

DOSSIER

Filologías latinoamericanas

LA HÉLICE BARROCA DE LA HERENCIA

THE BAROQUE HELIX OF HERITAGE

Max Hidalgo Nácher

Universitat de Barcelona

Es profesor en la Universitat de Barcelona. Ha estudiado las poéticas de la modernidad, la circulación de la teoría literaria y sus usos desde los años sesenta y las escrituras del exilio republicano de la guerra civil española de 1939. Próximamente publicará el ensayo Teoría en tránsito. Arqueología de la crítica y de la teoría literaria españolas de 1966 a la posdictadura, en el que estudia la configuración teórica de la crítica literaria española en contacto con las teorías estructuralistas, estudio que constituye el primer tomo de una investigación sobre Los estudios literarios en Argentina y en España: institucionalización e internacionalización coordinada con Analía Gerbaudo.

Contacto: maxhidalgo@ub.edu

ORCID: 0000-0001-8587-8995

RESUMEN

PALABRAS CLAVE

*Archifilología**Weltliteratur**Barroco**Haroldo de Campos**Severo Sarduy*

Desde el envío filológico de Agamben y de Hamacher, en que poesía y filología se encabalgan, es posible pensar en el porvenir de unas filologías latinoamericanas que, desde las ruinas de la Weltliteratur goetheana y dejándose afectar por sus objetos, anuncian la emergencia de nuevos tiempos y espacios. Es así como, en un montaje singular que descentra el cartesianismo de Chomsky al colocarlo al lado del Catatau de Paulo Leminski, podemos volver sobre la trayectoria y las escrituras de Severo Sarduy y Haroldo de Campos, y ver en sus galaxias y en sus cosmologías el retorno de un pliegue barroco que atraviesa el (post)estructuralismo y nos permite interrogar la hélice de la herencia.

ABSTRACT

KEYWORDS

*Archiphilology**Weltliteratur**Baroque**Haroldo de Campos**Severo Sarduy*

From Agamben and Hamacher's philological approach, in which poetry and philology overlap, it is possible to think of future new spaces and times for Latin American philology. This is possible from the remains of Goethe's Weltliterature and the welcome influence of philological objects. In this direction, if we decenter Chomsky's Decartean approach and we place it along with Paulo Leminski's Catatau, we can revisit Severo Sarduy and Haroldo de Campos' development and work, and see in their cosmologies the return of a Baroque fold that cuts across (post)structuralism and enables us to interrogate heritage.

Fecha de envío: 05/10/20

Fecha de aceptación: 20/11/20

“Una pregunta filológica es todo aquello y precisamente aquello que habla para el hablar y el seguir hablando, para las lenguas de otros y para otra cosa que las lenguas y que les permite a ellas y a sí mismas hacer uso de la palabra, ad infinitum. Es el portal, una apertura, el para que deja pasar el lenguaje.

No siempre ha habido un portal de esta índole. Puede cerrarse, ser cambiado de lugar o derrumbarse”

Werner Hamacher

95 tesis sobre la Filología / Para – la Filología, p. 55.

“La filología transforma los nombres míticos en palabras y al mismo tiempo redime a la historia de la cronología y del mecanicismo. Aquello que expresaba los inflexibles vínculos lingüísticos del destino se torna aquí la sustancia lingüística de la historia”

Giorgio Agamben

“Programa para una revista”, *Infancia e historia*, p. 205.

La Filología, en nuestros mundos, está atravesada por un campo de fuerzas bipolar: vetusta y actual, ensimismada y fuera de sí, se presenta como soberana de un tiempo anacrónico. Por un lado, refiere a aquel arte venerable, pero improbable, al que se refería Nietzsche en el prólogo de *Aurora* de 1886:

La filología es un arte venerable que exige a quienes la veneran sobre todo una cosa, apartarse del camino, darse tiempo, tornarse silenciosos, volverse lentos –es como un arte de la orfebrería y un arte del conocer las palabras que debe ejercerse con gran precisión y cuidado, y en el que no se alcanza nada si no se procede despacio. Precisamente por ello es hoy más necesaria que nunca, precisamente por eso nos arrastra y nos seduce con tanta fuerza en medio de una época de “trabajo”, es decir, de prisa, de indecente y sudorosa precipitación, que quiere “haber acabado” enseguida con todo, también con los libros antiguos y los nuevos –mientras que ella misma no acierta a terminar tan fácilmente, enseña a leer bien, es decir, a leer lentamente, de manera profunda, con atención y prudencia, a leer con

segundas intenciones, dejando las puertas abiertas, con ojos y dedos delicados (Nietzsche, 1886: 9).¹

Esa práctica del estudio que contradice u opone resistencias a la lógica de la investigación² en la que hoy converge el modelo de las ciencias naturales con el patrón neoliberal, ¿sería un objeto real y empírico o un modelo normativo que no se halla? Pues junto con esta filología – y muchas veces mezclada y confundida con ella– ha habido y hay otra filología olvidada de su origen, que no hace honor a su nombre y que, presa en “los límites que le dicta una estrecha concepción académica” (Agamben, 2010a: 197), ejerce de sirvienta o de “ciencia auxiliar” de las otras disciplinas, tal como ha señalado Hamacher (2012: f. 86, p. 12). Si una de las potencias fundamentales de la filología es su capacidad de dejarse afectar por la singularidad de aquello con lo que entra en contacto,³ el afecto anti-filológico no sólo proviene de fuera de la filología, sino que es cultivado con esmero por muchos de aquellos que hablan en su nombre y, cabría añadir, es un polo interno de cualquier filología (1).

Algunos de los procedimientos en los que se plasma de forma masiva dicho afecto son la separación sistemática de crítica y creación –la cual determina la propia forma del discurso crítico y lleva en último término a que tanto la literatura como la crítica se vuelvan estériles–, la construcción de un sistema total de pensamiento y la consiguiente negación de la historia en lo que tiene de acontecimiento y contingencia, la promoción de la erudición, la cronología, el criterio genérico o cualquier otro procedimiento o conjunto de

¹ Traducción revisada. Agradezco a Robert Caner los ojos y dedos delicados con los que leyó y relejó este fragmento de Nietzsche.

² “Lo studioso è, cioè, sempre anche uno stupido. Ma se, da una parte, egli se ne sta così attonito e assorto, se lo studio è dunque essenzialmente patimento e passione, dall'altra l'eredità messianica que esso contiene lo spinge invece incessantemente alla conclusione. Questo *festina lente*, quest'alternanza di stupore e di lucidità, di scoperta e di smarrimento, di passione e di azione è il ritmo dello studio” (Agamben, 2013: 44).

³ Una parte no desdeñable del “Prólogo epistemocrítico” de *El origen del “Trauerspiel” alemán* de Walter Benjamin está dedicado a la crítica del uso de categorías generales, externas al objeto, así como al intuicionismo psicologista de Benedetto Croce, para entender el *Trauerspiel*. No es casual que el problema del origen emerja en el discurso de Benjamin de esa discusión sobre los géneros (de los que afirma: “Precisamente las obras significativas [...] se encuentran fuera de los géneros. Pues una obra significativa o funda el género como tal o lo supera, y en las perfectas se unen ambas cosas” [2007: 242]), que, retomando una problemática romántico-barroca, le da pie a plantear el problema del origen en tanto que categoría “absolutamente histórica” que “no tiene que ver nada con la génesis”, ya que “el origen no designa el devenir de lo nacido, sino lo que les nace al pasar y al devenir. El origen radica en el flujo del devenir como torbellino, engullendo en su rítmica el material de la génesis” (243).

procedimientos estabilizadores como criterio último o la erección de un fetiche, tantas veces nacional, como motor hipostasiado de la historia. En todos esos casos se trata de formas del olvido del origen de una filología que, al santificar (*sanctus*) su objeto (Benveniste: 350-353), lo fija, dándose un centro estable.

Ahora bien, ¿no podría adoptar también la filología, junto a esas formas de la retracción, los múltiples modos del atolondramiento? Como cuando José Bergamín ponía a danzar desde España en 1925 en *Los filólogos* (1978) a los dobles de Menéndez Pidal, Américo Castro y Tomás Navarro Tomás, tomando sus distancias respecto a la labor literal y alfabetizadora del Centro de Estudios Históricos al mostrar que la verdadera filología se burla de la filología (De Marco, 2021) poco antes de presentar en *La decadencia del analfabetismo* la posibilidad de una filología analfabeta atenta a lo que no cesa de no escribirse en lo escrito y de proponer una filología del disparate en 1936 en un texto escrito en Madrid en la primavera de 1936 y publicado por vez primera en *La Nación* de Buenos Aires en cuatro entregas en ese mismo año (Dennis: 10). Treinta años después, en *Crítica y verdad* (1966), Barthes retomaría en clave francesa esa querrela que había opuesto la crítica de los profesores a la crítica de los críticos y escritores –a Proust contra Sainte-Beuve–. Y veinte años después, en 1986, Augusto de Campos –“cansado do critiquês, a linguagem inevitavelmente pesada e pedante das teses sem tesão e das dissertações dessoradas”– publicaba en Brasil *o anticrítico*, en que presentaba algunas de sus “incursões de poeta-crítico em prosa porosa”: “crítica de amor e de amador, crítica via tradução criativa” (1986a: 9-10). Son tres casos de una querrela siempre renovada que hasta hace poco aparecía como el conflicto entre lo viejo y lo nuevo, pero que en dicha formulación escondía que lo que en esos casos está en juego es la dificultad, cuando no la imposibilidad, de acceder tanto al pasado como al presente (Agamben, 2010a: 194-195; Antelo, 2004: 9). Por eso Haroldo de Campos podía referirse en 1989 al secuestro del barroco, sobre el que habremos de volver en estas páginas, en una intervención historiográfica en la que se aliaban crítica y creación, filología y poesía. Pues, como escribía Agamben, “la vanguardia, cuando es consciente, nunca está dirigida hacia el futuro, sino que es un esfuerzo extremo por recuperar una relación con el pasado” (Agamben, 2010a: 195).

Una filología crepuscular

¿Cómo podría la filología prestar atención al lenguaje sin convertirse, por ello, en botín de unas naciones que han normalizado y

nacionalizado las lenguas? En “Los estudios de literatura comparada en el extranjero y en Francia” (1893) de Joseph Texte, quien se convertirá en 1897 en el primer catedrático de literatura comparada en Francia, las categorías de conflicto –que inmediatamente pasarán a invisibilizarse en sus sucesores– relumbran a lo largo de todo el texto. En la Edad Media, escribía, la literatura “era de dominio común”, pero a partir del renacimiento “tiene lugar una especie de reparto” de modo que “cada nación pretende tomar su parte del botín”. El acto de apropiación que los Estados-nación modernos han ejercido sobre la literatura consiste en acercarse a los textos y las obras para “grabar su propia marca, haciéndola suya” (22). Más allá del nacionalismo ontológico de perspectivas como el nacional-catolicismo programático de Menéndez Pelayo, que todavía hoy es actuante de múltiples modos en la crítica literaria española, en la historia oficial de la literatura comparada es posible desplegar esa cuestión desde la problemática convocada por Goethe o Madame de Staël hasta las cátedras de literatura comparada del siglo XIX, llegando a la romanística del siglo XX, la cual encuentra en un humanismo universalista el último reducto de un nacionalismo etnocéntrico.

Por lo demás, y aunque es posible percibir cómo existe, junto a él y como ocurre en Argentina, un “comparatismo inadvertido” (Catelli, 2018: 189), “implícito” y “espectral” (181), que no llegó a formar “un corpus académico” (189), cabe constatar cómo la literatura comparada surgió a partir de un eje franco-alemán y que ese eje y las problemáticas asociadas –ligadas a la razón y al prejuicio, a la comunicación y al malentendido, a la *civilisation* y a la *Bildungs*– han seguido impregnando los debates sobre literatura comparada hasta, por lo menos, la inflexión norteamericana de la misma tras la crisis señalada en 1958 por el checo René Wellek en “The crisis of Comparative Literature”, y todavía resuenan en intervenciones posteriores como la de Bourdieu (1989), que acabará teniendo importantes consecuencias literarias a través de trabajos como el de Pascale Casanova.

