

A contraluz: World Literature y su lado salvaje

Miguel Rosetti
CONICET/UBA

*...que el mundo no sea una unidad
ni como sensorium ni como «espíritu»,
sólo esto es la gran liberación –
sólo con esto queda restablecida otra vez
la inocencia del devenir...*
Frederich Nietzsche

I. World Literature, vista desde lejos

Desde que Franco Moretti, hace ya más de una década, reanimara las discusiones en torno a la *World Literature* (en conjunto con los trabajos de Pascale Casanova), fueron numerosas y variadas las repercusiones. Las conjeturas de Moretti produjeron exenciones críticas, compilaciones de artículos, debates académicos y su principal efecto, el más palpable, parece haber sido la puesta en primer plano del interés existente en el diseño de programas metodológicos de lectura. En caso de que uno se aventurara a trazar el resultado panorámico de esta inquietud generalizada, el paisaje probablemente se vería surcado por una divisoria de aguas: de un lado, los que dispuestos a encolumnarse, sostendrían el ideal de un estudio planetario de la literatura y del otro, los defensores de aquello contra lo cual la *World Literature* parecería erguirse: la lectura directa y la autonomía relativa, no exenta de matices, de las literaturas locales.

Arreciaron, desde ambos bandos, pedidos de membresía para áreas no radarizadas, denuncias por omisión, declaraciones solemnes de amor a la lectura. El objetivo del presente texto es menos indagar la pertinencia puntual de estos reclamos, que lo que resulta opacado por ellos; esto es, el conjunto de sobreentendidos compartidos sobre los que se apoya la (no tan) hipotética mundialización contemporánea de los métodos de lectura. Postulada como un sistema idóneo para pensar como factible y deseable la construcción de una “literatura del mundo” (y no una literatura universal), pergeñada con evidente potencial polémico, articulada en un lenguaje elegante y pedagógico, y con una cuota de incorrección política que la academia norteamericana en sus áreas más severas le es difícil soportar, la *World Literature* asoma, más allá de su

potencial heurístico, como un espacio sintomático de las tensiones y convergencias que recorren los estudios literarios contemporáneos.

Dado su ascetismo conceptual y la temeridad de sus formulaciones, hay una voluntaria sobreexposición a la crítica ideológica. El contexto editorial (*New Left Review*) e intelectual (la Academia norteamericana) de su concepción vuelven relevante este gesto, en el que además transporta un intento de revitalización letal de la tradición comparatística, una especie particularmente sensible a la dimensión política en la institucionalidad literaria, cuya convocatoria se hace en aras de consumación. Sin embargo, es su afinidad con la línea más moderna de la crítica literaria latinoamericana, línea persistente cuya inmunidad ha sido diplomáticamente obviada, la que se encuentra en el centro de mi interés al volver a la propuesta de Moretti. y que permite mantener intactas las grandes autopistas de la tradición crítica e inexplorados caminos alternativos. No se trata de probar la utilidad de la propuesta de Moretti, blanco fácil para la impugnación, un enemigo, además de cómodo, útil para realizar esta tarea de limpieza hermenéutica; sino más bien aprovechar la ocasión de una modelización “fuerte”, para dibujar sobre su fondo (y a trasluz) un modelo “débil”, deducible de la propia genealogía del latinoamericanismo y de su espectral relación con el campo crítico de los estudios literarios comparados.

Ya fue innumerablemente señalado que la propuesta de Moretti hunde sus pies desde sus primeras conjeturas en (y no pudo no ser leída sino a la sombra de) una tradición prestigiosa: la de la *Weltliteratur*. En rigor, es en las oscilaciones que existen entre cada uno de estas nociones axiológicas (entre *World Literature* y *Weltliteratur* y *Literatura Universal*) donde se ponen en juego no solo rudimentos metodológicos, sino hipótesis literarias, éticas, políticas, temporales. Si para Goethe y Marx éste era una imagen a través de la cual proporcionar una idea sensible del inevitable “advenimiento” del concierto cultural mundial (y su mercado); si para Eric Auerbach se trataba más bien de un nombre crepuscular para una práctica cuyo objeto sería la construcción de “la coalescencia fatídica de las culturas” en el momento de su estandarización (2007:6)], para Franco Moretti se trata de infundir a la noción un proyecto disciplinario específico y de largo aliento, una profesión potable dentro del

mercado académico, nada más -nada menos- que un oficio (y una ética profesional consiguiente) que no debe reinventar su propio *modus operandi* a cada paso: yo, lector (principal, secundario...) de la *World Literature*.

Así Moretti extrae a la *Weltliteratur* de la nebulosa en la que la concepción goethiana la había dejado, sin problemas, ni objeto claro; y, por el otro, desmitifica el legado auerbachiano de una ciencia literaria de imposible exhaustividad. Para convertirla en un trabajo sumario y abordable, proyecta el montaje de un aparato de escala planetaria, imaginamos, reticulado alrededor de centros de estudio dispersos por todo el mundo y en posición de producir un insumo inciertamente rentable en el campo profesional de la cultura mundial para que esta deje de ser un “espejismo”. La primera anotación que surge es bien cara a la academia norteamericana: el despliegue de la teoría es inescindible del despliegue organizacional. La segunda, nuestra: su proyección profesional no sucedió.

En este punto, la propuesta de Moretti se produce como correlato más o menos directo de un proceso de integración económica mundial, la denominada “globalización”, cuya responsabilidad en la circulación (desigual) de bienes y ampliación y concentración del mercado editorial y académico, es patente. Y, de hecho, se trata de volver positiva y real el espejismo de una cultura mundial. El mundo, tal como lo piensa Moretti, perdería su estatuto imaginario, para devenir una cifra objetiva, una figura estable, una premisa dada, finalmente dotado de una cultura. En tanto la *Weltliteratur* era un pretexto experimental del humanismo, ya sea el teleológico de Goethe y Marx (detrás de su *Weltliteratur*, está siempre el hombre griego contra sus contemporáneos particularistas), o el escatológico de Auerbach (delante de su *Weltliteratur*, está el hombre trágico “unificado en su diversidad” ante sus contemporáneos estandarizados), la *World Literature* renuncia a todo sondeo de la tradición “occidental” al servicio de su asentamiento sobre un territorio firme y finito. Al hombre-síntesis de unos, y al hombre-sintetizador de otro, Moretti parece proponer el hombre-sintético: aquel que puede proceder de manera natural por la vía de un método predeterminado, sin producir mayores ruidos teóricos y haciéndole lugar a todos en la medida en que estos se ajusten a sus prerrogativas. Es decir, la pequeña utopía académica radica en que no hay

obstáculo epistémico que el trabajo cooperativo y acumulativo no pueda sortear en su trayectoria virtual por la producción literaria del mundo dado un corte transversal del tiempo y del espacio. Basta ubicar a cada elemento literario en su longitud y latitud -junto a sus lectores especializados-, para explicar el desarrollo de las variaciones formales, en el contexto de su cultura y aún en la historia de su literatura nacional primero, para integrarlas, finalmente, en una historia de la literatura mundial.

Es evidente que la *World Literature*, en miras de tornar al planeta un “morfoespacio literario” (2007:103), se sustrae a todo pensamiento de la temporalidad, más allá de Braudel, a tal punto que se limita a proyectar su resultado en un “historia” de la literatura mundial, de la que no ofrece más indicaciones que las cronológicas. Esta desatención a la historia, y su evidente espacialización, es en todo contraria al sondeo de Goethe y Auerbach, para quienes el tiempo (la tradición) está lejos de ser un archivo positivo, acumulado, listo para desclasificar y reclasificar, y constituye con tonos diferentes (con paradójico porvenirismo en uno, como conservacionismo trágico en el otro) el laboratorio de una filosofía del hombre, de la historia, y del presente. Decía Auerbach, en un tono lejano al de Moretti:

Lo que sea que seamos, somos en la historia y solo en la historia nos podemos desplegar. Es la tarea de los filólogos demostrar esto, de modo que penetre de manera inolvidable en nuestras vidas (1967: 6)

Esta vocación historicista y secular, inscripta en una tradición que había dado luz un único modo (el filológico) de comprender y salvar a todos los lenguajes, las literaturas y tradiciones – modo que hay que sostener bajo el paraguas *mítico* de la ciencia-, es la contraparte indisoluble de un mandato ético: hacer sobrevivir aquello que todavía vive en la tradición (las heterogeneidades de esa *síntesis disyuntiva* que es el Hombre, “todas las potencias del ser de las que es capaz” [1967:7]). Esta urgencia del presente está “puesta a distancia” en la *World Literature*. Moretti aclara, acusado de estar realizando un diseño metodológico solapadamente imperialista, que su propuesta apenas intenta “mostrar un aspecto de la prehistoria de nuestro presente” (2003: 91). Esta observación temporal parece ser imprescindible para darle viabilidad a la iniciativa porque la “globalización” tan solo habría hecho visibles y actuales las nuevas condiciones materiales para centralizar una única vía de dar cuenta de

una conocimiento literario que corresponde y es significativo para la *prehistoria de nuestro presente*, como si este se ubicara en un plano distinto en que la relación entre literatura y tiempo ya no funciona con la misma intensidad que antes. Para ambos, el reconocimiento de la diversidad humana del pasado depende de un único método analítico. Sin embargo, Moretti postula que ese método tiene pertinencia *en* el presente, pero no *para* el presente; porque su objeto, la literatura, no lo tiene, y en este punto como su objeto no es “crítico”, su disciplina tampoco¹.

