] 2007), *Piedra de sol*, México, FCE.

_____ (1979), "¿Es moderna nuestra literatura?", en *In/mediaciones*, Barcelona, Seix Barral, pp. 59-69.

_____ ([1950] 2003), *El laberinto de la soledad*, Cátedra, Madrid.

Paz, Soldán (2002), "Alcides Arguedas y la narrativa de la nación enferma", en *Archivos*. Disponible en <http://www.voltairenet.org/Alcides-Arguedas-y-la-narrativa-de>

Pinedo, Javier (1999), "Identidad y método: aproximaciones a la historia de las ideas", en Hugo Cancino, Susanne Klengel y Nanci Toledo (eds.), *Nuevas perspectivas teóricas y metodológicas de la Historia Intelectual de América Latina*, Madrid, Iberoamericana, pp. 15-34.

Pirelli, Carmen (2009), "La literatura latinoamericana", en *Agulha. Revista de cultura*. Disponible en <http://www.revista.agulha.nom.br/ag68perilli.htm>

_____ (2003), "Mestizaje y arielismo en la obra de Carlos Fuentes" en *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid.

Pizarro, Ana (2003), "Discursos de la sospecha. Referentes para evaluar la idea de nación" en Friedhelm Schmidt-Welle (ed.), *Ficciones y silencios fundacionales*.

Literaturas y culturas poscoloniales en América Latina (siglo XIX), Madrid, Iberoamericana, pp. 137-152.

_____ (coord.) (1987), *Hacia una historia de la literatura latinoamericana*, México, D.F., El Colegio de México/Universidad Simón Bolívar.

Portuondo, José A. ([1972] 2000), "Literatura y sociedad", en César Fernández (coord.), *América Latina en su literatura*, México, D. F., Siglo Veintiuno Editores, pp. 391-405.

Pupo, Rigoberto (2005), "Identidad y subjetividad humana en José Martí", Cárdenas, Universidad Popular de Chontalpa.

Quijano, Aníbal (2000), "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (comp.) *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, CLACSO-UNESCO.

_____ (1988), *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima, Sociedad y Política, Ediciones.

Rabinovich, Silvana (2009), "Alteridad", en Mónica Szurmuk y Robert Mckee (coords.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, D. F., Siglo XXI, pp. 43-46.

Rama, Ángel (1984a), *La ciudad letrada*, Montevideo, Fundación Internacional Ángel Rama.

_____ (1984b), *Transculturación narrativa en América Latina*, Buenos Aires, Ediciones El Andariego.

_____ (1983a) "Autonomía literaria americana", en *Prólogo de Clásicos Hispanoamericanos. Volumen I. Siglo XIX*, Barcelona, Círculo de lectores. Reimpreso en *La crítica de la cultura en América Latina*, op. Cit. 66-81.

_____ (1983b), "Autonomía literaria americana", en *Prólogo de Clásicos Hispanoamericanos. Volumen I. Siglo XIX*, Barcelona, Círculo de lectores. Reimpreso en *La crítica de la cultura en América Latina*, pp. 66-81.

Ramos, Julio (1989), *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica.

Samuel Ramos (1965), *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, D.F., Austral.

Revueltas, José ([1943] 2009), *El luto humano*, México, D.F., ERA.

Ribeyro, Julio Ramón (1994), *Cuentos completos*, Madrid, Alfaguara.

Rivas, Víctor, "Apunte biobibliográfico. Margo Glantz: poética de una vida". Disponible en *Cervantes Virtual*, <http://www.cervantesvirtual.com>

Robe, Stanley L. (1988), "La génesis de *Los de abajo*", en Mariano Azuela, *Los de abajo*, Jorge Rufinelli (coord.), Madrid, Archivos, pp. 154-184.

Rodó, José Enrique ([1900] 1991), *Ariel*, Madrid, Espasa-Calpe.

Rodríguez Monegal, Emir (1967), "Andrés Bello: los años olvidados", en *Cuadernos del idioma*, año 2, n.º 8, agosto, p. 51-70.

Rodríguez, Ileana (2009), "Subalternismo", en Mónica Szurmuk y Robert Mckee (coords.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, D. F., Siglo XXI.

_____ (1998), "Hegemonía y dominio: subalternidad, un significado flotante" en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México, Miguel Ángel Porrúa.

Rojas Mix, Miguel (2009), "América Latina", en Hugo E. Biagini y Arturo Andrés Roig, (dirs), *Diccionario del pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Biblos.