Ahora bien, desde por lo menos la Segunda Guerra Mundial, un afecto crepuscular recorre la gran filología europea. En *Literatura europea y Edad Media latina* (1948), Curtius, el autor de *El espíritu alemán en peligro* (1932) (*Deutscher Geist in Gefahr*),⁴ promovía la unidad

⁴ Ese libro no ha vuelto a ser publicado desde su tercera edición de 1933 y no había sido traducido en su totalidad hasta la traducción al catalán de Marc Jiménez Buzzi (2014). En él Curtius defiende un “nacionalismo europeo” (Martí: 11) que se piensa a sí mismo como defensa de Occidente, y en el que se lee: “No combatem el judaisme, sinó la destrucció; no una raça, sinó una negació. És vergonyós que avui

fundamental de la cultura europea como matriz de una cultura occidental que, a su vez, quedaba identificada con la tradición cristiana.⁵

Auerbach, el filólogo alemán exiliado en Estambul durante la Segunda Guerra Mundial, autor de *Mimesis* (escrito durante la guerra y publicado en Berna en 1946), e instalado en Estados Unidos desde 1947, donde dirigió en Yale la tesis doctoral de Frederic Jameson, lamentaba en 1952 el fin de la época de la *Weltliteratur*. Cinco siglos después del arranque del proceso de dignificación de las lenguas vulgares en Europa, que así adquirirían conciencia de su propio valor, casi dos siglos después del advenimiento de una perspectiva histórica de la que surgió el concepto goetheano, Auerbach amanecía en un mundo en el que el sentido de la perspectiva histórica estaría declinando y en el que la *Weltliteratur* estaría a punto de realizarse y destruirse al mismo tiempo al constituir un mundo unido y uniformado bajo el imperio de la lengua inglesa y el *american way of life* (Auerbach: 90). La reivindicación liberal de la ciudadanía universal de la filología (“nuestra patria filológica es en cualquier caso la tierra; la nación ya no puede serlo” [102]) queda desmentida, dentro de la propia Europa, con la crisis de los estados de Derecho, y da cuenta del fin de un ciclo histórico en el que la Humanidad podía ser pensada,

a Alemanya encara haguem de fer aquestes distincions. En aquest aspecte, les altres nacions d'Europa, vull dir de l'Europa occidental i meridional, ens avantatgen clarament. Però la culpa no és només nostra, dels alemanys d'origen alemany, sinó també dels nostres jueus, dels quals malauradament s'ha de dir que, de forma majoritària i en la seva actuació normativa, s'han lliurat a la causa de l'escepticisme i la destrucció. Aquests jueus són *apòstates* de la idea del judaisme mateix, de la fe del poble escollit. D'altra banda, tampoc estan disposats a abraçar i adoptar el cristianisme, l'humanisme o el germanisme. Només els queda, doncs, la negació en les seves dues formes: destrucció i cinisme. Nosaltres ens n'hem de defensar, perquè en una nació tan segmentada com l'alemanya, la destrucció resulta deu vegades més perillosa que en circumstàncies normals” (Curtius: 225).

⁵ Ese rasgo ya fue señalado por María Rosa Lida en su reseña del libro de Curtius: “Base esencial de este libro es la unidad de la cultura europea, extendida en el tiempo, de Homero a Goethe, y circunscrita en el espacio a la Europa mediterránea primero, y luego a la occidental. Tal como aparece a lo largo del libro, este concepto resulta algo estrecho, pues implícitamente se desprende que todo lo que no sea grecorromano y germánico no cuenta en la cultura europea: y no por razones geográficas, puesto que Curtius admite en ella a Alejandría, y también a Alemania y Austria, que difícilmente podrán considerarse partes de la Europa occidental. Los árabes aparecen como un factor negativo, que fuerza a la unidad europea a abandonar el Mediterráneo y a replegarse sobre el Oeste; su influjo positivo no recibe atención adecuada” (108). Y continúa: “No es pecado de omisión solamente; en obra como ésta, que acentúa la unidad e integridad de la visión total, la omisión engendra el error” (109).

desde el mundo de ayer de Stefan Zweig, y siempre de modo unilateral, como una y diversa.⁶

En el marco de esa misma secuencia temporal, el antropólogo belga Claude Lévi-Strauss, profesor de la Universidade de São Paulo entre 1935 y 1939, escribía *Tristes tropiques* (1955). La imagen de una puesta de sol llegando a Brasil es la escena que, recuperada de una novela abandonada, daría el tono del relato: el antropólogo trabaja con los vestigios de mundos muertos o que están a punto de morir. Ese afecto melancólico firmado por un antropólogo que se ve a sí mismo como un sujeto del siglo XIX (Lévi-Strauss, 2013) –y que ve en las ciudades y las extensiones de Brasil el lugar donde el sol se pone–, es el que impregna, desde Europa, los objetos americanos. Jean-Christophe Goddard lo ha recordado recientemente con vehemencia: Lévi-Strauss –quien suprimió a Dina Dreyfus, su mujer, de su relato–, incapaz de pensar otras humanidades y otros tiempos, vio una selva vacía, un Rio de Janeiro caduco (Goddard: 31-34). Ahora bien, desde otro punto de vista, ese mismo Brasil al que se refiere el antropólogo –sin dejar de ser el mismo– puede convertirse en otro al sustituir el paradigma de la pobreza y de las deudas por el de la diferencia (Brum; Sterzi y Stigger). Con lo que el lugar donde el sol se pone podría transfigurarse con la ayuda del chamán y diplomático Davi Kopenawa y del antropólogo Bruce Albert, que le devuelven *Tristes trópicos* a su remitente (Viveiros de Castro, 2017: 16) en lo que constituye la primera tentativa sistemática de “contra-antropología” (2015: 24), y que en su versión brasileña incluye un prólogo que Viveiros de Castro encabeza con el fragmento final de “A máquina do mundo” de Carlos Drummond de Andrade y concluye con el envío al cuento “O recado do morro” de Guimarães Rosa para plantear el problema de la “*diferencia indígena*” (35).⁷ Donde se aprecia, por lo demás, y dado que no es posible desplegar el discurso al margen de modelos estéticos (Antelo, 2004: 10), que el gusto estético decimonónico de Lévi-Strauss

⁶ Edward Said presenta *Mimesis*, a la luz del texto de Auerbach sobre la *Weltliteratur*, como “un canto fúnebre a una época en que se podían interpretar los textos de forma filológica, concreta, sensible e intuitiva, con una erudición y dominio de varias lenguas que respaldaran ese conocimiento que Goethe proponía respecto a la literatura islámica” (2003).

⁷ Escribe ahí Viveiros de Castro: “Recusar aos índios uma interlocução estética e filosófica radicalmente ‘horizontal’ com nossa sociedade, relegando-os ao papel de objetos de um assistencialismo terceirizado, de clientes de um ativismo branco esclarecido, ou de vítimas de um denunciamento desesperado, é recusar a eles sua *contemporaneidade absoluta*” (2015: 34).

(gusto neokantiano)⁸ ha quedado sustituido por una estética moderna y periférica eminentemente heterológica. Pues, como ha señalado Raúl Antelo, “a problemática do moderno e do periférico, conceitos que, sendo constituídos de diferenças e, mais ainda, de diferenças de diferenças, definem-se como o absolutamente heterogêneo, o devir, a deriva, constantemente comendo-se com as forças que tratam de anulá-los” (2004: 30).

Se hace posible, así, estudiar los objetos culturales en sus desplazamientos sin pretender reducirlos a ninguna identidad previa. Por ejemplo, los libros de la filología weltfilológica, los cuales llegaron a la biblioteca de un lector, aunque omnívoro y antropofágico, intensivo y selectivo como Haroldo de Campos –a una biblioteca babélica y alejandrina, compuesta por más de 21.000 volúmenes referidos a una multiplicidad de temáticas, lenguajes y materias que Armando Prazeres –su secretario entre 2001 y 2003– presenta “como una espiral barroca, como algo móvel e dinâmico, inconcluso, sempre aberto a chegadas e partidas de conhecimentos em forma de livros” (2018), dando forma a “um ensaio de abolição das fronteiras entre poesia e prosa, que busca aliar rigor construtivista e proliferação neobarroca” (De Campos, 1997: 203). Sin embargo, y a pesar de que Haroldo moviliza el problema de la *Weltliteratur* en pasajes claves de su obra⁹, a juzgar por el estado de esos libros de la gran tradición europea, éstos no incitaron demasiado su apetito.¹⁰ Lo que, por otro lado, no es sorprendente, pues la perspectiva eurocéntrica de una *Weltliteratur* europea construida desde la *Bildungs* (cf. “Como poesía, filología”, el artículo de Antelo en este mismo dossier) se halla en las antípodas de la estrategia filológica latinoamericana de Haroldo, la cual registra con entusiasmo una transformación ligada a la pérdida del centro que en Europa, como hemos visto, tiende a registrarse

⁸ Paul Ricœur presentará la perspectiva de Lévi-Strauss como un “kantismo sin sujeto transcendental”, lo que será aceptado como una descripción adecuada por el propio antropólogo (Lévi-Strauss, 1963: 633).

⁹ Así aparece, por ejemplo, al comienzo de “Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira” (1980a) a través de la cita del *Manifiesto comunista* y de la ulterior remisión a Goethe (233), y vuelve al final del ensayo oblicuamente a través de una referencia a un célebre pasaje de las *Conversaciones con Eckermann* de Goethe (255).

¹⁰ Los libros de Curtius y Auerbach que he podido consultar en la biblioteca del autor presentan una relativa escasez de marginalia, la cual contrasta con la profusión de notas que aparecen en otros libros que sí suscitaron su interés y movilizó en su escritura. Agradezco a Julio Mendonça y a María José Coelho, así como al resto del equipo de la Casa das Rosas y del Centro de Referência Haroldo de Campos, el acceso a dichos materiales en las difíciles circunstancias actuales.

mayormente desde la melancolía.¹¹ La contra-antropología de Davi Kopenawa y Bruce Albert se convierte en la biblioteca barroca de Haroldo –entendiendo el barroco, como Lezama Lima, en tanto que “arte de la contraconquista” (80)–¹² en contra-filología –en una filología de un extremo occidente que se ve obligada a redistribuir constantemente los tiempos y espacios para devolverlos a Europa transfigurados y que, con Antelo, podemos pensar como archi-filología, en tanto que vuelve incesantemente sobre la *arché*:

A um certo momento, com Borges pelo menos, o europeu descobriu que não podia mais escrever a sua prosa do mundo sem o contributo cada vez mais avassalador da diferença aportada pelos vorazes bárbaros alexandrinos. Os livros que lia já não podiam ser os mesmos, depois de manducados e digeridos pelo cego homeríada de Buenos Aires, que ousara até mesmo reescrever o *Quijote*, sob o pseudônimo de Pierre Menard... (Haroldo 1980a: 253-254).

Como ha indicado Sarduy refiriéndose a Lautréamont, el dato empírico desplazado se beneficia de un suplemento de significación (1986: 120). Tal como el texto de Pierre Menard gozaba de un *surplus* de significación que no contenía el de Cervantes, el lector latinoamericano, situado en las orillas de unas culturas y tradiciones que él desborda, goza, en ese entre-lugar, de un suplemento, de un excedente de significación.¹³

¹¹ En su célebre conferencia de Baltimore de 1966 en que presentaba el estructuralismo con su crítica incorporada en los Estados Unidos, Derrida presentaba del siguiente modo el afecto que impregna el estructuralismo de Lévi-Strauss: “Si Lévi-Strauss, mejor que ningún otro, ha sacado a la luz el *libre-juego* de la repetición y la repetición del *libre-juego*, igual se percibe en su obra una especie de ética de la presencia, una ética de la nostalgia por los orígenes, una ética de inocencia arcaica y natural, de una pureza de presencia y auto-presencia en el habla –una ética, nostalgia, e incluso remordimiento que a veces presenta como la motivación del proyecto etnológico, cuando él se mueve hacia las sociedades arcaicas–, que a sus ojos son sociedades ejemplares. Esos textos son bien conocidos.

Como un retorno hacia la presencia, perdida o imposible, del origen ausente, esta temática estructuralista de la quebrada prontitud es así la faceta triste, *negativa*, nostálgica, culpable, rousseauiana del pensamiento del *libre-juego* del que la *afirmación* nietzscheana (la alegre afirmación del *libre-juego* del mundo y sin la verdad, sin el origen, ofrecida a una interpretación activa) sería la otra faceta. *Esta afirmación determina el no-centro más que la pérdida del centro*” (Derrida, 1966: 285-286).

¹² Como ha señalado Valentín Díaz, “si la consigna no siempre pudo ser plenamente escuchada, o si su escucha nunca termina de suceder, es, entre otras razones, porque no sólo hace del Barroco un ‘origen’ de la expresión americana que *arruina* la relación con España, sino también porque hace de América el auténtico destino del Barroco, incluso del gongorino” (2015: 62).

¹³ “América Latina instituye su lugar en el mapa de la civilización occidental gracias a un movimiento que activa y destructivamente desvía la norma, un movimiento que resignifica los elementos preestablecidos

Filología (post)estructural

La ambigüedad del gesto filológico estriba en la provisionalidad de toda filología. Dado que en el acto de recordar algo cae por fuerza en el olvido, “cada definición de la filología tiene que indefinirse y dar lugar a otra” (Hamacher, f. 18). Es en ese sentido en el que pudo calificarse en su momento, con buenos motivos, como anti-filológico un acontecimiento filológico capital que emergió en Francia hace poco más de medio siglo, y que no siempre ha sido registrado desde el interior de la Filología: el descubrimiento de las pasmosas implicaciones de sentido y sinsentido de gestos en apariencia “simples” como ver, escuchar, hablar o leer (Althusser, 1965: 12). Una revelación que, si bien se daba en el campo de las ciencias humanas, provenía en gran medida de la experiencia literaria¹⁴.