Al convertir a la Tierra en nación mundializada, al transformar a sus habitantes en ciudadanos del mundo, Moretti aspira a la estabilidad con la que cuentan las literaturas nacionales. De esa forma, busca escapar del hábitat propio, crónico, conato, de la tradición de las literaturas comparadas: la crisis. La comparatística, concebida así, como disciplina de la crisis, sujeta al comparatista a un rol que vacila e involucra simultáneamente al del médico y juez, rol que los grandes comparatistas han sabido ocupar. Les corresponde dar diagnósticos y emitir sentencias. El tipo de operación intelectual que demanda implica, por lo tanto, una dimensión temporal. Lo leímos en Auerbach (1967), para la tradición de las literaturas comparadas el presente y el mundo son sus horizontes de realización y lo que en su seno se debate es lo que se debate en cualquier situación crítica: algo del orden de “la continuidad de la vida y la eventualidad de la muerte” (PALTÍ, 2005: 17). *Filología de la Weltliteratur* es la exposición al mismo tiempo de una inflexión en el tiempo, y el establecimiento de un método distintivo que le da una forma (en este caso, apocalíptica) al devenir temporal.

Ese campo operatorio es el que intenta eludir Moretti, al tratar a las crisis parciales y cíclicas (intrasistémicas) de las literaturas comparadas (una verdadera crisología) como una crisis abismal, general (sistémica). “No una literatura comparativa, sino una literatura mundial”, comenzaba su primera conjetura Moretti, dado que la “primera no ha cumplido las expectativas de

¹ En su introducción de *La literatura vista desde lejos* (2007), Moretti señala el creciente desinterés por el estudio de la literatura, a tal punto de saludar a modo de broma a los profesores que cruzan fronteras hacia los estudios de cine, televisión, publicidad, comics, videojuegos. Plantea que el método propuesto vendría a salvar el peligro de su desaparición, arriesgándolo todo.

estos orígenes” (2000: 65). De alguna manera, lo que efectivamente sucede al integrar sin más a las literaturas nacionales y continentales como un insumo (un término) del análisis comparativo, pese a que enunciativamente se las condene en una suerte de ritual iniciático (la lectura distante sumada a la literatura mundial “son contrarias a la historiografía nacional” [2000:71]), es que evacúa al comparatismo de toda su potencial para el pensamiento de lo heterogéneo y contingente, y no le suministra otra marca distintiva que el expediente de la “comparación” en su acepción más ejecutiva y reposada: “contrastar” formas en el marco de una “morfología comparativa” (2000:71).

Ahora bien, la intervención releída, focalizadamente, se presenta no tanto como una ejercicio de contemporaneidad en la tradición de la *Weltliteratur*, sino, por el contrario, como un acto purgatorio, de alejamiento definitivo, que se consolida en un pequeño desplazamiento en los claustros norteamericanos. Los textos de Moretti son un “llamado al orden” disciplinar, un intento de morigerar los excesos en los estudios literarios contemporáneos, y en este punto, una suerte de puesta en revista superficial de la situación de las humanidades en la academia norteamericana. *World Literature* sería el nombre del ansiolítico que la academia norteamericana produjo contra la inexhaustividad del método comparativo, ya no solo por efecto de su herencia historicista, sino también por el impacto coetáneo de su dispersión culturalista.

En este sentido, el informe Bernheimer de 1993, donde se evaluaban los corolarios del progresismo universitario, la expatriación de la disciplina de su sitio del elite, su descenso y conjugación con los “deseos políticos” de sus lectores, se presenta hoy como un extraño antecedente (la formulación de todos los problemas) sobre el que se inscribe la propuesta de Moretti. Al cambiar y construir un nuevo contexto de actuación, señala todas las soluciones. Aplaca los problemas de la traducción resueltos por la vía de lectores “nativos”, el drama de la interdisciplinaridad respaldada en una sociología mundial y un protocolo estadístico, la inestabilidad la teoría literaria en nombre de un suelo categorial firme, y la porosidad de la “literatura”, saneada por los constructores de cánones nacionales y por las decisiones del mercado editorial. Moretti responde bastante nítidamente al llamado del informe, que exigía la necesidad de abocarse a una tarea de

“recartografización” (BERNHEIMER, 1997:56). Para él, no se trata de impugnar el común suelo multicultural o “la sensibilidad con respecto a las diferencias culturales” (1997:58), sino conferir al problema una metodología al uso que garantice no extraviarse en un campo cada vez más expandido, atacando el instante de peligro cognitivo, el más “débil” por subjetivizante: la lectura. La hipersolvencia metodológica (que lo faculta para construir un objeto a su medida) no es posible sino porque concede a otros los “ejercicios teológicos” de lectura (Moretti, 2000:57). En su versión filológica positiva (el autor, el comentario, el establecimiento textual), o en su versión negativa (el texto y la textualización del sentido), tayloriza el proceso de lectura, y tercerizándola, se evita *la comparación ad hoc* que, al parecer y como la analogía, produce demonios.

Vemos que la producción conceptual es el fruto de la dinámica propia de la discusión académica y, en este punto, su diferendo se realiza sobre una compleja red de acuerdos, donde lo que diverge no radica en la perspectiva, sino en la zona que la perspectiva elige iluminar. En ambas parcelas se abona el esquema básico de un único mundo y una diversidad de culturas (y literaturas). Esquema que puede ser reformulado al uso capcioso de diversas nociones antropológicas-jurídicas-económicas-filosóficas (la naturaleza, la forma-de-vida, el capital, el hombre, el espíritu, la literatura, el sistema-mundo) que constituyen el territorio común de una variedad de formalizaciones particulares y desiguales (las culturas, las formas de vida, las minorías, materializaciones y subsistemas locales). El caso es que Moretti decide llevar este presupuesto al método, y alumbrar más enfáticamente un horizonte de totalización y un modo homogeneizante de pensar la diferencia que ya estaba presente en los corrientes intelectuales que lo anteceden. Los estudios culturales nunca pudieron abandonar la idea de totalidad, que solo se atrevieron a fragmentar [Link, 1997:31]. La globalización, se sabe, no es otra cosa que la cara económica del ideal cívico del multiculturalismo.

Con el falso universal del mundo, Moretti concibe como consumada la completa homogeneización cultural del planeta, asume como un *fatum* y un *factum* de partida que la cultura funciona (o al menos funcionó) en todos lados de la misma manera. Lo que reaparece es la totalidad como premisa y las

totalizaciones son, pese a todo, anticomparativas (y anticomparatísticas). Como dijo Nietzsche, “no se puede juzgar, ni medir, ni comparar, ni negar al todo” (1998:67-68).

II Ahora, Latinoamérica: más allá de la sociología literaria

María Teresa Gramuglio (2011), en un artículo reciente, nota hasta qué punto el comparatismo latinoamericano ha sido una perspectiva de baja densidad institucional, pero de amplio y creciente interés. Se trataría de una suerte de propensión intelectual intuitiva dotada de una historia propia, aunque no lo suficientemente puesta en su contexto disciplinar. Llama a esa forma subteorizada de lectura, un comparatismo *implícito* (43). Explicitarlo o, en todo caso, disciplinarlo, no debería hacer caer bajo la sombra el hecho de que la afinidad de los estudios latinoamericanos y la tradición comparatística está dada por la fatalidad, es decir, otra vez, por el dato inscripto en la historia de su propia práctica, compulsivamente abocada a pensar una entidad como la “literatura latinoamericana” que solo puede entenderse en relación con procesos y formaciones que afectan en principio a otras áreas (o a otros mundos). Este es el *fatum* y *factum* latinoamericano. En otras palabras, de haber un comparatismo latinoamericano furtivo, su eje de desarrollo está marcado no tanto por las catástrofes nacionalitarias, ni la globalización capitalista tal como se entiende desde la caída del muro de Berlín, sino por el proceso de integración –de mundialización– que comienza con la Colonia y que llega al presente.

Aunque se ha notado la pertinencia urgente de cuestiones tales como si es “la nación” la única categoría sintética contra la colonia, o si la descolonización política puso al descubierto una colonización del conocimiento y de la imaginación como “el” hecho mundial, el comparatismo latinoamericano no se volcó con intensidad exclusiva a una crítica definitiva de los nacionalismos, tal como su antepasado europeo, ni se contentó con un registro exclusivo de las experiencias de resistencia cultural, como su culposo par norteamericano. En tanto osciló entre ambos focos, la peculiaridad de la coacción colonial y su proceso decolonial más extendido, la pertinencia de los

modos de vida vernáculos y la aparente unidad lingüística, propiciaron que, puestos a comprar, los latinoamericanos ejercieran una incursión en Latinoamérica como *zona de contacto* (de tensión, conflicto, pero también de “fecundación de lo diverso” [Auerbach, 1969: 2]). Su régimen de diferenciación atemperado y, por lo tanto, desprovisto del peso de absolutismos étnicos y filosóficos, lo separó de las corrientes críticas que se derivan del comparatismo clásico (del orientalismo en sus diversas vertientes) y produjo que los estudios literarios del continente no hicieran otra cosa que volver una y otra vez a pensar qué es lo que sucede cuando los mundos (no uno, ni necesariamente dos) entran en consonancia, y por lo tanto, no terminan de constituirse como tales. Estos semi-mundos conformarían el “proceso”, “tránsito”, “paso” propiamente latinoamericano, y demarcarían el camino sinuoso de su crítica.