Rowe, William (1997), "A propósito de la *Utopía Arcaica*", en *Desco/Revista Quehacer*, n.º 106. Disponible en www.desco.org.pe/apc-aa-files/.../A_proposito_de_la_utopia.doc

_____ (1996a), *Hacia una poética radical: ensayos de hermenéutica cultural*, Rosario, Beatriz Viterbo.

_____ (1996b), *Ensayos arguedianos*, Lima, SUR.

Rowe, William y Vivian Schelling ([1991] 1993), *Memoria y modernidad. Cultura popular en América Latina*, México, D.F., CONACULTA-Grijalbo.

Ruiz, Álvaro (2010), "José Revueltas: del mito a la novela", en Magdalena Chocano, William Rowe, y Helena Usandizaga (coords.), *Huellas del mito prehispánico en la literatura latinoamericana*, Madrid, Iberoamericana, pp. 213-221.

Rulfo, Juan (1994), *Los cuadernos de Juan Rulfo*, México, Era.

_____ ([1955] 1984), *Pedro Páramo*, Barcelona, Bruguera.

_____ ([1953] 1968), *El llano en llamas*, La Habana, Casa de las Américas.

Sagar, Aparajita ([1996] 2002), "Estudios poscoloniales" en Payne, Michael (comp.), *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, Buenos Aires, Paidós, pp. 245-250.

Said, Edward ([1993] 2004), *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama.

Sale, Kirkpatrick (2007), "Five Facets of a Myth", en *Primitivism*. Disponible en <http://www.primitivism.com/facets-myth.htm>

Sambarino, Mario ([1980] 2003), *Identidad, tradición, autenticidad*, Caracas, Centro Rómulo Gallegos.

Sánchez-Prado, Ignacio (2006), *Naciones intelectuales: la modernidad literaria mexicana de la Constitución a la frontera (1917-2000)*, Pittsburgh, University of Pittsburgh (tesis doctoral).

Santí, Enrico M. ([1993] 2003), "Introducción" en Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, Cátedra, Madrid, pp. 11-132.

Santiago, Sylviano ([1971] 2000), "El *entrelugar* del discurso latinoamericano", en Amante, Adriana Amante y Florencia Garramuño (traducción y prólogo), *Absurdo Brasil*. Buenos Aires, Biblos.

Santillán, Martha (2007), "Redomesticación y escritura en el milagro mexicano", en *Comunicología@: indicios y conjeturas*, México, D.F., Universidad Iberoamericana Ciudad de México, n.º 6, otoño 2006. Disponible en http://revistacomunicologia.org/index.php?option=com_content&task=view&id=155&Itemid=101

Sarlo, Beatriz (1988), *Una modernidad periférica: Buenos Aires, 1920 y 1930*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

Sarmiento, Domingo F. (1948-1956), *Obras completas*, Buenos Aires, Editorial Luz del Día.

Schmidt-Welle, Friedhelm (2003), "Introducción: ficciones y silencios fundacionales", en Friedhelm Schmidt-Welle (ed.), *Ficciones y silencios fundacionales. Literaturas y culturas poscoloniales en América Latina (siglo XIX)*, Madrid, Iberoamericana.

Senkman, Leonardo "Reseña de Sarlo, Beatriz, *Una modernidad periférica: Buenos Aires, 1920 y 1930*", en EIAL, vol. 2, n.º 1. Disponible en http://www.tau.ac.il/eial/II_1/senkman.htm

Sheldon, Helia (1985), *El mito y la desmitificación en dos novelas de José Revueltas. Los días terrenales y El luto humano*, México, Oasis.

Sobrevilla, David (1999), "El surgimiento de la idea de Nuestra América en los ensayistas latinoamericanos decimonónicos", en *Revista de crítica literaria latinoamericana*, Lima-Hanover, n.º 50, pp. 147-163.

Sobrevilla, David (2001), "Transculturación y heterogeneidad: avatares de dos categorías literarias en América Latina", en *Revista de crítica literaria latinoamericana*, n.º 54, Lima-Hanover, pp. 21-33.

Sommer, Doris ([1991] 2004), *Ficciones fundacionales: las novelas nacionales de América Latina*, México, D.F, FCE.

Spielmann, Ellen (2001), "El descentramiento de lo posmoderno", en Román de la Campa (et al.), *Mapas culturales para América Latina: culturas híbridas, no simultaneidad, modernidad periférica*, Bogotá, CEJA, pp. 96-109.