En ese contexto, Lacan proponía una vuelta a Freud para arrebatarlo del olvido al que su institucionalización –y su secuestro por la psicología, la sociología y la filosofía–¹⁵ había dado lugar y restituir “el objeto del psicoanálisis”, “la absoluta cuestión previa, el nacer o no ser (*le naître ou n’être pas*), el abismo aleatorio de lo humano mismo en cada retoño de hombre” (Althusser, 1964: 68). De modo análogo, cabe decir que la Filología aparece hasta el día de hoy, en la mayoría de las ocasiones, como una práctica subordinada a otros discursos y disciplinas. Su vacuidad se mide en gran medida por la imposibilidad que experimenta de darse un objeto cuando, como ha mostrado Agamben, “en nuestra cultura, que no dispone de categorías específicas para la transmisión y la exégesis espiritual, siempre se le ha

e inmutables que los europeos exportaban al nuevo mundo. En virtud del hecho de que América Latina ya no puede cerrar sus puertas a la invasión extranjera, y de que tampoco puede reencontrarse con su condición de ‘paraíso’ solitario e inocente, se constata con cinismo que, sin esa contribución, su producto sería una simple copia –silencio–, muchas veces fuera de moda por causa del retroceso imperceptible en el tiempo del que habla Lévi-Strauss. Su geografía debe ser una geografía de asimilación y agresividad, de aprendizaje y reacción, de falsa obediencia” (Santiago, 1978: 65).

¹⁴ Derrida presentaba el estructuralismo en 1963 como “une aventure du regard”, “une conversion dans la manière de questionner devant tout objet. Devant les objets historiques – les siens – en particulier. Et parmi eux très insolite, la chose littéraire” (9).

¹⁵ “Después de años de desconocimiento, desdén e injurias –medios que, llegado el caso, están siempre disponibles–, la Razón Occidental (razón jurídica, religiosa, moral y política *así como* científica) sólo aceptó celebrar un pacto de coexistencia pacífica con el psicoanálisis con la condición de anexárselo a sus propias ciencias o a sus propios mitos: a la psicología, ya sea conductista (Dalbiez), fenomenológica (Merleau-Ponty) o existencialista (Sartre); a la bio-neurología más o menos jacksoniana (Ey); a la “sociología” de tipo “culturalista” o “antropológica” (dominante en Estados Unidos: Kardiner, Margaret Mead, etc.) y a la filosofía (cf. el “psicoanálisis existencial” de Sartre, el “*Daseinanalyse*” de Binswanger, etc.)” (Althusser, 1964: 63).

encomendado a la filología la tarea de garantizar el carácter genuino y la continuidad de la tradición cultural” (2010a: 197)¹⁶. En esos años, tal como Lacan reclamaba una vuelta a Freud, Althusser planteaba una vuelta a Marx bajo la forma de la *lectura* de sus textos. “Il faut bien un jour, à la lettre”, escribía Althusser, “lire *Le Capital*” (1965: 10). Esta práctica filológica –configurada en aquellos años en torno a la producción del concepto problemático de discurso– estaba en la base del proyecto arqueológico de Foucault, quien, refiriéndose a Marx y a Freud, sostenía en una célebre conferencia de 1969 en el Collège de France, a la que asistió Lacan,¹⁷ que los “fundadores de discursividad” no son sólo los autores de sus propias obras, sino aquellos que establecen “la posibilidad y la regla de formación de otros textos” (Foucault, 1969: 832). En esa conferencia Foucault traía a colación la problemática del “retorno a...”:

“Par “retour à”, que faut-il entendre ? Je crois qu’on peut ainsi désigner un mouvement qui a sa spécificité propre et qui caractérise justement les instaurations de discursivité. Pour qu’il y ait retour, en effet, il faut, d’abord, qu’il y ait eu oubli, non pas oubli accidentel, non pas recouvrement par quelque incompréhension, mais oubli essentiel et constitutif. L’acte d’instauration, en effet, est tel, en son essence même, qu’il ne peut pas ne pas être oublié [...]. Le verrou de l’oubli n’a pas été surajouté de l’extérieur, il fait partie de la discursivité en question, c’est celle-ci qui lui donne sa loi; l’instauration discursive ainsi oubliée est à la fois la raison d’être du verrou et la clef qui permet de l’ouvrir, de telle sorte que l’oubli et l’empêchement du retour lui-même ne peuvent être levés que par le retour. En outre, ce retour s’adresse à ce qui est présent dans le texte, plus précisément, on revient au texte même, au texte dans sa nudité, et, en même temps, pourtant, on revient à ce qui est marqué en creux, en absence, en lacune dans le texte [...]. Il s’ensuit naturellement que ce retour, qui fait partie du discours lui-même, ne cesse de le modifier [...]; il est un travail effectif et nécessaire de transformation de la discursivité elle-même” (836).

¹⁶ Escribía Walter Benjamin: “La storia della letteratura e la storia della filosofia sono scienze dell’interpretazione e non possono sussistere senza una filologia rigorosa e senza una qualificata dottrina dei fenomeni” (Benjamin, 2016: 38).

¹⁷ En su intervención final, Lacan afirmó: “J’ai reçu très tard l’invitation. En la lisant, j’ai noté, dans le dernier paragraphe, le “retour à”. On retourne peut-être à beaucoup de choses mais, enfin, le retour à Freud c’est quelque chose que j’ai pris comme une espère de drapeau, dans un certain champ, et là je ne peux que vous remercier, vous avez répondu tout à fait à mon attente” (Foucault, 1969: 848).

El “retorno a...” supone, de ese modo, una vuelta a la *arché* por la cual ésta libera sus potencias, constituyendo de ese modo un movimiento paradójico en el que se entra en contacto con el origen de la temporalidad (Díaz, 2016b). Por eso Paul de Man podría afirmar en 1982 que “the turn to theory occurred as a return to philology, to an examination of the structure of language prior to the meaning it produces” (24), y Agamben sugerir que “la nueva mitología que los poetas modernos procuraron realizar en vano, desde Blake hasta Rilke, desde Novalis hasta Yeats, ya existe, y es una filología consciente de sus deberes”, entendiéndolo que “por filología nos referimos aquí a todas las disciplinas crítico-filológicas que actualmente se denominan, con cierta impropiedad, “ciencias humanas”” (2010a: 198-199).

Desde estas coordenadas, que son las del proyecto arqueológico agambeniano, cabe interpretar el movimiento intelectual del estructuralismo –más allá de la ortodoxia estructural y de las interpretaciones que en Francia, Argentina y España lo han asimilado a un movimiento tecnocrático, científico o espiritual (Tuset, 2016; Hidalgo Náchter, 2021)– como una heterodoxia que incorporaba, junto con las aportaciones de la lingüística moderna, el pensamiento filosófico alemán contemporáneo y la “exquise crise, fondamentale” (Mallarmé: 360) que emerge en la experiencia poética de la modernidad y, de ese modo, hace posible volver de nuevo sobre el primer romanticismo alemán en tanto que lugar de emergencia del problema de la literatura, interpretándolo como un movimiento estrictamente filológico, dada la intimidad entre filología y poesía.¹⁸ Un movimiento que, por lo tanto y frente a un historicismo olvidado del origen, volvía a poner en juego, como había hecho Walter Benjamin décadas antes, el problema de la historicidad.¹⁹ Pues, a diferencia de muchas lecturas anti-filológicas, la filología (post)estructural responde a un paradigma histórico que se desintegra como movimiento de vanguardia en

¹⁸ “La poesía es el lenguaje de la *enche*” (Hamacher, 2011: f. 13); “poesía es *prima philología*” (f. 14); “La filología está fundada en la poesía” (f. 15). Agamben: “En lo que concierne a la filología reinan en general la confusión y la indiferencia. Así las vanguardias literarias y artísticas, que indudablemente son una forma de filología –como fácilmente se podría comprobar hasta con un análisis superficial de su método– se clasifican dentro de la historia del arte y de la literatura, mientras que estudios que son indudablemente obras de poesía siguen adscribiéndose a las ciencias humanas y filológicas” (Agamben, 2010a: 197). “Ese *Aufhebung* de la filología es lo que la revista se propone realizar como “mitología crítica” desde un punto de vista en el cual se identifica sin más con la poesía [...]. Poesía y filología: poesía como filología y filología como poesía” (199).

¹⁹ “En la filología y no en la historiografía debe buscarse el modelo de una concepción de la historia que en su independencia de la cronología constituya al mismo tiempo una liberación del mito de su arquetípico aislamiento” (Agamben, 2010a: 202).

Francia en la segunda mitad de los años setenta al tiempo que empieza a ser incorporado en otros contextos a los que no estaba destinado. Aunque aquí, como en tantos otros lugares, los mapas y las cronologías al uso se enrarecen siempre que leamos lentamente y, más allá de los márgenes, estemos dispuestos a modificar el corpus y a alterar sus articulaciones y jerarquías. Pues, si nos fijamos en los flujos de circulación editorial de la teoría, como ha señalado Nora Catelli, refiriéndose a un período que arranca en los años sesenta,

nuestra actividad americana de esforzados cosmopolitas deglutía y expulsaba hacia la deprimida España del franquismo —o sea: desde Latinoamérica a España—el conjunto sustancial de la producción de las ciencias humanas. En el período que queda aquí circunscrita la lista España era, en general, el país receptor de Argentina y México, lo que invirtió el esquema hegemónico tradicional con el que se describen, aún hoy, las circulaciones de ideas y discursos: en ese momento se invirtió Norte-Sur (2018: 184).

Otro modo de desactivación de las inercias críticas es el recurso al archivo —volviendo sobre los archivos policiales y administrativos, prestando atención a aquellos restos que no han sido aún devorados por el agua o el fuego (Gerbaudo, 2018) y reconstruyendo la vida de los “hombres infames” (Foucault, 1977)—, el cual permite, de hecho, plantear problemas y trazar series que los corpus y los procedimientos de lectura estabilizados omiten, pero que nada impide que pudieran funcionar como centro puntual de la elipse de un discurso que así queda afectado por su emergencia. “Leer es activar un dispositivo anamnésico y heterológico para rescatar recodos menos transitados de un texto y así poder reabrir el archivo” (2015a: 151), escribe Raúl Antelo. Una filología de los restos ya teorizada por la revista *Líteral* desde 1973²⁰ y que, en contextos de abandono marcados por la violencia y el terror de Estado, se presenta como una política de exhumación (Gerbaudo, 2016: 33-48). Como ha señalado Derrida, “no hay archivo sino allí donde una destrucción es todavía posible”

²⁰ Escribe en ella Josefina Ludmer, en un texto sin firmar: “Una vez ‘formalizado’ el texto e inscripto en cierta teoría, una vez sometido al proceso que consiste, por parte del enunciador del discurso crítico, en esclavizarse a él para dominarlo, queda un resto no totalizable, no semantizable, no representable, no filtrable. Ese resto rompe la impenetrabilidad de todo ‘modelo crítico’ y de toda ‘aplicación’; se lo llama el ‘desperdicio’ del texto: es, en realidad, su potencia” (*Líteral*: 47).

(Derrida y otros, 2013: 212). Y una filología atenta a esa destrucción se convierte en una filología de los restos.²¹

Historicismo e historicidad

Lévi-Strauss había señalado ya en 1961, después de haber propuesto en los años cuarenta, a partir de sus intercambios con Jakobson, el lingüista ruso exiliado en Nueva York durante la Segunda Guerra Mundial, una antropología estructural, que la historia –“conjunto discontinuo formado de dominios de historia” (1964: 376)– es una operación de selección y montaje sometida a un código cronológico que, por lo ya dicho, no se resuelve nunca en una única cronología (371-378). Ahora bien, como Agamben ha señalado, y acorde en este punto con su neokantismo y su gusto por una estética decimonónica, si los estudios de Lévi-Strauss son esclarecedores para entender la naturaleza *en* el hombre, no lo son tanto para indagar en la naturaleza *del* hombre (2010b: 86-87). Para explorar esa última vía, el filósofo italiano podía proponer como programa y presentación de una revista que cabe imaginar como órgano de la filología un punto de vista “tan radical y originariamente histórico que puede renunciar con facilidad a toda perspectiva cronológica y aun incluir entre sus tareas más propias una “destrucción” de la historiografía literaria” (2010a: 193).

A ese respecto, el retorno a la filología no implica tanto, como podría pensarse en un primer momento, una vuelta a Saussure como una reflexión sobre el límite de la fracción diurna y visible de su proyecto lingüístico (Agamben, 2006: 255-266), el cual pasa por la reactivación de algunas problemáticas que emergen con el primer romanticismo alemán. No es casual que, en el momento en que ese movimiento intelectual francés estaba siendo ya definitivamente liquidado en tanto que vanguardia en la Francia de la segunda mitad de los años setenta, Jean-Luc Nancy y Lacoue-Labarthes volvieran críticamente sobre ese legado al editar los textos del primer romanticismo alemán en los que, no conviene olvidarlo, era fundamental la referencia a la “teoría” (41).

²¹ Esta filología de los restos, a la que se refiriera también el lector de Néstor Perlongher que fuera Nicolás Rosa (2003), hace posible, por poner un caso del *acaso*, que un lector convertido en investigador pueda toparse entre los tantos libros de la biblioteca Florestán Fernández de la Universidade de São Paulo, con algunos de Haroldo de Campos, en los que, desatendidas y al alcance de la mano, quedaron inscritas las anotaciones de Néstor Perlongher en ejemplares sellados –como se lee en una dedicatoria– por una “*sympoética* amistad”.