En ese mismo artículo Gramuglio anota que la última tentativa de pensar una práctica comparativa desde América Latina fue el proyecto inconcluso de redactar una historia de la literatura latinoamericana por parte de un grupo de selectos críticos literarios coordinados por Ana Pizarro a principios de la década de los ochenta. Uno de los documentos más relevantes (más programáticos) de esa experiencia es el que registra la reunión llevada a cabo en la Universidad de Campinas en octubre de 1983, bajo el nombre de *La literatura latinoamericana como proceso* (1985), donde se realiza un análisis exhaustivo de las posibilidades y perspectivas del método comparativo para construir una literatura latinoamericana que pueda dar cuenta de sus asincronías, subsistemas literarios, sus zonas de coalescencia cultural, sus focos de circulación. El propósito era producir una mirada sintético-histórica que retuviera tanto las conjunciones como las divergencias continentales y por lo tanto dispusiera de los instrumentos para construir un “archisistema” literario: América Latina no solo como la sumatoria de sus literaturas nacionales, sino también como una dinámica histórica de conjunto que la integra y le da consistencia como unidad trascendental y en contrapunto con otras unidades geopolíticas. Una condición básica para una nueva historia “comparada”.

Resulta natural que en la busca de este “proyecto intelectual” se recurriera como principio operativo a la “comparación contrastiva” (Pizarro, 1984), en plurales niveles de análisis (intranacional, internacional,

intercontinental), a la necesidad de especialistas de cada una de las áreas (literaturas indígenas, folklorología, literatura popular, literatura metropolitana), a un horizonte “explicativo” que dé cuenta de los fenómenos análogos y diferenciales que produce la literatura del continente en relación a las literaturas “centrales”, y a una forma precisa de textualización, una “historia”. En todo caso, lo significativo es que la perspectiva latinoamericana, descrita así, reaparece como un germen temprano de la propuesta de Moretti, dando cuenta hasta qué punto la tradición propiamente latinoamericana produce como herencia un conjunto de tópicos ya tensados por los problemas de la identificación y la internacionalización de lo latinoamericano a lo largo de siglo XX (cosmopolitismos/regionalismo; centro/periferia; universal/local) que adelantan no el material hermenéutico pero sí el sistema de ideas del que está hecho centralmente la *World Literature*².

Es llamativo que a lo largo de los artículos que componen *América Latina en la Literatura Mundial* publicado en 2006, coordinado y prologado con garbo por Ignacio Sánchez Prado, el reclamo por una distribución más justa en los sitios de occidente y el derecho negado a “la ciudadanía cultural” de América Latina en la *Literatura Universal* suene, con el reclutamiento forzoso de héroes periféricos (Darío, Borges), más alto y perentorio que el justo reconocimiento al pensamiento latinoamericano al que Moretti honra. Al fin y al cabo, el crítico italiano cita, usando como instrumental teórico en momentos cruciales de sus conjeturas, las ideas de Roberto Schwartz y Antonio Candido, dos de los concurrentes a la reunión de Campinas, quienes vemos guiar y pautar las discusiones de la hora. Tal vez esta, y no otra, sea la razón del *déjà vu* que experimenta Mabel Moraña al leer a Moretti (en SÁNCHEZ PRADO, 2006:319). A lo largo de los artículos se señalan las excepciones confirmatorias, se indica la opacidad ideológica de sus reglas de funcionamiento; se multiplica su lógica, desplegando las semiperferias de las

² Es posible señalar, incluso, que en esta transferencia de imperativos metodológicos que aparecen en la reunión de Campinas se deduce un recorrido similar al que va de la *Weltliteratur* de Auerbach a la *World Literature* de Moretti, y que tiene su origen en la compilación *América Latina en su literatura*, donde el continente era antes que un “proyecto intelectual”, “el país del futuro”, una porción cualificada de la cultura como patrimonio de la humanidad, tal como lo propiciaba la UNESCO.

periferias; o directamente se invierte su sentido, al certificar en la usina monumentalizante del cosmopolitismo latinoamericano la altura “occidental” de la literatura del continente, en pie de igualdad con cualquier otra “área literaria”: los escritores latinoamericanos tendrían la proteica posibilidad de, al mismo tiempo, reclamar y “destruir” (o “deconstruir”) la modernidad.

En todo caso, lo relevante es que pareciera imposible refutar su sistema categorial porque la ofensa se revertiría sobre la propia tradición del pensamiento latinoamericano. Sus figuras operacionales (centro/periferia), el historicismo teleológico, su versión exocéntrica de la historia de las ideas, la certeza de poseer una literatura “interferida” y lateral deben quedar intactas. Así como los centros no pueden leer bien la literatura latinoamericana, los latinoamericanos solo podemos referir estas formas de interferencia y posicionalidad literaria a la matriz explicativa de una “desigualdad estructural” en cuyo despliegue lógico se descubre siempre la tutela de una sociología nacional o continental. Esto, cuando no se quiere caer en fórmulas voluntaristas que intentan “desestructurar” este paradigma jerárquico verbalmente, por la mera postulación de un tête a tête [Cfr. COUTINHO, 1994].

En suma, pese a que el diagnóstico es irrefutable, inclusive indiscutible, y por lo tanto conforma el sentido común de cualquier debate académico, el ensayo de Campinas se orienta a no restringirse a la puesta en evidencia de la importancia de las relaciones de poder externas, sino a atender el peso de las dinámicas internas y las coaliciones modernizadoras entre “sistemas literarios” (y en esa vía se propone trabajar Gramuglio). No obstante lo cual, no menos cierto es que este arsenal de conceptos parece haber quedado detenidos en el tiempo, subsidiarios de la “teoría de la dependencia”, suplementos evolucionistas del “subdesarrollo”, y ligados a la marca de identificación con la que se regodean las “periferias”, instadas a dar respuestas “originales” a las tendencias centrífugas del “centro”.

De hecho, los estudios literarios jugaron un rol particular y probatorio de esta dinámica: fueron, en el juego de tiempos y motivos de las literaturas vernáculas, un campo de ensayos privilegiado. Su asunto crítico más acudido, más densamente trabajado y objeto de los más sofisticados abordajes latinamericanistas giró alrededor de la “forma” literaria como “compendio de las

relaciones sociales” (MORETTI, 2000:73), el corazón crítico de la propuesta de la *World Literature*. El latinoamericanismo, en la pluma de sus más grandes críticos, supo construir un enfoque que obtuvo de las relaciones sociales su razón de ser, y no como mero agregado externo, monocausal, mecánicamente determinado, sino en su carácter de nervio a la vez externo e interno de las formas literarias. Una sociabilidad, sin embargo, que solo se supo articularse con las formas en que el *socius* se configura dentro de la experiencia y doctrina occidental, capitalista, moderna, de las relaciones sociales y que deja, de plano, afuera a aquello que constituye su exterior.

En definitiva, la clarividencia de la intuición de esta perspectiva, deudora del modernismo literario, filtrada por la teoría crítica marxista y concertada como perspectiva continental, se catequizó como el aporte más fecundo, activo y perdurable de la crítica latinoamericana al punto tal de recentralizarse. Devuelta al centro, la calidad se hizo cantidad, y el consagrado y pertinaz formalismo sociológico, hostile tanto al contenidismo como al textualismo, mutó en apéndice de una sociología estadística “mundial” y el mecanismo “secreto” de un dispositivo epistemológico cerrado que, desde las reuniones en Campinas hasta la propuesta de Moretti, somete a los lectores latinoamericanos a la reiteración.

Si, entonces, desde finales de la década del setenta y principios del ochenta el latinoamericanismo verifica este estancamiento (paralelo a su promoción global subrepticia y descuajada de las coyunturas que lo produjeron), resulta necesario comenzar por despejar el terreno que desde entonces sostiene su inercia para ver qué procesos alternativos y contemporáneos de pensar la literatura latinoamericana quedaron suspendidos. Empezar a revertir la pregnancia de la perspectiva sociológica, en otras palabras, hacer de Latinoamérica un “locus legítimo de enunciación teórica” [SÁNCHEZ PRADO, 2006:9] para que produzca nuevamente sus propios problemas como lo hizo la generación de Campinas, exige realizar un relevamiento de lo persistente, no en tanto aquello que se repite en los programas críticos, los proyectos intelectuales, las aspiraciones generacionales, sino en lo que insiste: las imantaciones pasivas, campos de imaginación conceptual, que desbordan el cauce sociológico con obstinación.