Spivak, Gayatri Ch. (2010) "¿Por qué los estudios de las mujeres?" en Patricia Bastida y Carla Rodríguez (eds.), *Nación, diversidad y género. Perspectivas críticas*, Barcelona, pp. 15-40.

_____ (2009), *¿Pueden hablar los subalternos?*, traducción, edición crítica y notas de Manuel Asensi, Barcelona, MACBA.

_____ (1997), "Estudios de la subalternidad: deconstruyendo la historiografía", en Rossana Barragán y Silvia Cusicanqui (comps.), *Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*, La Paz, Historias/ SEPHIS/ Aruwiwiri, pp. 18-29.

_____ (1988), "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", en Gayatri Ch. Spivak, *In other worlds. Essays in Cultural Politics*, Nueva York, Routledge, pp. 197-221.

Strozzi, Susana (1999), "El discurso del método y el método de los discursos en la historia intelectual de América Latina. Notas para la discusión preliminar de una renovación disciplinaria", en Hugo Cancino, Susanne Klengel y Nanci Toledo (eds.), *Nuevas perspectivas teóricas y metodológicas de la Historia Intelectual de América Latina*, Madrid, Iberoamericana, pp. 1-14.

Tarica, Estelle (2009), "Heterogeneidad", en Mónica Szurmuk y Robert Mckee (coords.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, D. F., Siglo XXI, pp. 130-134.

_____ (2006), "El «decir limpio» de Arguedas: la voz bilingüe, 1940-1958", en Sergio R. Franco (ed.), *José María Arguedas: hacia una poética migrante*, Pittsburgh, ILLI, pp. 23-38.

Todd, Janet ([1996] 2002), "Crítica feminista" en Michael Payne (comp.), *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, Buenos Aires, Paidós, pp. 102-106.

Todorov, Tzvetan (1987), *La Conquista de América, el problema del otro*, México, D.F., Siglo XXI.

Tomlinson, Charles (1982), "Un juego libre de pensamiento" en Pere Gimferrer (ed.), *Octavio Paz*, Taurus, Madrid, pp. 31-36.

Usandizaga, Helena (en prensa), "Introducción", en Gamaliel Churata, *El pez de oro*, ed. de Helena Usandizaga, Madrid, Cátedra.

_____ (2008) "Octavio Paz", en Domingo Ródenas (coord.), *100 escritores del siglo XX. Ámbito hispánico*, Barcelona, Ariel, pp. 346-352.

_____ (2006), "Prólogo", en Helena Usandizaga (ed.), *La palabra recuperada. Mitos prehispánicos en la literatura latinoamericana*, Madrid, Iberoamericana.

_____ (1998), "La literatura hispanoamericana", en Neus Samblancat (coord.), *Introducción a la literatura española*, Barcelona, RBA/ Universitat Oberta de Catalunya, pp. 1-59.

Vergara, Jorge (1993), "Cultura y mestizaje en América Latina. Una crítica a la tesis de la identidad cultural mestiza", en *Interculturalidad. Cuadernos de investigación bibliográfica*, Asunción, Athya.

Vidal, Hernán (1992), "La noción de otredad en el marco de las culturas nacionales en América Latina", en Hernán Vidal (ed.), *Hermenéuticas de lo popular*, Minneapolis, Institute for the Study of Ideologies and Literature, pp. 43-71.

_____ (1976), *Literatura hispanoamericana e ideología liberal: surgimiento y crisis*, Buenos Aires.

Vilanova, Núria (2009), "Desterritorialización", en Mónica Szurmuk y Robert Mckee (coords.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, D. F., Siglo XXI, pp. 80-84.

Villegas Abelardo ([1960] 1983), *La filosofía de lo mexicano*, México, UNAM.

VV.AA. (1992), *Juan Rulfo, Toda la obra*, Claude Fell (coord.), Madrid, Colección Archivos.

Weinberg, Liliana (2009), "Transculturación", en Mónica Szurmuk y Robert Mckee (coords.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, D. F., Siglo XXI, pp. 277-282.

Williams, Raymond ([1977] 1997) *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península

Yúdice, George, (2009), "Política cultural", en Mónica Szurmuk y Robert Mckee (coords.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, D. F., Siglo XXI, pp. 212-217.

Zabalgoitia, Mauricio (2009), "Relectura de *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz. Reelaboración del género ensayo desde la enunciación de un sujeto poético y el ejercicio de un estilo individual", en *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid.

Zea, Leopoldo (1974), *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, D. F., Joaquín Mortiz.