El gesto por el cual la filología pasa a considerarse logología, erudición o ciencia del lenguaje –análogo a lecturas como la de Todorov (1977; 1984: 55-81), las cuales reducen el romanticismo a una reivindicación de la autonomía de la literatura– sólo puede darse a condición de olvidar la *philia* que estaba en su origen (Hamacher, 2011: f. 9) y que hace que desde siempre haya estado fuera de sí (f. 28). Ese afecto filológico parte de la experiencia o constatación de que “no hay un lenguaje [...], sino sólo una continua multiplicación de lenguajes” (f. 2) “inescrutablemente oscuros” (f. 3), lo que coloca a la filología – “lenguaje de la *euché*”: “pretensión”, “ruego”, “deseo” o “ansia” (f. 11)– en el punto de pasaje entre ignorancia y saber, sin por ello resolver un elemento en el otro (f. 10a).

La transformación histórica aquí referida por la que los lenguajes dejan de comunicar entre sí y se convierten en mera comunicación de contenidos ha sido señalada por Agamben en las últimas páginas de *Signatura rerum* al señalar cómo “en el desplazamiento del paradigma de las ciencias humanas desde la gramática comparada (una disciplina en esencia histórica) hacia la gramática generativa (una disciplina en esencia biológica)” está en juego el “anclaje ontológico último” (Agamben, 2010: 149) de dichas ciencias. Con ese desplazamiento cae en el olvido el problema de “la escisión entre *lingua* y *discursus*” que hace que cada “hablante sea el lugar de esa diferencia y de ese pasaje”, problema de la *in-fancia* en cuyo estudio Agamben vislumbraba “la tarea esencial con que deberá cimentarse toda futura ciencia del lenguaje” (2010b: 70), y con él queda suspendida la conexión entre poesía y lingüística, contacto entre lenguajes que había sido esencial para Jakobson, Benveniste y el Saussure de los anagramas.

En Chomsky ese interés por la poesía se esfuma, tal como se aprecia en *Syntactic structures* (1957), donde el lingüista norteamericano usa una frase para ilustrar su teoría de la sintaxis: “Colorless green ideas sleep furiously”, ejemplo con el que muestra que la lengua es capaz de producir frases sintácticamente impecables, pero sin sentido. Lo que para Jakobson hubiera sido un enunciado poético digno de Lautréamont –susceptible de ser estudiado en términos de campos semánticos y de paradigmas que por fuerza habrían de abrirse en último término a la historicidad de la escritura y la lectura– se vuelve aquí insignificante. Y ahí, al tiempo que se pierde la conexión entre lingüística y literatura, esta última deja de ser algo que sacude el pensamiento para convertirse en una parcela más del campo del saber, posibilitando el advenimiento de una filología logológica cerrada sobre sí misma.

Una escena de la teoría

Ese relevamiento, revelador de un corte histórico en el que algo deja de faltar al desvanecerse, encuentra una escena destacada en el desencuentro de Chomsky con Lacan en 1973 en el Instituto Tecnológico de Massachusetts, en un momento en que el lingüista norteamericano promovía con su obra la sustitución del paradigma histórico-poético de Benveniste y Jakobson por un paradigma biológico-cartesiano. El psicoanalista francés impartía una conferencia para un público de matemáticos, filósofos y lingüistas entre el que se encontraban Jakobson y Chomsky, y respondió a una pregunta del lingüista estadounidense sobre el pensamiento del siguiente modo, provocando un escándalo: “Creemos pensar con nuestro cerebro, yo pienso con los pies. Sólo allí es donde encuentro algo duro. A veces, pienso con los músculos cutáneos de la frente, cuando me golpeo. He visto bastantes electroencefalogramas para saber que no hay sombra de pensamiento” (Roudinesco: 551). Se cuenta que, al oír esas palabras, Chomsky tomó al que hablaba por un loco.²²

Al tomar el lenguaje no como una realidad particular sino como fundamento mismo de lo real (Milner 2008: 352-353), el estructuralismo supuso un acontecimiento sin precedentes que obligaba a reformular el campo del saber poniendo en crisis los protocolos establecidos en sus diferentes regiones. “El lenguaje no es capaz de una teorización universal”, escribe Hamacher, “porque no es un objeto, y menos un objeto entre los otros” (Hamacher, 2013: 13). Ahora bien, desde ese momento en el que lingüística y literatura dejan de comunicar, las experiencias de la literatura moderna y de vanguardia, fundamentales en la obra de gran parte de la generación de Lacan, pasarán a volverse irrelevantes.

Las propuestas de Chomsky implican una restauración epistemológica del campo científico anterior al estructuralismo: el biologismo y el cartesianismo de su empresa implican una naturalización de la cultura en la cual el lenguaje pasa a ser tratado como una realidad más, como un objeto natural del que tendría que poder darse cuenta biológicamente y articularse con una pretendida “naturaleza humana”. La lingüística –que en Lévi-Strauss ya no era en

²² “Más tarde, a pesar de las explicaciones de su amiga Mitsou Ronat, que se esforzó durante varios años en hacerle comprender el carácter metafórico de esas frases, siguió persuadido de que Lacan se había burlado de su auditorio norteamericano hasta el punto de querer convencer a los sabios del MIT de que el cerebro humano tenía su sede en la osamenta o en las falanges del pie” (Roudinesco: 551).

el antiguo sentido una ciencia humana pero tampoco era *todavía* una ciencia natural— entrará así de lleno en el paradigma de las ciencias naturales. Desde esta perspectiva, la lingüística será, para Chomsky, una parte de la psicología (“linguistics is *part of* psychology; I cannot conceive of it in any other way” [1979: 43]), de modo que “psychology of language, properly understood, is a discipline which embraces the study of the acquired system (the grammar), of the methods of acquisition (linked to universal grammar), and models of perception and production, and which also studies the physical bases for all of this. This study forms a coherent whole” (44). Psicología en la que surge también la gramática universal y la capacidad de adquirirla, y que reposa sobre fundamentos biológicos (63)²³. El lenguaje, de ser la clave de bóveda del sistema del saber, pasa a ser un saber regional de la psicología cognitiva: “Linguistics is one part of cognitive psychology: a part that is relatively easy to isolate. Language is a system (very rich, to be sure) but easy to isolate, among the various mental faculties” (66). De ese modo, el generativismo supone un espacio de inteligibilidad en el que, abolida la *crisis*, puede volver a pensarse en términos *naturalistas*.²⁴

²³ “Of course, this is on the assumption that the human mind is part of nature, that it is a biological system like others [...]. Human reason, on this view, is not the universal instrument that Descartes took it to be but rather a specific biological system” (Chomsky: 66).

²⁴ En su artículo en *Qu'est-ce que le structuralisme?*, François Wahl, editor de Seuil y compañero sentimental y posterior albacea de Severo Sarduy, distingue dos momentos propios al generativismo: por un lado, el que corresponde al análisis gramatical y formal, heredero del estructuralismo; por el otro, el que remite a la cuestión psicológica, heredero de la tradición cartesiana. “En vérité”, dice Wahl, “il semble bien que se confondent ici deux âges et deux démarches” (333). Pues si la primera se mantiene dentro de la línea del estructuralismo, la segunda supone “un repli de la production théorique sur le donné naturel”. Y ello “implique une défiance au regard, justement, de la théorie ; il refuse la suffisance du discours de la rationalité. Il enveloppe un reflux du formel sur le substantiel (il faut qu'il y ait quelque part un support aux opérations), du rationnel sur l'être (il faut que les opérations soient la propriété d'une nature), du nécessaire sur l'universel (il faut que ce qui ne peut s'éviter soit inné). Mouvement rétrograde qui contredit au rationalisme structuraliste, comme contredisait à la physique galiléenne la recherche d'une assignation des rapports en propriétés”. Los planteamientos chomskianos remiten a una problemática pre-teórica, si por teoría entendemos aquí el ámbito que conecta todos esos campos mostrando que no hay *puros hechos*, sino que éstos dependen de un discurso. “C'est pourquoi il nous semble qu'il faut toujours préférer, dans les énoncés de Chomsky, l'exploration des structures superficielles et profondes à l'enquête sur la compétence, avec ce qu'elle enveloppe éventuellement de psychologisme et qui, pour finir, s'explique dans une réflexion sur les facultés. C'est pourquoi aussi il me semble qu'une élaboration théorique remarquable comme celle apportée ici par Dan Sperber fait, chaque fois qu'elle débouche sur l'idée d'une nature humaine et de conditions propres à notre pensée, retour à une problématique pré-théorique : la construction de raison s'abîme dans une idéologie du donné”. “On comprend sans doute ici mieux que nulle part ailleurs ce que nous disions en commençant : que le structuralisme est la première accession d'un certain ordre de faits à l'élaboration formelle-rationnelle. Et l'on saisit du même coup ce qui à

No es casual, pues, que poco antes del desencuentro o encontronazo del MIT, Lacan –llamado en ocasiones “el Góngora del psicoanálisis”–, apoyándose en Jakobson y rindiéndole sus respetos,²⁵ propusiera en su seminario del 19 de diciembre de 1972 una “linguisterie” (20), una lingüistería que desbordaría la lingüística para inscribirse en el campo del psicoanálisis, coincidiendo con el anuncio de la publicación de *l'Étourdit*,²⁶ texto que cita justamente en su sesión sobre el barroco (1975: 101). Como no es casual que poco después Sarduy –conjetural fuente lacaniana– se refiera en *Barroco* (1974) al “sol *genético*, el que llevamos en la mano, trazo que nos precede y que, como el habla o el movimiento, está cifrado desde siempre, sin historia ni origen, en la hélice de la herencia” (1256).

Una arqueología del futuro

¿Dónde se halla esa hélice de la herencia? ¿Cómo heredar ese legado? En Chomsky, en Curtius y en Auerbach está en juego justamente ese problema, el cual aparece subvertido en la obra del crítico argentino Nicolás Rosa al sostener que “el fundador es el hijo” (9). Es en ese momento en que cae la idea del origen como principio fundamental donde arranca la propuesta filológica de Agamben, la cual considera la traducción “como acto crítico-poético por excelencia” y propone la convergencia de todas las ciencias humanas con la poesía (2010a: 200) –una propuesta que acaso encuentre en América Latina, mucho más que en Italia o en España, condiciones privilegiadas para su ejercicio. Referirse a unas filologías latinoamericanas, como ha hecho Antelo, implica introducir un pliegue diferencial que dé forma a una filología que se deje afectar por las escrituras latinoamericanas.²⁷ Lo que por otro lado recordaba Rosa cuando afirmaba que “somos lectores de lo universal, pero sólo somos escritores de lo particular” (2003: 7). Este gesto, que podría considerarse como un acto de subordinación a los

chaque moment la menace : un retour au naturalisme qui réduirait les règles en certitudes, la cohérence opératoire en conditions, la production linguistique en représentations” (334).

²⁵ Así arranca la segunda sesión del seminario: “Il me paraît difficile de ne pas parler bêtement du langage. C’est pourtant, Jakobson, tu es là, ce que tu réussis à faire” (Lacan, 1974 : 19).

²⁶ “Mon dire, que l’inconscient est structuré comme un langage, n’est pas du champ de la linguistique” (Lacan, 1974 : 20). “L’Étourdit”, fechado el 14 de julio de 1972, se publicó en el número 4 de la revista *Scilicet*, en 1973.

²⁷ “¿Cómo procede la archifilología? Parte de observar los datos primarios que podemos recoger en dominios genéticamente emparentados (la historia, la política, la sociedad, el lenguaje); luego cava y excava su mundo, para luego, transformados esos objetos ya en afectos, mediante la comparación de algunos datos comunes, remontar hacia los más distantes, que son sus paradigmas compartidos, con el fin de ser afectos por ellos” (Antelo, 2015b: 264).

discursos teóricos metropolitanos, supone un pliegue crítico que, al desbaratar las filiaciones, propone una filología que no domina ni su método ni sus objetos, sino que hace y se hace con ellos. Escribía Viveiros de Castro:

A antropologia se distingue na medida em que ela *presta atenção* ao que as outras sociedades têm a dizer sobre as relações sociais, e não, simplesmente, parte do que a nossa tem a dizer e tenta ver como é que isso funciona lá [...]. Para mim, se há alguma diferença entre antropologia e sociologia, seria esta: o objeto do discurso antropológico tende a estar no mesmo plano epistemológico que o sujeito desse discurso (2002: 406).