Releer esta tradición, a contrapelo de sus intenciones, posiblemente haga emerger la imagen de una comparatística latinoamericana cuya existencia se infiera no de las condiciones de verdad que postula, sino de sus condiciones de posibilidad (“de aplicación”, diría Wellek [1963:213]). Ni canonizantes, ni contracanónicos, la perspectiva, analizada en el largo aliento, deberá tener en la comparación su instrumento analítico predilecto, una comparación, siempre situada entre los mundos expresados (nativo, criollo, europeo, americano...) y no después de ellos.

III Ángel Rama y el plus ultra antropológico: literatura y visiones del mundo

Pocas figuras como la de Ángel Rama representan con más exactitud la ofensiva modernizadora que intentó construir (crítica y editorialmente) en América Latina una literatura continental, sus problemas, sus agentes y las constelaciones de partida. Pocas figuras constituyen un campo de operaciones críticas versátiles, arriesgadas y expuestas a la decepción. Emblemático, Rama encarna el non plus ultra del latinoamericanismo moderno. Sin embargo, su muerte, inesperada, apenas dos meses después de la reunión de Campinas y las últimas estribaciones de su obra permiten contornear un legado que se despega del *mainstream* sociológico de la crítica latinoamericana, tal como se formuló y exportó, abriendo paso a un más allá³.

A pesar de ser uno de sus más entusiastas promotores, dedicado durante años a tejer una densa red de sociabilidad intelectual en América Latina, no titubea Rama durante la reunión de Campinas en sostener que aquello que se está poniendo en marcha es “imposible”, que no existen “equipos intelectuales lo suficientemente desarrollados” (1985: 45), aceptando con modestia la paradoja que importa declararse: “no soy un comparatista sino

³ “Más allá” es un manierismo propiamente ramiano que condensa fuertemente su abrazo modernizador. Más allá... del boom, de la ciudad letrada, de la novela regionalista latinoamericana es la cifra del saludo permanente a lo nuevo (*lo novísimo*). No obstante, tomado de un modo impertinente, puede no ser “después de...”, y significar “*exterior a...*”.

que me dedico a algunos aspectos de la literatura latinoamericana”; para finalmente sembrar en el método sus dudas más sólidas:

Intentar el comparatismo, incluso desde un punto de vista práctico me parece que es lo más difícil de este proyecto. Tengo a veces la sensación, cada vez que trato de visualizarlo, de que vamos a hacer columnas paralelas, salvo en los casos en los cuales podemos nítidamente reconocer que el centro está en determinado lugar. Estamos construyendo un discurso, el discurso es nuestro, no es la realidad de la historia. (1985:63)

La discrepancia radica en que las bases para esta perspectiva (cuyo alumbramiento Antonio Candido y Roberto Schwartz saludan con optimismo) permanecen flanqueadas, de un lado, por las literaturas nacionales, “las columnas paralelas”, y del otro, por la designación de “centros” (y, por lo tanto, de periferias). En suma, su diagrama dibujaría así los mismos límites que la *World Literature* imagina, diagrama cuya recompostura resulta lógica y prácticamente imposible, a no ser que se desmantele el esquema interpretativo propuesto y se explore otro.

Esta divergencia en todo caso tiene una procedencia particular. Rama se encuentra a partir de finales de la década del setenta con problemas que ya no pueden ser entendidos restrictivamente en la estela de una literatura percibida en sus continuidades formales y temáticas de superficie. La literatura latinoamericana, al verse intercedida por líneas de trabajo con mayor profundidad de campo y, por seguro, de mayor ambición conceptual (el poder de letra, la democracia, las maneras de constitución una cultura), devela que el estado de los estudios latinoamericanos está todavía empalmado al poder de representación de lo nacional. Rama, no puede sino ver en este situación, con la desesperación que se lee en su *Diario*, el corolario de la desmovilización política de la crítica en su reconversión sociológica.

Estos hábitos de la crítica periférica, que señala Rama, se vuelven relevantes por el hecho de que es él quien los pronuncia: un activo cultor. En rigor, a partir de su encuentro con Antonio Candido a principios de la década del sesenta, Rama se convierte en un misionero de la idea de “América Latina”, plegado al proyecto crítico del autor brasilero y dispuesto a llevar las indicaciones en pos de la formación de una literatura nacional (Ver RAMA, 1960), tal como se leen en *Formación de la Literatura Brasileira*, a la

construcción de una literatura del continente. Por esta vía, su construcción depende de un modelo interpretativo de la literatura en su inmediato contexto social. El interés común por el regionalismo y “el gauchismo”, y toda una buena fracción de su obra escrita durante la década del sesenta y principio del setenta como un eco práctico de la ductilidad de *Literatura y Sociedad*. “*Literatura y clase social*”, el capítulo introductorio de *Los gauchipolíticos rioplatenses* es un ejemplo de esa sociología literaria de inspiración brasilera, que si bien intenta dilatar su área de influencia abrevando en los avances de la antropología moderna, no puede sino seguir considerándola una rama accesorio de la vía sociológica, cuyo objetivo es “acceder a una visión de la literatura que evidencia el funcionamiento de la estructura social latinoamericana” (1982:15). Rama se encarga de señalar sin embargo que esta utilidad no ha sido aprovechada solo por los críticos, sino por el contrario por “la misma actividad creativa de los escritores” (1982:15).

De este modo, Rama vuelve a vislumbrar el enorme rendimiento semiótico del pensamiento antropológico para los estudios literarios. Esto le permite probar las inconsistencias de los moldes sociológicos y desplegar paulatinamente estrategias que se sustraen de lo que denominará aurbachianamente “el mito” de la perspectiva latinoamericana. En 1981 escribe:

...es posible preguntarse si no llegará un día en que nuestros esquemas sociológicos dejen de ser operativos y transparentes y también ellos se revelen como el mito con el cual hemos tratado de fundar una cosmovisión confiable que nos permitiera actuar creativamente... (1995: 172)

Por un lado, la cita revela hasta qué nivel la revisión de Rama apunta a los cimientos de la crítica latinoamericana: los esquemas sociológicos como el mito de la disciplina; la tarea del crítico, la fundación de una cosmovisión confiable; su ética, actuar creativamente. Por el otro, esta fisura aparece ahí donde la constelación del sistema literario (autor-público-obra) dejan de servir, donde las dicotomías de uso (universal/local) aparecen desdibujadas, y lo hace al

compás de un lenguaje tocado por elementos del lenguaje antropológico (mito, cosmovisión). “Es a partir de los Levi Strauss...”, dirá⁴.

No es casual que, en ese mismo contexto, Rama reescriba los primeros artículos que formarán parte de *La transculturación narrativa en América Latina*, donde realiza un experimento crítico en el cruce de la crítica literaria pulsada por este registro⁵. En la estela del superregionalismo de Candido y casi como una respuesta tardía de la disputa que años atrás habían sostenido Julio Cortázar y José María Arguedas, el texto fue siempre leído como una suerte de modernidad alternativa a aquella que el boom de la narrativa continental parecía consagrar (sustentada por sus más elocuentes postulaciones programáticas de una oposición entre la literatura cosmopolita y la literatura regionalista). Sin embargo, afectada por el influjo de la antropología, el ensayo va a ser la muestra en estado práctico de una ruptura involuntaria de los dualismos, el reinicio de un combate permanente y soterrado contra el positivismo de la sociología literaria, una puesta en crisis de los modelos hegemónicos de percibir y estructurar las práctica artística del continente y la contrainvención de un tipo de modernidad distinta a la pedagógica, que se desprendía del normativismo sociológico y de las figuras intelectuales por él emanadas.

⁴ Es significativo que un texto como *El pensamiento salvaje* sea el que ilumina todo este conjunto de asuntos a Rama habida cuenta de la renuencia de este a integrarse cómodamente a lo que se entiende los “sesentas” para América Latina. No solo porque un texto como aquel, bien pudo ser rápidamente tildado de etnocéntrico y exotista, sino porque basta recordar la crítica radical que efectúa a la concepción dialéctica de la historia sartreana, la irreductibilidad de nociones como creación e individuo, la postulación esteticista de los mitos (y el arte) como modelos reducidos de la existencia, la reivindicación de un estructuralismo sincrónico como empresa explicativa del Hombre antes que de la Historia. Pese a ellos, es posible que una teoría –relativista- de las “clasificaciones autóctonas”, en el marco de una “ciencia de lo concreto” haya sido un llamado más poderoso que cualquier recaudo político.

⁵ En las páginas del texto trabaja, salvajemente, con un segmento de la antropología occidental (Edward Taylor, Levi Strauss, Clifford Geertz), al los que sumará más adelante a Boas, Sapir, Herskovitz y Kroeber, junto a un intento de actualización bibliográfica sobre el mito que va de (Freud, Jung y Dumezil, y llega a Cassirer), donde la preponderancia de la una mirada acerca la “inteligencia mítica”, va a ir corriendo del escenario (sin expulsarlos) al historicismo por un lado, y a las nociones que lo auxilian: la autonomía de la ficción, la obra y el autor, el público.

Así la transculturación, ponderada en principio como la marca de una corriente literaria de América, interesada y garante de las variables vernáculas, a las que aseguraba supervivencia y continuidad como formas subculturales del continente, se presenta como una utopía textual capaz de restaurar “la visión regional del mundo”, prolongar “su vigencia en una forma aún más rica e interior que antes” y expandir “la cosmovisión originaria en un modo mejor ajustado, auténtico, artísticamente solvente, de hecho modernizado, pero sin destrucción de su identidad” (2007: 51)⁶. Cosmovisión e identidad formarán para la crítica de Rama una alianza irreductible e indestructible, mutuamente sostenidas sobre una necesidad endógena y recíproca: para sus trabajos críticos una cosmovisión será no tanto una invención literaria, sino una concepto-creencia que satura el campo de experiencias y posibilidades, haciendo que los problemas de un texto se vuelvan de antemano transparentes y coherentes con ella. La cosmovisión, como premisa, facilita que se reduzca el espectro de problemas y logra la estabilidad interna del sistema: consigue una identidad.

Rama no desconoce el problema de convertir a la literatura en una pantalla etnotextual (proclive al fundacionalismo de la autenticidad, la originalidad, la representatividad, en los que incurre); ni desconoce el problema de vaciar a la literatura para transformarla en etnografía, haciendo una sugestivo vaivén entre escritores-etnógrafos y etnógrafos-escritores. Quizás es por eso que llega a la conclusión problemática de que “la transculturación es la norma de todo el continente, tanto en la que llamamos línea cosmopolita, como en la que designamos como transculturada” (2007: 75). En tanto que lo que hay entonces son formas de regionalismos y formas de cosmopolitismo superpuestas, lo que se vuelve impracticable es el intento de universalizar uno u otro. Su apuesta política, lejos de producir serenidad cognoscitiva, lo lleva a revisar focos de producción complejos. Los “narradores transculturados” se revelan, al igual que lo harán los exiliados, como cosmopolitas menores. Su

⁶ No obstante, el texto es denso en giros, en repliegues y detenciones. ¿Es la transculturación una praxis artística, un mandato intelectual, un imperativo ético, o un dato neocolonial? ¿Es la “plasticidad cultural” una prerrogativa práctica o una condición de posibilidad de las naciones jóvenes, de las culturas en desarrollo, de las áreas no integradas? ¿Son estos conceptos críticos o descriptivos?

valor está en la renuencia a integrarse a la gran tradición del cosmopolitismo latinoamericano en el momento en que el *boom* de la novela continental conoce una de sus cimas más altas (los escritores del boom serían, para nosotros, regionalistas mayores).

Si el *cosmopolitismo*, en auge como motivo teórico contemporáneo a la par de la reconstitución de América Latina como *región* geopolítica, debe entenderse como un ejercicio más o menos programático de contacto, intercambio e importación, las figuras de Rama hacen pie en aquellas zonas en que el contacto no se da como vía de enriquecimiento de lo propio, sino por exposición al “otro”. Estos últimos estarían signados, para usar groseramente la terminología heiddegeriana, por su “pobreza”. Los “pobres de mundo”, el *weltarm* del exilio y del transculturado, son también el efecto de una cosmopolítica, distinta a la de los cosmpolitas, configuadores de mundo, *weltbilden*. Se trata de experiencias, en caso que estuviésemos señalando una desvío a la propuesta de Rama, que se caracterizan porque no hay cosmovisión anterior a la visión (no hay programa, ni identidad) y por lo tanto se ven expuestos a mundos abiertos, no constituidos, cuya existencia no está dada por la integración al concierto mundial de las naciones, sino por su carácter “espectral”, que es posible tan solo señalar, prolongar, adivinar.

Sin embargo, pese a los sucesivos destellos, es en el último texto pronunciado por Rama, donde se ve que la antropología ha ganado definitivamente precedencia sobre la sociología. Todas las líneas de su trabajo póstumo confluyen en él: el rol del letrado, la excepcionalidad de Rubén Darío y la revisión de la idea de transculturación. “La literatura en su marco antropológico” (1984), fue leído en Madrid, polémicamente, en las Segundas Jornadas de Sociología Literaria, en noviembre de 1983. Es un texto programático y comprimido, en cuyo centro se ilumina esta velada herencia. Rama analiza “la potencial contribución al mejor entendimiento de las literaturas de América Latina” de la antropología. Y señala, con ánimo de denuncia, la complicidad histórica entre el “letrado” latinoamericano, las “categorías sociológicas” y sus primeros intentos historiográficos. La sociología desde su nacimiento e importación “recorre buena parte de la crítica literaria latinoamericana, y aun atraviesa la crítica estilística, psicológica o

estructuralista, como una tesonera marca de fábrica del continente” (1984:96) y su adopción “modernizadora” obedece “a la subrepticia fe progresista, por la cual las últimas aportaciones son las mejores” (1984:98). En ese acogimiento, del que él mismo conforma un episodio singular y cuyo desencanto expresa, los estudios literarios habrían perdido la posibilidad de ponerse en contacto con un área que, en un juego de proximidad y lejanía con la sociología, habría enfocado de manera inventiva, no contenidista, el problema del lenguaje, el sonido, la voz, la importancia y el poder de la escritura, pero sobre todo su capacidad dar cuenta de “fuerzas internas de larga data” (1984:99), no historiables. La literatura en su “marco antropológico” corregiría al modelo tinianoviano, al integrar la serie literaria y la serie social, otra serie que informa a la obra literaria como un “modelo reducido” de su cultura, y registrar los factores participativos en distribuciones horizontales (grupales, comunitarios), mostrando en la lengua “la objetivación de una cosmovisión” (1984:101). Al despejar a la sociedad como fondo uniforme de la “literatura” y al señalar la complicidad entre el letrado y el socólogo, Rama firma el que tal vez sea el último capítulo de esta corriente subterránea de los estudios latinoamericanos, cuyo esencialismo estratégico había encontrado en la existencia de una “cosmovisión latinoamericana”, su principal arma de guerra.

Al realizar estas aproximaciones, apostadas en el tándem cosmovisión y identidad, Rama bordea el factótum de la salud de los estudios latinoamericanos, sin terminar de auscultar el mercurial sentido de la cultura en el que se apoyó, “la cultura, en el pleno sentido antropológico” (2007:139). La cultura sería el genio, que reemplaza sin desterrar, al individual, conformando la piedra de toque conceptual de una táctica recurrente e históricamente necesaria en el pensamiento del subcontinente: la busca de su singularidad. En rigor, este rastreo, Rama la retrotrae a Pedro Henríquez Ureña a quien atribuye haber sido el primero en pensar la “cultura” (y no la naturaleza), al contacto de la antropología cultural anglosajona aspirando a “integrarla en una pesquisa de la peculiaridad latinoamericana”, pero “todavía al servicio de concepciones nacionales” (2007: 22). Desde el otro lado, el civilizatorio, en 1942, Alfonso Reyes dicta su conferencia “Posición Americana” (1982), donde es evidente que la “antropología ha flechado definitivamente su intelecto”: en ese texto

leído en Nueva Orleans, se registra la primera mención de la idea de “transculturación” que toma directamente de Fernando Ortiz apenas dos años después de la publicación de *El contrapunteo...*⁷ (Félix Báez – Jorge, 1989).

En este pasaje, la “transculturación” impacta como el instrumento más patente de este ciclo de irradiación antropológica. Su movimiento conceptual que atraviesa las obras de Mariano Picón Salas, Fernando Ortiz y Alfonso Reyes, encuentra en Rama su consagración, pero seguramente también su clausura. Es posible conjeturar que su ingreso a la órbita de preocupaciones de Rama, más allá de los antecedentes bibliográficos, haya estado dado por su encuentro con Darcy Ribeiro durante el exilio montevideano del antropólogo brasileño. La “transculturación narrativa” de Rama puede ser considerada como un aspecto reactivo (literario) de las “transfiguración étnica”, noción que Ribeiro forja en sus dos libros fundamentales, *El proceso civilizatorio* y *Las Américas y la civilización*⁸. A partir de esos libros, la etnología americanista repiensa las formas de la civilización como proceso homogéneo, las variaciones locales que produjo la experiencia colonial en el continente americano y formula que la *transfiguración étnica* es el resultado de un proceso de desintegración cultural de los pueblos amerindios y el nombre de un proceso ontológico inexorable por el que los indios ya no serían indios sino campesinos, cristianos y, eventualmente, “completada” la modernización en América Latina, proletarios en un sistema económico y ciudadanos de un Estado- Nación. En este punto, la transculturación es también un nombre crepuscular y la “cultura”, como en

⁷ Durante los años que siguen, Reyes mantendrá un epistolario con el antropólogo cubano y prologará uno de sus textos (*Los Bailes y el teatro de los negro en el folklore cubano*, de 1950). En este punto, los lineamiento de la antropología funge como un integrador, la mejor dotada de seguir el camino del humanismo universalista en la estela goethina. Por lo tanto, la vocación antropológica de Reyes va a estar menos atenta a las particularidades culturales de los pueblos, que a la corriente del humanismo helenístico que lo lleva a Grecia para mostrar, gracias al aporte etnológico, que los griegos también “fueron un día salvajes” (160). Esto le permite evitar cualquier hipótesis “difusionista” (que no es otra cosa que la versión arqueológica del esquema sociológico de las dependencias y jerarquías, de los centros y la periferias).