Dicha concepción coincidiría con aquella que Lévi-Strauss (2013) planteara al final de su vida al sostener que la antropología iba a transformarse en filología. Lo que quizás ignoraba al decir eso es que su propia obra iba a convertirse en objeto de lectura filológica por parte de ese antropólogo brasileño que descubriría en ella cómo el pensamiento amerindio *se traspasaba* –de manera subrepticia y sin pasaporte– al pensamiento europeo. Es en ese sentido filológica la lectura por la cual Viveiros de Castro descubre una veta amerindia en la antropología estructural de Lévi-Strauss, quien habría construido su proyecto estructural no sólo ni principalmente a través de la aplicación del método que aprendió en Nueva York de la mano de Roman Jakobson –un poeta futurista que se presentaba como un “filólogo ruso” (Pollock: 933) que hablaba nueve, doce o cuarenta lenguas, pero todas ellas en ruso–, sino dejándose afectar por el pensamiento amerindio, que así llegaría a Europa –disfrazado bajo los ropajes de la ciencia (“o índio vestido de Senador do Império. Fingindo de Pitt” [De Andrade, 1928: 144])– como promesa de un pensamiento porvenir.²⁸

Por lo demás, las trayectorias y escrituras de los cosmopolitas latinoamericanos, que rompen con los estrechos límites del discurso nacional, no pueden interpretarse simplemente como mimesis anti-nacionalistas de unas poéticas, prácticas y discursos metropolitanos respecto a los que estarían en falta y con los que quedarían en deuda. Sus obras, lejos de ser una mera copia de un supuesto modelo europeo,

²⁸ “Lévi-Strauss é o momento em que o pensamento ameríndio faz seu lance de dados: graças a seu grande mediador conceitual, esse pensamento ultrapassa seu próprio “contexto” e se mostra capaz de *dar a pensar a outrem*, isto é, a todo aquele que, persa ou francês, se disponha, sem mais, a simplesmente pensar” (Viveiros de Castro. 2009: 234).

son máquinas diferenciales que ponen en movimiento o interrumpen la continuidad lógica de los discursos y relatos recibidos, y que en ocasiones llegan a afectar –por lo común, y a falta de una escucha filológica, silenciosamente– los propios dispositivos críticos europeos. Es el caso del escritor uruguayo Isidoro Ducasse, conde de Lautréamont, cuya obra queda amputada sin la consideración del barroco castellano y el pliegue latinoamericano, los cuales son aplanados en la lectura francesa que así recibe una herencia como botín al presentar su literatura como el resultado, en gran medida y tal como sostiene Philippe Sollers, de “la puissance de l’instruction publique française de l’époque” y de “l’excellence de l’enseignement dispensé dans les collèges et les lycées impériaux” (citado en Perrone-Moisés, 2019: 185). En ese acto por el cual Ducasse se daba un nombre a sí mismo, Severo Sarduy escuchaba paronomásicamente una ausencia y leía –volviendo *en amont*, del sentido al sonido, río arriba de la historia por la lengua, al río de la Plata– en “Lautréamont” la abreviatura de “l’autre est à Mont(évideo)” (1986: 117),²⁹ inscripción en la que se jugaba, y se sigue jugando hasta el día de hoy, el tráfico de un oro barroco americano que brilla doblemente maldito en Maldoror, y se dirimía, como ha mostrado Leyla Perrone, un botín (Perrone-Moisés y Rodríguez Monegal, 2014; Perrone-Moisés, 2019).³⁰

Esa escucha de Sarduy estaba propiciada, sin duda, por la propia posición que el escritor cubano ocupara en Francia, quien tiene el privilegio de ser uno de los principales propulsores teóricos del neobarroco: Sarduy, a través de la escritura de “Sur Góngora. La métaphore au carré” (1966) en *Tel quel*, del texto “El barroco y el neobarroco” (1972) y del ensayo *Barroco* (1974), dedicado a Roland Barthes, quien a su vez había dedicado a Sarduy el artículo “La face baroque” en 1967 en *La Quinzaine Littéraire*.

Ahora bien, la hélice no se cierra ahí, sino que se abre en un movimiento espiral, en un vértice –o vórtice–³¹ barroco si

²⁹ Para las vicisitudes de este texto, que no pudo ser publicado en la versión castellana del libro por prohibición de François Wahl, albacea editorial de Sarduy, puede consultarse Leyla Perrone-Moisés (2019: 183-184).

³⁰ Para estudiar el caso Lautréamont a partir del libro de Leyla Perrone y Monegal, y conectarlo con el caso de Sarduy y su propia propuesta neobarroca, cf. Chiampi (2010).

³¹ Haroldo de Campos, en una entrevista de 1980 con motivo de la muerte de Roland Barthes, se refería a que, junto con una dimensión clásica, en Barthes había otra barroca: “Este outro vértice – ou vórtice –, que poderia ser chamado “barroco”, é o que contem, em ingnição, o melhor Barthes, o Barthes do corpo [...]. Sem esquecer que o Barroco, enquanto tradição antinormativa e prática lúdica e liberadora do signo, é também uma profunda vocação latino-americana...” (1980b: 126). Sobre el vórtice y la *arché*, cf. Agamben (2016).

introducimos en la escena a Haroldo de Campos, un inmenso mediador cultural y un epistológrafo antropofágico que en su “malamágica de vagamundo” (De Campos, 1985a: 113-114) tejió los hilos y alumbró las constelaciones de un babélico Brasil diferencial. Pues ya Haroldo, como buen *plagiario profético* (Umberto Eco *dixit*),³² se había referido al neobarroco en un artículo de 1955 titulado “A obra de arte aberta”, y mucho antes del libro de Eco al que remitía por anticipado. Consciente de su posición excéntrica en el medio intelectual parisino de Saint-Germain-des-Prés, era él quien escribía a Leyla Perrone el 20 de junio de 1974, por entonces en París, refiriéndose a su trabajo poético-filológico y a la invisibilidad relativa de su posición de enunciación:

É preciso ter uma paciência beneditina para se fazer algo nesta maldita língua morta. Enquanto isto, vejo que todo mundo publica em ritmo de coelho nessa Lutécia velha mas sempre viva. Daqui a pouco, pela demora que ainda prevejo para a publicação das minhas GALÁXIAS estampadas no nº de 64 de INVENÇÃO (falo da 1ª sequência, iniciada em 63), ficarei eu mesmo com a impressão borgiana de que o último Sollers (que finalmente descobriu Joyce e Rabelais) é que andou me influenciando por algum fenômeno de reencarnação às avessas na máquina do tempo! Felizmente há aqueles fragmentos em CHANGE que não me deixam mentir! É possível que algum arqueólogo do futuro descubra as GALÁXIAS (se não morrerem inéditas) como nós descobrimos o INFERNO DE WALL STREET de Sousândrade. No meio tempo, é possível que elas saiam algum dia por aqui, como parte do meu XADREZ DE ESTRELAS, vol. 4 (sem data para sair) da fantasmática série SIGNOS [...].

Recebi também o *La révolution du langage poétique*, da nossa fascinatriz bulgânica, que apenas tive tempo de folhear. Parece que ela botou todo o fôlego no livrão e vejo que mantém o estro de sempre. Não deixa de ser curioso a gente constatar, por outro lado, que se descobriu na França, quase 90 anos depois de Araripe Jr, o discurso “holofrástico” de Mallarmé (apontado pelo Décio em sua tese “Semiótica e Literatura”; formulação de Araripe no estudo de 1888 sobre o ATENEU); que 20 anos após o prefácio do Augusto ao POETAMENOS (escrito em 1953, publicado em 1955) se chega à conclusão de que a revolução mallarméana “accomplit en littérature ce que la musique moderne explicite lorsqu’elle devient, après Webern, une *Klangfarbenmelodie*, une *melodie de timbres*” (p. 229) (a

³² Así se refería a él Umberto Eco en una dedicatoria de 1991: “A Haroldo plagiario profético” (Eco, 1989; Acervo Haroldo de Campos, tomo 11026).

propósito: dei ao Tzvetan [Todorov] e a Kristeva, em 72, se bem me recordo, exemplares da revista americana “Studies in the Twentieth Century”, com a versão para o inglês de textos da teoria da p. concreta, inclusive do “poetminus” – or aspiring to the hope o a KLANGFARBENMELODIE with words / as in Webern...”, mas nenhum deles se mancou, nem para dizer obrigado...); finalmente, que se saúda pra França o trabalho precursor de Greer Cohn (pp. 23V239), coisa que nós já sabíamos e proclamávamos aqui na volta dos anos 55 (en passant: tive o prazer de chamar a atenção da nossa pulcra búlgara, num almoço com ela e Philippe nos idos de 72, sobre a correlação da leitura de Greer Cohn com o método anagramático do Saussure – tópico que aponto na minha subsidiária sobre o COUP DE DÉS, lembra-se?, e ainda de lhe indicar o novo livro MALLARMÉ’S MASTERWORK: NEW FINDINGS, que ela então desconhecia). Mas que importa tudo isto? Pequenos júbilos de persas cerrados sob as persianas do seu desesperanto funerando...³³

El propósito prometeico de Haroldo era, como se ve en esta carta, desplazar la *máquina do mundo*, introducir en ella una diferencia susceptible de ser liberada por una arqueología del futuro –una filología– que pusiera su obra en movimiento, nietzscheanamente, al servicio de la creación. Constatando la proliferación de temporalidades y sus posibles encabalgamientos, Haroldo recordaba que esas lecturas francesas de Mallarmé eran muy posteriores en el tiempo a sus lecturas y trabajos mallarmeños, de los que venían de publicar en 1974 en compañía de Augusto de Campos y de Décio Pignatari su *Mallarmé*, conjunto de textos y traducciones –“tradução em triálogo, tridução (Décio dixit), palavras da tribo, tributo” (De Campos 1972: 13)– fruto de más de veinte años de trabajo. Tanto en el plano literario, con Sollers, como en el teórico, con Kristeva, el poeta brasileño –que practicó y teorizó contra los relatos homogeneizantes la lógica de las “anticipaciones”– se descubría borgianamente descendiente de unos precursores que él ya habría anticipado a través de una teoría que planteaba que aquello que se atribuye como heredado de un centro intelectual es, muchas veces, “anticipado” por aportaciones locales que han quedado invisibilizadas. Lo que por lo demás quedaba confirmado parcialmente por Michel Butor al constatar que su apreciación de la modernidad de Mallarmé le llegó, no por mediación francesa, sino por el concretismo

³³ Carta de Haroldo de Campos a Leyla Perrone. São Paulo, 20 de junio de 1974. Archivo de Leyla Perrone. Agradezco a Leyla Perrone el acceso a las cartas que cito en este texto.

brasileño;³⁴ y, enfáticamente, por Derrida, al sostener que Haroldo llegó antes que él a todas partes.³⁵

En esos mismos años, sin embargo, algo del barroco empieza a filtrar en el pensamiento y la literatura francesa. En 1972 Severo Sarduy, instalado en París, publica “El barroco y el neobarroco”, donde plantea que el barroco supuso “un corte epistémico” (1386) que es posible reducir “a un esquema operatorio preciso”, pertinente para estudiar “el arte latinoamericano actual” (1386), y en el que despliega los tres mecanismos de “artificialización” (1387) del barroco (sustitución, proliferación y condensación) junto a la parodia (1396). Paralelamente, y coincidiendo cronológicamente con su visita de 1973 al MIT, Lacan impartió entre 1972 y 1973 un seminario capital, que publicaría en 1975 bajo el nombre de *Encore*, con la estatua del rapto de Santa Teresa de Borromini en la portada, y en el que aparece un capítulo titulado “Du Baroque”, correspondiente a la sesión del 8 de mayo de 1973 (Díaz, 2016a). Como ha señalado Edgardo Dobry, “es muy probable que Lacan conociera los trabajos de Sarduy sobre el barroco y el neobarroco, ya que el editor de los *Écrits* de Lacan, François Wahl, era el compañero sentimental de Sarduy (y más tarde editor, junto a Gustavo Guerrero, de su *Obra completa*)” (6).

Por lo demás, ¿no puede verse ese seminario en el que irrumpe el notodo, y su publicación en 1975 como *Encore*, como el gesto por el cual Lacan se excluye a sí mismo del campo lingüístico cartesiano y norteamericano del chomskismo? En 1975, el mismo año en que Paulo Leminski decía la suya en un debate que no lo incluía al presentar a Descartes en Brasil en su *Catatan*, libro dedicado a Augusto de Campos, Décio Pignatari y Haroldo de Campos. Volviendo a estos últimos, más allá de unas cronologías que acaban tramando un mapa donde el antes y el después son capturados como momentos de lo mismo, es posible ver en la trayectoria y la labor llevada a cabo desde la periferia brasileña por los poetas concretos una práctica que puede calificarse, en los términos en que la presentan tanto Agamben como Hamacher, de filológica, dando forma a una temporalidad que

³⁴ “Alors que certains représentants brillants de la conscience littéraire française traditionnelle (Valéry, Blanchot) se sont efforcés d’interpréter les audaces du *Coup de dés* comme une façon de nier l’aspect physique du livre par lui-même, les Brésiliens, comme un Claudel avant eux, si merveilleusement parfois sensible au changement, ont su en recevoir l’évidence sauvage” (Butor, 2008: 467).

³⁵ “Dans l’horizon de la littérature, et avant tout dans l’intimité de la langue des langues, chaque fois tant de langues dans toute langue, je sais que Haroldo y aura eu accès comme moi avant moi, mieux que moi. C’est-à-dire qu’il m’attendait pourtant, déjà, de l’autre côté, arrivé avant moi le premier, sur l’autre rive” (Derrida, 2015: 18).

comparece en “Pressauro”, de Augusto de Campos, poema en el que el cuerpo del tiempo, *out of joint*, se apresura en un presente pasado futuro que, apuntando a lo nunca visto, recuerda, en la superficie fracturada de la palabra, su origen inmemorial.