⁸ Estos libros son la respuesta latinoamericana a la mirada de la sociología moderna y monológica alemana de Norbert Elías en su monumental *El proceso de la civilización*.

los viejas controversia germano-francesa, el término condensado que pelea sin suerte contra la “civilización”⁹.

En suma, la ubicuidad de la noción de cultura es la que le hace que Rama exponga, sin resolver, los obstáculos críticos que lo llevan a deshacer las dicotomías sociológicas. La “cultura” resulta el fondo y fin de las aportaciones literarias y adelanta pioneramente y sin desearlo los escollos del culturalismo como el “locus” del cambio y transformación social. En este sentido, los intentos de actualizar el programa crítico de Rama, en lugar de procurar desenvolver sus directrices, lo reconvirtieron en una suerte de etnografía urbana que nítidamente se puede construir a partir de los trabajos de Beatriz Sarlo, Néstor García Canclini, Carlos Monsiváis; y cuyas premisas se mantienen en el complejo de una modernidad deficitaria: “desigual”, “periférica”, “desencontrada”.

Bien vista, mientras esta transformación de la antropología en etnografía supone el vaciamiento de sus tensiones conceptuales a favor de sus aspiraciones “intelectuales”, tal vez sea conveniente rescatar de la antropología no únicamente la salud “cultural” que propone contra las enfermedades “sociales” (que lo que hace es desenterrar un monismo unitario, previo a los dualismos sociológicos), sino más bien su potencialidad como instrumento filosófico para desarreglar esos esquemas. Factiblemente, el aprovechamiento de este caudal depende, en primera medida, de la negación de la naturaleza derivada y tributaria de la sociología que ha mostrado en sus sucesivos

⁹ Rama, a través de la literatura, ofrece, una utopía de supervivencia en la que en la transculturación se percibe la trayectoria de un pensamiento en permanente movimiento. En primer lugar, entre la restitución de la deuda con las corrientes “nativistas”, “indígenas” que derivan de la filiación y de la parentalidad, del “dato genealógico de base” y el reflejo estético de los escritores contemporáneos (Arguedas, Rulfo, García Márquez) que le permite acercarse a los obras literarias de la “línea transculturada” por la vía de la alianza y la afinidad con esos “otros” (las expresiones orales, los mitos rurales, la vida comunitaria, la herencia del mestizaje). Luego, en un nivel más hondo, Rama no puede desprenderse de una idea de cultura primordialista y modernista a la vez, donde el término aparece alternativamente como una reserva que la colonia pudo invisibilizar, pero no destruir; y como ese lugar en el que las piezas literarias funcionan como “coronación” y donde la literatura ocupa “el centro del proceso cultural” (237). Finalmente, es “la obra” literaria la que se somete a ese misma trayectoria, tensionada entre la deontología de hacer sobrevivir una forma de vida en peligro al mismo tiempo que ubicada como la pieza más alta de toda expresión civilizada.

retornos; y, luego, de su metamorfosis en una verdadera contratendencia epistemológica que absorba sin borrar el *socius* latinoamericano.

En su última entrevista, con Jesús Díaz Caballero, en julio de 1983, Rama sostiene:

...también digo que yo he ido cada vez más evolucionando de una ubicación a veces política o meramente social a una ubicación cultural de los problemas. De allí mi interés por la antropología desde que leí El pensamiento salvaje de Levi Strauss. Cuando leí ese libro realmente sentí que estaba viendo procedimientos que tenían que ver con la creación artística en América Latina y que nosotros también operábamos como salvajes, pues hacíamos el bricolaje, componíamos y todo ese tipo de cosas. [1997:333]

Retomando la “ubicación cultural” de los problemas (equidistante a la ubicuidad de la cultura como termómetro) y a su encuentro con la obra de Levi-Strauss, el reconocimiento de un modo de actuar (el bricolaje) revela hasta qué punto esta corriente subterránea, le confiere a Rama un conjunto de problemas nuevos, pero también un espacio en el que pensar en profundidad de campo la realidad latinoamericana y, en particular, no tanto la autopercepción intelectual, su imagen, sino su autorregulación, sus modos de proceder. No resulta sorprendente que la respiración antropológica lo lleve a postular una genealogía de la cultura literaria del continente (antes exceptuada) en *La Ciudad Letrada*, para esculpir “antropológicamente” una de sus personajes críticos más potentes: el letrado¹⁰.

IV Perspectiva latinoamericana: infundando la comparación

Esta irradiación es, pese a los ensayos programáticos de Rama, intempestiva. Y por lo tanto es necesario enfatizar que no se da nunca en los términos de un dilema disciplinar exclusivo (ni es deseable que así sea). Si entre la sociología y la antropología, lo que se juega es la densidad y los vectores que cada perspectiva aviva, para operacionalizarla, es necesario evitar que se formule como un par de contrarios excluyentes, sino más bien como un área común de cuestiones en la que el polo antropológicamente

¹⁰ *La ciudad Letrada* puede leerse, incluso, bajo el influjo de una antropología filosófica sobre nosotros mismos: el Michel Foucault de *Las palabras y las cosas*.

intensivo de los estudios literarios transforma lo que aparece en la superficie del enfoque positivo de las relaciones sociales y las dicotomías de uso (Sociedad e Individuo, Naturaleza y Cultura). Virtualizar todo el conjunto de actuales que forman parte del contexto disciplinario en el que nos movemos, habilitaría un modo de actuación crítico menos atento a la verificación del discurso que a su performatividad, menos ajustado con la realidad, y más dispuesto a señalar las potencias de la ilusión.

La forma en que Rama reclama esta potencia está dada en su fe en la “plasticidad cultural”, que por medio del trabajo de Levi Strauss –invirtiendo su trabajo de traducción-, le permite emplear a las obras literarias (dotadas de estructuras, argumentos, personajes, estilos) como vehículos virtuales de ese popular “imaginario protoplasmático”. Su finalidad, reiteramos, es construir una estrategia de supervivencia y una cosmovisión [2007: 62]. Sin embargo, atado a la obra, a la cultura literaria, se detiene en el umbral de ese proyecto utópico de lectura que formularon los estudios subalternos, poscoloniales, queer. La intención de restituir en los textos la voz de una conciencia de una minoría sometida (étnica, de género, nacional), se formula en Rama como una lucha agonística, mientras que estos derivarán en la formación de lectores al servicio de la *World Literature*, cuya utopía ya lo mencionamos radica en la capacidad de sintetizar todos esos particulares en una generalidad cultural más amplia¹¹.

La petición y eventualidad de volver a antropologizar los estudios literarios está comprometida, por lo tanto, no con en el mero expediente agorístico de corregir la orientación interdisciplinaria de los estudios literarios contemporáneos, sino en destacar que ese concurso forma parte de un espacio imaginario común propiamente latinoamericano que oscila entre su a priori colonial y su tradición poscolonial. En rigor, la llegada de Rama a la intuición antropológica se da en el momento mismo en que la disciplina está realizando un examen profundo de su constitución: el colonialismo es su a priori histórico y la descolonización del mundo es paralela a la puesta en revista de sus orígenes (exotistas, primitivistas, etnocentristas). Al mismo tiempo, su

¹¹ En efecto, Moretti toma como materia prima al trabajo de “lectores directos” formados bajo la órbita de los “estudios de área”.

objeto (la alteridad) corre riesgo por la disolución de las culturas tradicionales y las culturas de clase a nivel global. Este reexamen de su herencia, en todo caso, resulta de la crisis propia de su trayectoria de la que los estudios subalternos fueron una respuesta perpleja, imposibilitados para desembarazarse de sus reflejos coloniales. La crítica de la colonialidad, en su versión racializada e imperial de la conquista que instaba a borrar al otro, dio lugar a la construcción hegemónica de un otro afín al credo multiculturalista, fundado por la necesidad de identificar al otro, como un “idéntico”, o mejor un “similar”. De este el malestar da cuenta Edward Said al sostener la continuidad contra-política de la antropología:

La antropología es, ante todo, una disciplina que ha sido constituida y construida históricamente, desde su mismo origen, a través de un encuentro etnográfico entre un observador europeo soberano y un nativo no-europeo que ocupaba, por así decir, un estatus menor y un lugar distanciado, es recién ahora a fines del siglo XX que algunos/as antropólogos/as buscan, frente al desconcierto que sienten por el estatus mismo de su disciplina, un nuevo “otro”. (SAID, 1996:34-35)

La era “cultural” y “poscolonial” no pudo sino multiplicar sus ficciones, permaneciendo así en una suerte de etnocentrismo abstracto y culpable. La ficción de la imaginación occidental, el “otro” fue desplegada en sucesivas formas: “Mujer”, como ficción de la imaginación masculina; “Homosexual”, como ficción de la imaginación normativa heterosexual, el “Negro” como ficción de la imaginación blanca. Y sobre ese suelo los estudios comparados se hicieron o imposibles, o inasibles. El crítico tuvo que convertirse en un vocero de esas minorías con el deber moral de incluir su propio punto de vista dentro del campo de operaciones prácticas, o, en otros, ya lo mencionamos, investirse de etnógrafo, en busca de nuevos “otros”.

Sin embargo, este regreso postulado (hermano directo al sinérgico “retorno de la filología” contemporánea), en el momento en que la antropología está cerrando su círculo disciplinar sobre ella misma, admite que su transfusión no se entienda como mero “marco”, sino más bien como “modulador”, menos pasible de funcionar como un conjunto de moldes paradigmáticos, que de abrir un espacio de imaginación conceptual por donde dar rodeo teórico. La antropología contemporánea ofrece una frecuencia de lenguaje capaz de hacer decir a los textos algo diferente de lo que dicen bajo la presión del doble

fórceps sociológico y culturalista. Es decir, no se limita a la proyección de sus categorías disciplinares, sino que le da la posibilidad a los estudios literarios para que internalicen el tipo de relación que entabla con sus objetos; una relación que está siempre atendida a su principal arma analítica, la comparación, pero que goza en sus estribaciones recientes de una osadía envidiable.

Rama dejaba con la transculturación a un hijo dilecto de la antropología moderna, de aquella que todavía asume la tarea de transformar a sus objetos en sujetos en un régimen de representación (doblemente indirecto por literario). Al mismo tiempo, señalábamos, este acercamiento los condenaba al orden simbólico del observador, porque sus valores literarios residían en la posibilidad de que las obras transportaran una *cultura* en agonía, y habilitaran la filtración de una *cosmovisión*, siempre bajo la condición definitiva de efectuarlo en un régimen de circulación asegurado por las categorías propias de los estudios literarios. El regreso a la antropología, ahora en otro estrato, exigirá no impugnar, pero sí, postergar el suelo categorial con el que latinoamericanismo literario construyó su tesoro: la cultura, la cosmovisión, la obra. Su trabajo será, por lo tanto, ver de qué modo los semi-mundos literarios perturban y obligan al orden simbólico que intenta traducirlos (enmarcarlos) a transformarse. No se trata de predeterminedar un suelo conceptual para leer los textos (y las tradiciones), sino señalar que los textos (y las tradiciones) son artefactos conceptuales en sí mismos, dotados de agentividad teórica, capaces de trastocar los automatismos intelectuales de nuestros textos (y tradiciones), no para demolerla sino para ensancharla, multiplicar los “mundos posibles”, o mejor, multiplicar “el mundo de los posibles” (Ver VIVEIROS DE CASTRO, 2013).

La sola presunción de una articulación semejante, que despeje un horizonte para los estudios comparados desde Latinoamérica, le debe una inconfesable dosis de su existencia a las condiciones en que cierta antropología contemporánea viene trabajando, una antropología cuyas líneas heterodoxas se traman en simbiosis con la emergencia del pensamiento amerindio en nuestra herencia cultural. Se podría plantear de la siguiente manera: si Moretti se encomienda la tarea de alejar los textos de los problemas filosóficos derivados de la metafísica franco-alemana (de la *Theory*, con mayúsculas [2007:10]), y parece asumir problemáticamente que su perspectiva

bien puede prescindir de cualquier especulación (que es en definitiva consagrar la idea de una metafísica atravesada por la higienización de las ciencias naturales clásicas), los movimientos que venimos haciendo toscamente en este texto nos conducen a entrar en contacto con otra metafísica, caníbal (VIVEIROS DE CASTRO, 2009). Trabajadas por los efectos del estructuralismo de Levi-Strauss, infiltradas por la filosofía de Gilles Deleuze y allegada de la antropología simétrica, estas ideas se encuentran elaboradas con enorme generosidad en la obra del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro.

La personalidad intelectual de sus trabajos, proclive menos a la moralización que a la experimentación, adiestra el reflejo de evaluar la producción artística por sus fuentes o por el privilegio que adjudicamos al nicho propio de la marginación. Mientras gran parte de la historia intelectual de América Latina tuvo que ver con la necesidad de definir el lugar que ocupa la región en la tradición occidental (y por lo tanto construir una cosmovisión y buscar una legitimidad, que no son sino dos momentos de un mismo movimiento), los trabajos del antropólogo nos advierten acerca de que el reclamo se desdibuja al medirlo solo por efectos de escalas y cantidades antes que de operaciones propiamente conceptuales. Se trata no de invertir esfuerzo en demostrar que América Latina tiene un lugar en occidente y lo debe ocupar con autores, libros y premios; sino de entender que la literatura latinoamericana ya ejerce su propia ocupación imaginaria desde la Colonia. “En América, en los primeros años de conquista, la imaginación no fue la loca de la casa, sino un principio de agrupamiento, de reconocimiento y de ‘legítima diferenciación’” (LEZAMA LIMA, 1972: 463). Su historia no es derivativa sino que constituye un segmento de la literatura occidental, aquel cuyos contornos se desprenden de la forma en que los habitantes, pero también sus vecinos y colonos la imaginaron en el continente y fuera de él. Distinguirse de la tradición cultural europea, que no detenta, por lo tanto, ningún monopolio, significa proceder no por la vía de la negación de nuestra occidentalización, sino por la vía de una experimentación interminablemente con ella.

Al mismo tiempo, la existencia conjetural de estas condiciones para un imaginar propiamente americano (y en el que la literatura –el letrado- tiene un lugar particular), deberá por lo tanto correrse de las posiciones primordialistas,

que parecen desprenderse de la reivindicación identitaria. América Latina no es ni su objeto, ni la condición fundante para el latinoamericanismo, sino su circunstancia y su contexto. Esto demanda, exceptuar la excepción americanistas de su cultura, y por lo tanto, la evocación de su autenticidad (cuyo correlato es una singularidad siempre admitida, una incomparabilidad). Al fundarse así, habilita un sistema de diferencias anteriores a los textos y estabilizadas masivamente y, en suma, cierra su círculo identitario.

Sustraerse a ese señuelo es lo que fuerza a reformular las formas lógicas de la comparación. Si los estudios comparados tienen una marca de origen, el abandono de los parámetros nacionales, es pensable que su ejercicio involucra la destitución de todo resabio de inconmensurabilidad inscripto en las tradiciones vernáculas, pero también la precaución de que no se restablezcan. La comparatística ha parcializado esta tarea sobre la convergencia filológica de lo estrictamente comparable: los términos literarios particulares en el contenedor universal de sus nociones generales. Al proyectar su medida común sobre el fondo invariable de su procedencia geográfica, extrajo siempre el dato trascendente de su “americanidad”. ¿Cuántos trabajos de temalogía comparada han inundado la disciplina? ¿Cuán poderoso ha sido el aporte y cuán suculento es hoy la onda asimilacionista con el que se enfrentan, por ejemplo y emblemáticamente, el “cisne” francés y el “cisne” americano? ¿No es la postulación del criterio (el fin de la crisis), -para Etiemble “la clase”, para Bernheimer “la cultura”, para Moretti “mundo”-, la que desata la fatalidad, presuponiendo todo el régimen de similitudes y diferencias? Viveiros de Castro detecta y describe este tipo de operación característica de la antropología clásica como “Comparación Lógica”, la “Regla reguladora del método antropológico”. Esta permite “la triangulación objetivante del duelo imaginario entre yo y el otro”, que lo que hace es que el observador desaparece de la “escena comparativa”, y consiente al antropólogo con ausentarlo “del problema que él mismo ha planteado” (2010, 71-2). La ficción hermenéutica que resulta es que tanto las constantes e invariantes como las variaciones y diferencias que en el proceso se detectaron parecen solo atribuibles al objeto determinado y los datos que se extraen están listos para convertirse en materia para una proposición con valor general.

Más allá de la exactitud con la que vemos calcadas estas coordenadas comparativas en nuestro archivo continental, lo que resulta esencial considerar es si la *World Literature* no impone y fortalece esta regla reguladora, con el imperativo de no “leer” teológicamente (para nosotros, intensivamente). Toda proposición metodológica orienta preliminarmente sus propios resultados (y la búsqueda de *patterns*, repeticiones formales, constantes genéricos, se inscribe en una pesquisa estadística que Moretti prefigura). Su “advenimiento”, de todos modos, muestra principalmente la instalación de una nueva y espesa escena epistemológica para la investigación literaria. La pregunta sobre cómo leer implica pensar a partir de qué pragmáticas intelectuales y abre el terreno que aparece como el campo de una lucha por la hegemonía simbólica del mundo. Su norte es una purificación epistemológica, que secuestre toda especulación, aludida insidiosamente y con casos testigos como la culpable de la degradación de los estándares disciplinares. En definitiva, una discusión polémica acerca de la departamentalización y racionalización de la vida universitaria norteamericana (“el llamado al orden”), donde el latinoamericanismo se transforma apenas en una pieza institucional e incluso en un conjunto de códigos transnacionales. Su propuesta, en todo caso, construye un modelo epistemológico monolítico cuyo gesto inaugural es el de reforzar con la distancia el quiebre propio de las prerrogativas de un acercamiento “científico”: una asimetría primera entre los órdenes del sujeto y del objeto¹². La posibilidad de sintetizar un conocimiento es paralela a la posibilidad de desobjetivarlo, para lo cual, lo necesario es tenerlo “lejos”. Reduce así cualquier intencionalidad en el circuito semiótico de la literatura y cierra el ciclo que comenzaba con la abstracta “muerte del autor” y termina con la tecnocrática “muerte del lector”.