La elipse barroca latinoamericana

“*retombée*: causalidad acrónica,
isomorfía no contigua,
o,
consecuencia de algo que aún no se ha producido,
parecido con algo que aún no existe”
Severo Sarduy, *Barroco* (1974), 1196

“La obra [...] renuncia *a priori* al punto de vista de nadie y se despliega en flujos voluntariamente regionalizados”: “lenguas que se emiten localmente, que no perturba el fantasma de la síntesis: pulverización del sujeto en la historia”
Severo Sarduy, *Barroco* (1974), 1245.

El mismo año en el que Pierre Bourdieu impartía una célebre conferencia sobre la circulación internacional de las ideas cuya problematización se estabilizaba en torno al eje de relaciones franco-alemán y a los conceptos derivados, Haroldo de Campos publicaba *O sequestro do barroco na formação da literatura brasileira: o caso Gregório de Mattos* (1989). En el centro mismo de ese libro, Haroldo se refería, retomando a Walter Benjamin, al origen vertiginoso de la literatura brasileña (*Ursprung* que implica una transformación y un salto): “Nossa literatura, articulando-se com o Barroco, não teve *infância* (*in-fans*, o que não fala). Não teve origem ‘simples’. Nunca foi *in-forme*. Já ‘nasceu’ adulta, *formada*, no plano dos valores estéticos, falando o código mais elaborado da época” (64). Ahora bien, lejos de abolir el problema de la infancia, ese planteamiento lo presenta no ya como un motivo genético o evolutivo, sino como una fractura que nos es contemporánea y que emerge como una desidentificación radical del lenguaje consigo mismo y con nosotros, sus hablantes. De ese modo, rompiendo la oposición entre nacionalismo y cosmopolitismo, el barroco, en tanto que arte diferencial, puede esgrimirse puntual y estratégicamente como arte de un nacionalismo ya no ontológico sino

modal (De Campos, 1980a: 235-238; ver también 1997) por el cual se afirma una desidentificación con unos lenguajes que se citan y se declinan bajo la forma de la parodia, del canto paralelo. *You don't know me...*

Por lo demás, tal como Viveiros de Castro rescataba una veta amerindia en la antropología de Lévi-Strauss, es posible ver en el contacto con el barroco y con su pliegue latinoamericano un motor del pensamiento estructural francés. Sin ir más lejos, es Borges quien abre *Les mots et les choses* (1966) de Foucault retomando una problemática barroca que comparece a continuación en *Las meninas* de Velázquez y *El Quijote* de Cervantes, espacio glosado por Sarduy del siguiente modo: “La obra está en la obra, es verdad, pero –como en El Quijote y en Las Meninas– para subrayar su alteridad, obra no traducida, virada al revés, para siempre ilegible” (1974: 1240). Se debe justamente al escritor cubano la tentativa más sólida del período de conectar las teorías textuales con la cosmología contemporánea. Alguien que no por casualidad es el principal teorizador del neobarroco en un país (Francia) que elidió esa fuerza artística y que sólo llegó a incorporarla oblicuamente, por mediación española y latinoamericana, a través de casos como el de Lautréamont y el del propio Sarduy –que es, en ese sentido, uno de los pocos autores latinoamericanos citados por los franceses–.³⁶

³⁶ Escribe Catelli respecto al ámbito hispánico en general: “Somos periféricos, convengamos en ello. Podrían decir ustedes: ¿cuál es la prueba? Es contundente: son las bibliografías, los índices onomásticos, las citas: no nos encontraremos, o nos encontraremos muy poco. Nosotros los traducimos; ellos no. O nos traducen muy poco” (2015: 41). En cuanto a Sarduy, Barthes reseña en 1967 *Écrit en dansant*, la versión francesa de *De donde son los cantantes*, traducida por Sollers y Sarduy, y en ella escribe: “Si le baroque verbal est espagnol selon l’histoire, gongoresque ou quévédien, et si cette histoire est présente dans le texte de Severo Sarduy, national et ‘maternel’ comme toute langue, ce texte nous dévoile aussi la face baroque qui est dans l’idiome français, nous suggérant ainsi que l’écriture peut tout faire d’une langue, et en premier lieu lui rendre sa liberté” (Barthes, 1967: 1729). Por otro lado, como ha señalado Haroldo de Campos, Severo Sarduy fue la primera persona que escribió en *Tel quel* sobre Góngora: “Se puede decir que barroquizó a *Tel quel*, que era un grupo muy cartesiano, muy valeryano. Y Valéry es el clásico de Mallarmé. Valéry como poeta parece el abuelo de Mallarmé y no el hijo. Valéry era un gran poeta y un gran crítico, pero yo hablo de la radicalización de la experiencia a nivel del lenguaje. La barroquización que se puede hoy verificar en un texto como *Paradis* de Sollers (muy reciente, por ejemplo, en relación con mis *Galáxias*, que empiezan en 1963, mientras que Sollers recién en 1972 inicia la publicación de su texto paradisiaco) nos hace pensar que si la Kristeva ‘bajtinizó’ a Severo Sarduy, él a su vez barroquizó a *Tel quel*. Y mis *Galáxias*, publicadas fragmentariamente en la revista rival *Change*, en versión francesa, en 1970, contribuyeron sin duda a esta solapada ‘perversión’ del logos cartesiano” (Ortega, 1985: 28-29). Este fragmento aparece citado posteriormente por el propio autor en De Campos (2006: 171).

El ensayo *Barroco*, publicado en Buenos Aires en 1974 y dedicado a Roland Barthes, parte de la posibilidad de “señalar la *retombée* de ciertos modelos (cosmológicos) en la producción simbólica no científica”, prestando atención a una “resonancia” que no funciona ni por contigüidad ni por causalidad y a través de la cual Sarduy se propone “elucidar el campo simbólico del barroco” (1197). Haroldo de Campos (“el gordo cósmico” [Ríos, 2017]³⁷ al que se refiriera Julio Cortázar) apuntó esa misma vía cosmológica de Sarduy a través de su *Xadrez de estrelas* (1976) y *Signantia: Quasi Coelum/Signantia: Quase céu* (1979), y la desplegó en sus *Galáxias* (escritas entre 1963 y 1976 y publicadas en 1984) y en su largo poema, el último que publicara en vida, *A máquina do mundo repensada* (2000), en los que la máquina textual y la máquina cosmológica comunican en un viaje en espiral hacia un origen siempre diferido. De ese modo, es posible ver en esta última, además de una reescritura del poema de Carlos Drummond de Andrade, de Dante y de Camões, una retomada del proyecto cosmológico-textual de Sarduy, que, por lo demás, Haroldo ya había desplegado en sus *Galáxias*.

Si no hemos de renunciar a la “filología fantástica” (Sarduy, 1972: 1385), una filología barroca sería, pues, una práctica de lectura que pone en juego “algo que aún no existe”. El barroco se desplegaría en un espacio topológico en que “*la elips(e/is), la parábola y la hipérbol(a/e) corresponden a dos espacios, geométrico y retórico*” (Sarduy, 1974: 1224) que se corresponden entre sí, dando forma a “la compacidad de un mismo logos” (1225). Como señalaba el escritor cubano, “*la elipsis, en sus dos versiones, aparece dibujada alrededor de dos centros: uno visible (el significante marcado / el Sol) que esplende en la frase barroca; otro obturado (el significante oculto / el centro virtual de la elipse de los planetas), elidido, excluido, el oscuro*” (1232). La filología barroca nos abre, de ese modo, a una filología del no-todo que da cuenta de fuerzas oscuras e invisibles y, al mismo tiempo, al poner el foco en ellas, se abre a que puedan aparecer nuevos movimientos elípticos que su retórica elide.

Aunque el secuestro del Barroco en Brasil y en Francia (Hidalgo Náchter, 2019; 2020) no puede revertirse a través de un rescate que lo devolvería a una antigua perdida plenitud, sí se puede, en cambio,

³⁷ Julián Ríos recordaba en una entrevista (París, agosto 2017) que Cortázar decía que la literatura latinoamericana tenía a dos grandes “gordos”: el “gordo telúrico” (Lezama Lima) y el “gordo cósmico” (Haroldo de Campos), doble figura entre la que intercede el vórtice de Sarduy ante los orígenes de Lezama (Antelo, 2016: 31). En otros lugares, Cortázar llama “gordo cósmico” a Lezama Lima (“Fuimos grandes amigos y [...] se reía mucho porque yo lo llamaba “el Gordo Cósmico”. Era obeso, Lezama, y yo lo llamaba el Gordo Cósmico porque su mundo es un mundo que abarca el cosmos, no sólo la realidad inmediata” [Cortázar: 200]).

intentar retrazar un movimiento elíptico que provoca el “descentramiento y “perturbación” del círculo” (1974: 1225). El barroco sólo puede volver, actualmente, como neobarroco, como una nueva inestabilidad en la que “algo se descentra, o más bien, duplica su centro, lo desdobra”, colocando al lado del antiguo centro circular otro foco “obturado, muerto, nocturno”: “centro ciego” y “ausente” (1233) que, sin embargo, no por ello deja de operar. “Neobarroco del desequilibrio” (1252), el nuevo barroco muestra desde su misma estructura “la inarmonía, la ruptura de la homogeneidad, del logos en tanto que absoluto, la carencia que constituye nuestro fundamento epistémico”, constituyéndose en “reflejo necesariamente pulverizado de un saber que sabe que ya no está apaciblemente cerrado sobre sí mismo”, en “arte del destronamiento y la discusión” (1252) que “metaforiza la impugnación de la entidad logocéntrica que hasta entonces lo estructuraba desde su lejanía y su autoridad” (1253). En ese sentido, el *Secuestro do barroco* (1989) de Haroldo de Campos puede leerse como la recusación historiográfica, en nombre del neobarroco latinoamericano, de la historiografía nacional brasileña y de sus modelos “transplantados”, impugnando así ese logos que rige el presente desde una lejanía autoritaria. Pues, como señala el mismo Sarduy, el neobarroco supone, tal como en la relatividad restringida de Einstein (1905) y en las *Demoiselles d’Avignon* (1907) de Picasso,³⁸ la aparición de “tiempos locales, fragmentados” y “espacios variables, condicionados por la situación del que los mide” (1241). Se trata, pues, de la aparición de “espacios no comprendidos en un espacio universal [...] y que implican la generación de sus propias geometrías, la distribución de sus materias y el fluir de sus tiempos: geo(crono)metrías coexistentes y variables” (1242) en que “el funcionamiento semiótico, sin punto de referencia, sin verdad última, es todo relación, *grama* móvil en constante traducción, dinámico”. Por ello, las filologías latinoamericanas –si quieren ser algo más que la simple aplicación de un método filológico a un objeto latinoamericano indiferente– habrán de operar con conceptos y objetos que “no existen en sí, solamente significan algo, y ese algo es diferente para los diferentes observadores obligadamente en movimiento” (1244).

Mucho antes de que Agamben se preguntara, escrutando la oscuridad del cielo, por lo contemporáneo, ya Sarduy se interrogaba

³⁸ “Si a partir de la cosmología barroca se suceden postulados y descubrimientos [...], nada viene a subvertirlos hasta la intervención de la Relatividad Restringida, en 1905, así como nada subvierte, aun si mucho lo había criticado, el espacio de la perspectiva, hasta su relativización en *Les Demoiselles d’Avignon*, de 1907” (1241).

por la *retombée* textual del Big Bang y señalaba cómo “de su explosión inicial nos queda, detectable, un indicio: rayo fósil extremadamente débil pero constante y que, a diferencia de todos los otros rayos conocidos, no parece proceder de ninguna fuente localizable: es idéntico en todas direcciones, invariable, como si el espacio mismo lo difundiera”. Ese acontecimiento originario se correspondía, en el plano textual, con “un universo significativo *materialmente* en expansión”, en el que lo que se expande no es tanto el significado como “su dimensión significativa gráfica y fonética”, cuyos blancos o silencios “son generados con la materia en que se expanden”: “obra no centrada: de todas partes, sin emisor identificable ni privilegiado, nos llega su irradiación material, el vestigio arqueológico de su estallido inicial” (1974: 1246). Junto a él, estaría la teoría del *stady state*, “creación continua de materia fonética a partir de nada”, “sin marca de origen” (1249), de la que Sarduy vería una *retombée* textual en las *Galáxias* de Haroldo.³⁹ *Big Bang* y *stady state*: infancia y no-infancia neobarrocas de la literatura latinoamericana.

Una traducción mefistofáustica –o Goethe en los trópicos

“Jedem Worte klingt / Der Ursprung nach, wo es sich her bedingt”

“O som é um espelho / Da origem da palavra, nela inscrito” (De Campos, 1980c: 181-182)

“A tradução radical libera a forma semiótica oculta no original, no mesmo gesto em que se dessolidariza, aparentemente, de sua superfície comunicativa”

(De Campos, 1980c: 208).

En contraposición a las prácticas textuales de Haroldo y Sarduy, la separación entre filología y poesía es justamente una de las marcas fundamentales del afecto anti-filológico. Lo que distingue la por otro lado informada y rigurosa traducción al español de Martí de Riquer de la poesía de los trovadores de las transcreaciones de Augusto de Campos es una distinta comprensión de la esencia del acontecimiento poético en relación a la esencia del lenguaje en general. El profesor cree poder dar por supuesta una esencia del lenguaje en general que

³⁹ Jasmin Wrobel ha propuesto que el interés cosmológico de Sarduy y su relación con la creación artística ya habría sido anticipada por Haroldo en un artículo en el que repasa el papel que juega la cosmología en ambos autores (2019).

las experiencias poético-filológicas modernas y periféricas desmienten cada vez de forma singular, y a las que Augusto daba voz en *o anticrítico* en su “prosa porosa” como respuesta al tedio del “critiquês”: “crítica de amor e de amador, crítica via tradução criativa” (1986a: 10).

Augusto lee un verso de Dante y traduce:

e
caí
como
corpo
morto
cai (1986b: 15)

Ese decasílabo –que mimetiza rítmica, visual y fonéticamente la caída de la que habla– busca rescatar “a concretude das imagens / a diretidade da linguagem”, en un gesto *verbo-voco-visual* que le llevó “a traduzir o canto V do *inferno* / de trás para diante / a partir do último verso” (16). De modo análogo, su decisión de traducir todos los poemas que nos han llegado de Arnaut Daniel no se habría dado “se traduzir não fosse também um modo de lê-los, poética e criticamente, e de conviver com a obra, quem sabe até revivê-la em alguns momentos privilegiados” (2003: 32). Su traducción de los trovadores se presenta así, como se observa en el prólogo y la bibliografía que acompaña *Invenção*, en tanto que lectura filológica.

El fenómeno de la traducción, que ya convocara las reflexiones de los primeros románticos alemanes,⁴⁰ es fundamental en el proyecto

⁴⁰ F. D. E. Schleiermacher distingue tres modos del hacer: “una manera casi sin espíritu y completamente mecánica, una [otra] que se apoya en una riqueza de experiencias y observaciones y, finalmente, una artística en el sentido propio de la palabra” (49-51). En el campo del lenguaje, la primera funcionaría en los tratos cotidianos en los que el discurso queda reducido a una función comunicativa e instrumental ligada al intercambio; la segunda sería “donde parecemos estar en general”, ya que “así se ejerce la interpretación en nuestras escuelas y universidades y los comentarios explicativos de filólogos y teólogos, pues ambos han marcado preferentemente el terreno, contienen un tesoro de instructivas observaciones e indicaciones que atestiguan suficientemente cuántos de ellos son verdaderos artistas de la interpretación, mientras, por supuesto muy cerca de ellos en el mismo campo, emerge, por una parte, la arbitrariedad más salvaje en los pasajes difíciles, por otra, una estupidez pedante que o bien pasa por alto con indiferencia lo más bello o lo tergiversa disparatadamente” (51). Sin embargo, para Schleiermacher la interpretación debería ser artística en la medida en que implica la “comprensión de un discurso extraño” (51). Pues “donde quiera que hay algo extraño en la expresión del pensar a través del discurso para quien lo percibe, allí hay una tarea” (59) para la cual se hace necesario combinar el método comparativo con el método divinadorio (79) en un ejercicio en el que “jamás se puede disolver completamente la no-comprensión” (87).

poético de los hermanos De Campos. En una carta de 1973 a Leyla Perrone, Haroldo tomaba distancias de la crítica de los críticos en la que él mismo habría incidido en *Morfologia do Macunaíma*, y afirmaba: “Estou no momento embrenhado na correção das provas da minha mamutal Morfologia e me admiro, de cada vez, como fui capaz de dar-me a tanto trabalho. Prometo a mim mesmo não reincidir no erro. Que o esconjurado demônio da crítica não me apoquente mais, é o que desejo, sobretudo em suas encarnações sorbonárias. O demo da crítica via tradução é um diabo mais ágil, que me agrada mais”⁴¹. Una traducción que sería, en sus propias palabras, “tradição do passado no presente” (1985b: 95).

Siguiendo este trayecto, Haroldo llegará a plantear en 1980 – después de incorporar en su práctica la física de la traducción de Jakobson y la metafísica de la traducción de Benjamin pasada por Derrida, y haciéndolas coincidir con la razón antropofágica– la tarea del traductor con una “transluciferación mefistofáustica” en la que “se pode encontrar *in nuce* a teoria da tradução como operação paronomástica generalizada, de Jakobson”, y que, al afirmar la “inscrição da diferença no mesmo” (1980c: 208), de angélica pasa a ser diabólica. Creación luciferina, demonismo parricida, desmemoria, tachadura del origen (“flamejada pelo rastro coruscante de seu Anjo instigador, a tradução criativa, possuída de demonismo, não é piedosa nem memorial: ela intenta, no limite, a rasura da origem: a obliteração do original. A essa desmemória parricida chamarei ‘transluciferação’” [209]): filología.

¿Cómo traduce Haroldo, desde esas coordenadas, la *Weltliteratur*, ese término al que Goethe se refirió en diversos pasajes de sus conversaciones con Eckermann? Para leer y traducir esa tradición, el poeta brasileño no recurre tanto a los desarrollos contemporáneos de la disciplina académica de la literatura comparada como vuelve al momento de emergencia de la problemática que la convoca y que muchas veces, haciendo gala de un afecto anti-filológico, ésta clausuró. Haroldo remastica dicho término desde la periferia brasileña para, una vez digerido Ezra Pound, proponer una literatura del mundo que, lejos de aspirar a un ecumenismo pacificador, exhibe y multiplica las inscripciones de una diferencia fundadora. Es en torno a 1980 cuando cuaja en su obra un doble desplazamiento en el que convergen teoría literaria y teoría de la traducción en tanto que postulación de una razón antropofágica y luciferina. Haroldo se refiere en *Deus e o Diabo no*

⁴¹ Carta de Haroldo de Campos a Leyla Perrone (São Paulo, 19 de febrero de 1973). Archivo Leyla Perrone.

Fausto de Goethe al “movimiento plagiotrópico da literatura” (1981:75), del que indica:

A *plagiotropia* (do gr. *plágios*, oblíquo; que não é linha reta; transversal; de lado), tal como a entendi no curso que ministrei na primavera de 1978 na Universidade de Yale sobre a evolução de formas na poesia brasileira, se resolve em tradução da tradição, num sentido não necessariamente retilíneo. Encerra uma tentativa de descrição semiótica do processo literário como produto do revezamento contínuo de interpretantes, de uma “semiose ilimitada” ou “infinita” (Peirce; Eco), que se desenrola no espaço cultural. Tem a ver, obviamente, com a idéia de *paródia* como “canto paralelo”, generalizando-a para designar o movimento não-linear de transformação dos textos ao longo da história, por derivação nem sempre imediata. Conjuga-se com minha concepção da operação tradutora como capítulo por excelência de toda possível teoria literária (e literatura comparada nela fundada). Assim, o nosso Gregório de Matos é tradutor (transformador) ostensivo de Gôngora e Quevedo, como, de maneira menos explícita, mas num profundo sentido de diálogo com as inflexões (tropismos) da dicção dantesca (veja-se, no concernente a Camões, a linha “petrosa” de sua canção “Junto de um seco, fero e estéril monte”, e a linha visionária, “paradisíaca”, da revelação da “máquina do mundo”, no Canto X de *Os Lusíadas*) (76).

Paralelamente a esos nuevos planteamientos traductológicos, “Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira” (1980a) supone una teorización de una devoración del discurso europeo en la que emerge la diferencia latino-americana. La no-infancia de la literatura brasileña consistiría, así, en un “articularse como diferencia en relación a esta panoplia de *universalia*” que constituiría el código barroco: no la plenitud ni la identidad, sino “la diferencia como origen” (2000:9).

Con todo ello, las filologías latinoamericanas de Haroldo y de Sarduy, de Rosa y de Santiago, de Antelo y tantos más, suponen un *plus* o *pas au-delà* respecto a la tradición filológica europea, que suplementan a través de la toma en consideración de objetos inimaginables y de perspectivas inauditas desde un punto de vista europeo. De ese modo, desde sus filologías latinoamericanas, Antelo (2016: 31) puede poner en contacto a Agamben con Lúcio Cardoso,

Clarice Lispector, Guimarães Rosa, Cruz e Sousa y Severo Sarduy, dando cuerpo a una filología que, más allá y más acá de los espacios de la literatura nacional y de la literatura universal y desplegando la mesa de montaje, apunta a una crítica capaz no sólo de pensar mundos y abismarse en ellos, sino de desplazarse por ellos con una agilidad extrema, y de proponer para sí misma el “mismo rango de ficcionalidad” (Rosa: 6) que la literatura, haciendo posible la *ficción crítica* y dando forma a unas escrituras que “dicen más del decir que del dicho” (10), cavando el pasado y abriendo un porvenir para una filología *una y no-toda, otra y diferente*.

Bibliografía

- AGAMBEN, GIORGIO. *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Trad. Tomás Segovia. Valencia: Pre-textos, 2006.
- . “Programa para una revista”. *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. 4ª ed. aumentada. Trad. Silvio Mattoni. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2010a.
- . “Infancia e historia. En sayo sobre la destrucción de la experiencia”. *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. 4ª ed. aumentada. Trad. Silvio Mattoni. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2010b.
- . *Idea della prosa*. Macerata: Quodlibet, 2013.
- . “Vórtices”, *El fuego y el relato*. Trad. Ernesto Kavi. México DF: Sexto Piso, 2016.
- ANTELO, RAÚL. *Potências da imagem*. Chapecô: Argos, 2004.
- . “La filología del cero es el *origo* de la filología”, *Archifilologías latinoamericanas. Lecturas tras el agotamiento*. Villa Maria: Eduvim, 2015a.
- . “A levantar la mesa”. *Archifilologías latinoamericanas. Lecturas tras el agotamiento*. Villa Maria: Eduvim, 2015b.
- . *A ruinologia*. Desterro: Cultura e Barbárie, 2016.
- AGAMBEN, GIORGIO. *Signatura rerum. Sobre el método*. Valencia: Pre-textos, 2010.
- ALTHUSSER, LOUIS. “Du *Capital* à la philosophie de Marx”. En Louis Althusser y Étienne Balibar. *Lire la Capital I*. Paris : Maspéro, 1969 [1965].
- . “Freud y Lacan”. En José Sazbón (ed.), *Estructuralismo y psicoanálisis*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1970 [1964].

- . Du *Capital* à la philosophie de Marx. En Louis Althusser y Étienne Balib. *Lire le Capital I*. Nueva edición. París: Librairie François Maspero, 1968 [1965], pp. 9–86.
- AUERBACH, ERICH. “Filología della Weltliteratur”. En Armando Gnisci, *La letteratura del mondo*. Roma: Sovera, 1995 [1952].
- BARTHES, ROLAND. “Sarduy: la face baroque”, *La Quinzaine littéraire*, núm. 28, 1967. Citado de “La face baroque”, en Severo Sarduy, *Obra completa. Tomo II*, ed. crítica de Gustavo Guerrero y François Wahl. Madrid: ALLCA XX (Colección Archivos), 1999
- BENJAMIN, WALTER. “Prólogo epistemocrítico”, *El origen del “Trauerspiel” alemán*. En *Obras. Libro I. Vol. I*. Ed. Rolf Tiedermann y Hermann Schweppenhäuser. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Ed. española de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. Madrid: Abada, 2007.
- . *La Política e altri scritti. Frammenti III*. Milano: Mimesis, 2016.
- Benveniste, Émile. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus, 1983.
- BERGAMÍN, JOSÉ. *Los filólogos*. Madrid: Turner, 1978.
- BRUM, ELIANE. “Diálogos sobre o fim do mundo”, *El País* (Brasil), 29 de septiembre de 2014.
- BUTOR, MICHEL Y LAUNAY, MICHEL. *Résistances. Conversation aux antipodes*. Paris: PUF, 1983. Citado de ROGER, Thierry (tesis doctoral). *L’archive du Coup de dés. Étude critique de la réception de Un Coup de Dés jamais n’abolira le Hasard de Stéphane Mallarmé (1897-2007)*. Paris IV-Sorbonne, 2008. Disponible en : <http://www.theses.paris-sorbonne.fr/these.thierry.roger.pdf>
- CATELLI, NORA. El oficio y la academia: apuntes sobre las modalidades de circulación y producción de los libros. *Orbis Tertius*, vol. 21, núm. XX, 2015.
- CATELLI, NORA. “Asimetría: espectros del comparatismo en la circulación de la teoría”, *Badebec*, vol. 8, núm. 15, pp. 179-198, Septiembre 2018.
- CORTÁZAR, JULIO. *Clases de literatura (Berkeley, 1980)*. Buenos Aires: Alfaguara, 2013.
- CURTIUS, ERNST ROBERT. *L’esperit alemany en perill*. Trad. Marc Jiménez Buzzi. Valencia: PUV, 2014.
- CHIAMPÌ, IRLEMAR. *Barroco e modernidade*. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- CHOMSKY, NOAM. *Syntactic structures*. The Hague / Paris: Mouton, 1957.
- . *Language and responsibility. Based on conversations with Mitsou Ronat*. Trad. del francés de John Viertel. Sussex: The Harvester Press, 1979 [1977].

- DE ANDRADE, OSWALD. “Manifesto Antropófago”. En Jorge Schwartz, *Vanguardas Latino-Americanas. Polémicas, manifestos e textos críticos*. São Paulo: Iluminuras / EDUSP / FAPESP, 1995 [1928].
- DE CAMPOS, AUGUSTO. “Antes do anti”. *o anticrítico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986a.
- . “Dante: um corpo que cai”, *o anticrítico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986b.
- . *Invenção de Arnaut e Raimbaut a Dante e Cavalcanti*. São Paulo: Arx, 2003.
- . “A obra de arte aberta”. En De Campos, Augusto, Haroldo De Campos y Décio Pagnatari. *Teoria da poesia concreta. Textos críticos e manifestos (1950-1960)*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987 [1955].
- . “Nota introdutória”. En Augusto de Campos, Décio Pignatari y Haroldo de Campos, *Mallarmé*. São Paulo: Perspectiva, 2010 [1972].
- . Carta de Haroldo de Campos a Leyla Perrone (São Paulo, 19 de febrero de 1973 y 20 de junio de 1974). Archivo de Leyla Perrone.
- . “Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira”. *Metalinguagem & outras metas*, 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992. Versión en español: “De la razón antropofágica: diálogo y diferencia en la cultura brasileña”. En *De la razón antropofágica y otros ensayos*. Trad. Rodolfo Mata. México DF: Siglo XXI, 2000 [1980a].
- . “Sobre Roland Barthes”, en *Metalinguagem & Outras Metas*. São Paulo: Perspectiva, 1992 [1980b].
- . “Post scriptum / Transluciferação mefistofáustica”. *Deus e o Diabo no Fausto de Goethe*. São Paulo: Perspectiva, 1981 [1980c].
- . “A escritura mefistofélica”. *Deus e o Diabo no Fausto de Goethe*. São Paulo: Perspectiva: 1981.
- . “Biografia”, *A educação dos cinco sentidos*. São Paulo: Brasiliense, 1985a.
- . “Da transcrição. Poética e semiótica da operação tradutora”. En Marcelo Tápia e Thelma Médici Nóbrega (org.). *Haroldo de Campos. Transcrição*. São Paulo: Perspectiva, 2013 [1985b].
- . *O sequestro do barroco na formação da literatura brasileira: o caso Gregório de Matos* (1989). São Paulo: Iluminuras, 2011.
- . “Poesia e modernidade: da morte do verso à constelação. O poema pós-utópico” (1997). En *O arco-íris branco*. Rio de Janeiro: Imago, 1997. Publicado en dos partes en el “Folhetim” (Folha

- de São Paulo, 7 y 14 de octubre de 1984, y en español en Vuelta, México, nº 99, febrero de 1985).
- . “Tres (re) inscripciones para Severo Sarduy”, *Del arco iris blanco*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006, trad. de Amalia Sato,
- . “Tradição, transcrição, transculturação: o ponto de vista do ex-cêntrico” (1997), en Marcelo Tápia y Thelma Médici Nóbrega (ed.), *Haroldo de Campos – Transcrição*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- DE MAN, PAUL. “The Return to Philology”. *The Resistance to Theory*. Minnesota: University of Minnesota, 1986.
- DE MARCO, VALERIA. “Ceguera estética e historiografía literaria en la era Franco”. En Fernando Larraz y Diego Santos, *Poéticas y cánones del franquismo*. Iberoamericana: 2021.
- DENNIS, NIGEL. “Presentación”. En José Bergamín, *El disparate en la literatura española*. Sevilla: Renacimiento (“El clavo ardiendo”), 2005.
- DERRIDA, JACQUES. “Force et signification”. *L’écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967 [1963].
- . “Estructura, signo y juego en el discurso de las ciencias humanas”. En Richard Macksey y Eugenio Donato. *Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre: controversia estructuralista*. Trad. de J.M. Llorca. Barcelona: Barral, 1972 [1966].
- . “Chaque fois, c’est-à-dire, et pourtant, Haroldo...”, *Cisma*, edición especial Haroldo de Campos, año IV, 2015.
- DERRIDA, JACQUES; Ferrer, Daniel; Contat, Michel; y Rabaté, Jean-Michel. “Archivo y borrador” (mesa redonda del 17 de junio de 1995). Trad. Analía Gerbaudo y Anabela Viollaz. En Graciela Goldchluk y Mónica Pené (comp.). *Palabras de archivo*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, 2013
- DÍAZ, VALENTÍN. “Entre España y América. Dos escenas del Barroco del siglo XX”, *Chuy*, núm. 2, año 2, julio 2015.
- . “Severo Sarduy y Jacques Lacan: *du côté du Baroque*”, *Alea*, vol. 18/2, mayo-agosto 2016a.
- . “Walter Benjamin, la actualidad de la arqueología filosófica y el futuro de la filología” (pp. 113-126), *Filología*, núm. XLVIII, 2016b.
- DOBRY, EDGARDO. “Hermetismo y encierro: raíces y derivas de la poesía contemporánea”, *América. Cahiers du CRICCAL*, núm. 47, 2015.
- ECO, UMBERTO. *Lo strano caso della Hanau 1609*. Milano: Bompiani, 1989 [Acervo Haroldo de Campos, tomo 11026].

- FOUCAULT, MICHEL. *La vie des hommes infâmes. Dits et écrits II (1976-1978)*. París: Gallimard, 2001 [1977].
- . “Qu’est-ce qu’un auteur?”. *Dits et écrits I, 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001 [1969].
- GERBAUDO, ANALÍA. *Políticas de exhumación. Las clases de los críticos en la universidad argentina de la posdictadura (1984-1986)*. Santa Fe: Ediciones UNL, 2016.
- . “El fuego, el agua, la biodegradabilidad. Apuntes metodológicos para un archivo por-venir”, *Archivos, arte y medios digitales. Teoría y práctica*. Universidad Nacional de Córdoba: Córdoba, 2018.
- GODDARD, JEAN-CHRISTOPHE. “Dina Lévi-Strauss” (pp. 31-46). *Brazuca negão e sebento / Brésilien noir et crasseux*. N-1 edições, 2017.
- HAMACHER, WERNER. *95 tesis sobre la Filología / Para – la Filología*. Madrid: Miño y Dávila, 2011.
- . *Lingua amissa*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2013.
- HIDALGO NÁCHER, MAX. “Modelos y problemas en el estudio de la circulación de la teoría literaria (I): Candido (1959), Haroldo de Campos (1989) y el secuestro del Barroco”, *Landa*, vol. 7, núm. 2, 2019.
- . “Modelos y problemas en el estudio de la circulación de la teoría literaria: Pierre Bourdieu (1989), Pascale Casanova (1999) y el secuestro del barroco”. *Alea. Estudios neolatinos*, vol. 22, núm. 3, 2020.
- . “Genealogía de la teoría literaria y herencias teóricas del franquismo: la estilística y la renovación crítica de los años sesenta”. *Poéticas y cánones del franquismo*. Iberoamericana, 2021.
- LACAN, JACQUES. *Le Séminaire. Livre XX : Encore (1972-1973)*. Paris: Seuil, 1975.
- LACOUÉ-LABARTHE, PHILIPPE Y NANCY, JEAN-LUC. “Prólogo. El absoluto literario”. *El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán*. Trad. Cecilia González y Laura Carugati. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2012.
- LEMINSKI, PAULO. *Catatau*. Trad. de Reynaldo Jiménez. Madrid: Libros de la Resistencia, 2019.
- LEVI-STRAUSS, CLAUDE. “Réponses à quelques questions”, *Esprit*, núm. 322 (noviembre de 1963).
- . “Historia y dialéctica”. *El pensamiento salvaje*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- . “The Setting Sun. Interview”, *New Left Review*, núm. 79, enero-febrero 2013. Entrevista hecha por Boris Wiseman y publicada

- originalmente en *Les temps modernes*, núm. 628, agosto-octubre 2004.
- LEZAMA LIMA, JOSÉ. *La expresión americana* (1957). México DF: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- LIDA, MARÍA ROSA. “Perduración de la literatura antigua en Occidente”, *Romance Philology*, vol. 5, núm. 2/3, University of California Press, 1951, pp. 99-131.
- LITERAL. “El resto del texto”, *Literal*, ediciones Noé, n° 1, noviembre de 1973. Citado de *Literal* (ed. facsimilar). Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2011.
- MALLARMÉ, STÉPHANE. “Crise de vers”. En *Œuvres complètes*. Ed. de Henri Mondor y G. Jean-Aubry. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1945.
- MARTÍ, ANTONI. “Introducció”. En *L’esperit alemany en perill*. Trad. Marc Jiménez Buzzi. Valencia: PUV, 2014.
- MILNER, JEAN-CLAUDE. “Le paradigme: programme de recherches et mouvement d’opinion”. *Le périple structural. Figures et paradigme*. París: Verdier, 2008.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. “Prólogo”. Trad. Pedro González Blanco. *Aurora. Meditación sobre los prejuicios morales*. Barcelona / Palma de Mallorca: Pequeña Biblioteca Calamus Scriptorius, 1978.
- ORTEGA, JULIO. “Conversación con Haroldo de Campos”, *Syntaxis*, La Laguna, Tenerife, n° 8-9, primavera-otoño 1985.
- PERRONE-MOISÉS, LEYLA. “Lautréamont austral: percalços de um livro”, *Landa*, vol. 7, núm. 2, 2019.
- PERRONE-MOISÉS, LEYLA Y RODRÍGUEZ MONEGAL, EMIR. *Lautréamont austral*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Iluminuras, 2014.
- POLLOCK, SHELDON. “Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World”, *Critical Inquiry*, vol. 35, núm. 4, 2009.
- PRAZERES, ARMANDO. Cuestionario de Max Hidalgo Nácher. Correo electrónico, 14 agosto 2018.
- RÍOS, JULIÁN. Entrevista de Max Hidalgo Nácher. París, agosto 2017.
- ROSA, NICOLÁS. “Estos textos, estos restos”, *La letra argentina. Crítica 1970-2002*. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2003.
- ROUDINESCO, ÉLISABETH. *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Colombia: FCE, 2000. Ed. francesa: *Jacques Lacan. Esquisse d’une vie, histoire d’un système de pensée*. Paris: Fayard, 2002 (1993).
- SAID, EDWARD. “El humanismo como resistencia”, *El País*, 23 de agosto de 2003,

- SANTIAGO, SILVIANO. “El entre-lugar del discurso latinoamericano” (1978) (pp. 57-76). *Una literatura en los trópicos*, trad. Mary Luz Estupiñán y Raúl Rodríguez Freire. Chile: Escaparate, 2012.
- SARDUY, SEVERO. “Sur Góngora. La métaphore au carré”, *Tel quel*, Seuil, núm 25, pp. 91-93, 1966.
- . “El barroco y el neobarroco”. En César Fernández Moreno (ed.). *América Latina en su literatura*. México DF: Unesco/Siglo XXI, 1972. Citado de *Obra completa. Tomo II*. Ed. crítica de Gustavo Guerrero y François Wahl. Madrid: ALLCA XX (Colección Archivos), 1999.
- . *Barroco*. Buenos Aires: Sudamericana, 1974. Citado de *Obra completa. Tomo II*. Ed. crítica de Gustavo Guerrero y François Wahl. Madrid: ALLCA XX (Colección Archivos), 1999.
- . “Lautréamont e o Barroco”. Trad. Leyla Perrone-Moisés. En Leyla Perrone-Moisés y Emir Rodríguez Monegal, *Lautréamont austral*. São Paulo: Iluminuras, 2014 [1986].
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Los discursos sobre hermenéutica*. Intr., ed. y traducción de Lourdes Flamarique. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófica, Universidad de Navarra, 1999.
- STERZI, EDUARDO Y STIGGER, VERONICA. *Variações do corpo selvagem. Eduardo Viveiros de Castro, fotógrafo*. Sesc Ipiranga (São Paulo) y Sesc Araraquara, 2015-2016.
- TODOROV, TZVETAN. *Théories du symbole*. Paris : Seuil, 1977.
- . *Critique de la critique*. Paris: Seuil, 1984.
- TUSET, VICENÇ. *Los efectos del estructuralismo en la crítica literaria española y argentina: Aproximación teórica a un estudio comparativo*. Universidad Nacional de la Plata, 2016. En línea: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1449/te.1449.pdf>
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Entrevista”. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: UBU, 2002.
- . *Metafísicas canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu/N-I, 2009.
- . “Prefácio. O recado da mata”. Em Davi Kopenawa y Bruce Albert, *A queda do céu. Palavras de um xama yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- . “Senão de Hileia”. En Jean-Christophe Goddard, *Brazuca negão e sebento / Brésilien noir et crasseux*. N-1 edições, 2017.
- WAHL, FRANÇOIS. *Qu'est-ce que le structuralisme?* Paris: Seuil, 1968.
- WROBEL, JASMIN. “Big bang e babelbarroco: cosmologias entre tradição e ruptura na poesia latino-americana”, *Circuladô* (“Especial Haroldo Hoje”), São Paulo, Risco Editorial, Año VI, núm. 9, enero de 2019.