Por el contrario, la comparación alógica (la “regla constitutiva” de la disciplina) que describe Viveiros de Castro (2010, 71-2). sugiere acercarse a los modos de conocimiento propiamente amerindios, un tipo de participación activa del sujeto en el objeto (o por el contrario, del objeto en el sujeto,

¹² No es casual que Gayatri Spivak utilice la metáfora etnográfica del “informante nativo” (2009: 127) para describir el papel que cumplirían los lectores de las literaturas nacionales dentro de la *World Literature*.

volviendo difusa una delimitación predeterminada), por el cual el objeto se vuelve operativo: es la literatura la que definiría el plano preconceptual y no su “marco”. Este tipo de comparación implica extraer las consecuencias de la decisión de rechazar la explicación de un texto en términos de la postulación de la noción trascendente de criterio, para privilegiar la noción inmanente de problema, por la cual el objeto se autoposiciona con anterioridad al contexto de análisis y de su vocabulario cristalizado. Partiendo desde ahí, todos los elementos de los estudios literarios (autor, obra, géneros...) deben funcionar no para detener, asimilar y sancionar la marcha diferenciante de la relación que se establece entre textos y tradiciones, sino como medio para comparar aquello que siempre quedó afuera de la comparación, lo que excede “la cosmovisión” y el “instrumental” de partida. Se compara (se lee) por lo tanto no para generalizar, sino para traducir. Y traducir supone traicionar la lengua de llegada, “subvertir el dispositivo conceptual del traductor” (VIVEIROS DE CASTRO, 2010).

Claudia Gilman destacaba, en un artículo crítico a la busca de estándares disciplinarios que asolan las humanidades en los centros universitarios más poderosos, nuestra propia *felix culpa*: la tranquilidad con la que los latinoamericanos pueden cometer “sus propios errores” (1997:43). Yendo un paso más lejos, mientras que la comparación lógica invita a la sanción del error, la falla subjetiva, la ilusión ideológica, al servicio de la clasificación inmunizada de cualquier patología; una comparatística local deberá pensar “lo propio del error” como categoría creativa y performática de la epistemología latinoamericana. En rigor, la comparación alógica consagra al equívoco como su categoría trascendental (y a la univocidad como su enemiga), porque el equívoco funda e impulsa la relación que establece, en la que cuanto más extraños son los objetos que entran en contacto, mayor rendimiento –y menos “soluciones”- se obtienen.

Partir de la idea de que la comparación es siempre “anexacta”, que sus resultados son imperfectos, incompletos, tramposos, nos libera de la exclusividad monológica de los ejercicios comparativos que se limitan a la descripción “contrastiva” de textos comparables (temática, genérica o formalmente) como la llave de acceso a la transparencia epistemológica; la

comparación alógica descarta la asepsia que divide perspectiva y objeto, porque lo que está en juego no es la correcta representación y atribución de una cosmovisión (cierta experiencia del mundo asimilable), sino el imperativo de experimentar cierta imaginación del mundo. Los textos, de cerca, estarían sometidos a ese modo epistemológico menor, larvario, de “equivocidad controlada” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004), que pagando el precio de cierta imprecisión metódica –cuyo control se ejerce con los instrumentos del análisis literario–, devuelve a los textos y las tradiciones la posibilidad de ser agentes teórico-prácticos, que en lugar de estar afectados una suerte de alergia teórica (ser solo casos de una teoría), pueden funcionar como intensificadores, aceleradores, “multiplicidades”.

Se trata por cierto de una forma imaginaria de funcionamiento de los estudios literarios comparados, problemático. Sus límites serían siempre contingentes; su campo, indiscernible y su fundamento, inconcluso: ¿dónde termina el sujeto y el objeto de la comparación? En efecto, avanzando más lejos, se mostraría incapaz de determinar “qué es un término y qué una relación” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008: 49). ¿Acaso los textos no son otra cosa que un “haz de relaciones” (FOUCAULT, 1985: 37) antes que una unidad cristalizada? ¿Acaso los textos de la tradición latinoamericana no se ocupan particularmente de pensar la relacionalidad –o una lógica de mundos– (la antropofagia oswaldiana, el barroco lezamiano, el entre-lugar de Silviano Santiago, el modernismo en la forma en que Rubén Darío lo inventó), proponiendo ellos sus propias “figuras teóricas”?

En todo caso, la construcción de esta perspectiva evitaría confinarse a la adopción de una representación de lo propio que puede arrogarse (y eventualmente) abandonarse sin más consecuencias. Probar este tipo de praxis intelectual, incipiente, significaría ingresar en el régimen cognitivo, en términos heideggerianos, la imagen de la *Zuhandenheit* (“estar al alcance de la mano”, en el sentido de “ser disponible”, de “ser utilizable”), una posición de inmediatez entre el agente y sus materiales, productivo y manipulante. En contrapartida, la imagen de la *Vorhandenheit* (“lo que está lejos de la mano”) implica un enfrentamiento con las cosas de un modo observador y contemplativo, distanciado (¿el sitial panorámico de la *World Literature*?). La

perspectiva latinomaricanista se perfilaría y sacaría mayor rédito, entonces, de su opuesto porque lo que en estas nociones se reactiva es la célebre dicotomía levistraussiana del *Bricoleur* y el *Ingeniero*, que Rama intuyó. Mientras que Moretti, el ingeniero, arquitecto mundial de un tipo de racionalidad literaria manda a fabricar sus instrumentos a medida (el concepto) para domesticar el mundo, el bricoleur latinoamericano pega los pedazos (signos) que tiene al alcance, apenas, para delinear figuras.

Bibliografía

AUERBACH, ERICH. *Figura*. Madrid, Trotta, 1998

------. "Philology and Weltliteratur", Trad.: Maire & Edward Said, *Centennial Review*, vol. 13, no. 1, 1969, pp. 1–17. (Todas las citas son traducciones propias)

BÁEZ-JORGE, FÉLIX. "El convidado de Goethe (Presencia Antropológica en la obra de Alfonso Reyes)", *Revista La Palabra y el Hombre*, abril-junio 1989, no. 70, p. 149-163

BERNHEIMER, CHARLES. "La Literatura Comparada en el fin de siglo" en LINK, DANIEL. *Literaturas comparadas. La construcción de una teoría, Filología, XXIX*, 1-2, Buenos Aires, 1997.

CÁNDIDO, ANTONIO. *Formación de la Literatura Brasileira, Momentos decisivos*. 6º ed. Belo Horizonte: Editorial Itatiaia, 1981

------. *Literatura y Sociedad Estudios de teoría e historia literaria.*, México, UNAM, 2007.

CHAKRAVORTY SPIVAK, GAYATRI. *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2011.

------. *Muerte de una disciplina*. Santiago, Palinodia, 2009.

COUTINHO, EDUARDO F. "La literatura comparada en América Latina: sentido y

función”, *Vozy escritura. Revista de estudios literarios*, 14 (enero-diciembre 2004), págs. 237- 258.

GILMAN, CLAUDIA. “La literatura comparada: informe para una academia (norteamericana)” en LINK, DANIEL. *Literaturas comparadas. La construcción de una teoría, op.cit.*

FOUCAULT, MICHEL. *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Madrid, 1985.

GRAMUGLIO, MARÍA TERESA. “Literatura comparada y literaturas latinoamericanas. Un proyecto incompleto” en CROLLA, ADRIANA (comp.). *Lindes actuales de la literatura comparada*. Santa Fe, UNL, 2011, págs. 42 a 51.

LEZAMA LIMA, JOSÉ. “Imagen de América Latina” en Fernández Moreno, César (ed.). *América Latina en su literatura*, México, Siglo XXI Editores-UNESCO, 1972, págs. 462 -468.

LINK, DANIEL. *Fantasmas. Imaginación y sociedad*. Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2009.

------. “Estudios culturales, literaturas comparadas y análisis textual: por una pedagogía” en *Literaturas comparadas. La construcción de una teoría*, Filología, XXIX, 1-2, Buenos Aires, 1997.

MABEL MORAÑA (ED.) *Angel Rama y los estudios latinoamericanos*.

Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh, 1997.

MORETTI, FRANCO. “Conjeturas sobre la literatura mundial”. *New Left Review* (edición en español). n° 3, 2000. Disponible en <http://www.newleftreview.es/?getpdf=NLR23503&pdflang=es>

------. “Nuevas conjeturas sobre la literatura mundial”. *New Left Review* (edición en español). n° 20, 2003. Disponible en <http://www.newleftreview.es/?getpdf=NLR25402&pdflang=es>

------. *La literatura vista desde lejos*. Barcelona, Marbot, 2007.

NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1998.

PALTI, ELÍAS. *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su "crisis"*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

PIZARRO, ANA (COORD.). *La literatura latinoamericana como proceso*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1985.

RAMA, ÁNGEL. *La transculturación narrativa en América Latina*, Buenos Aires, El Andariego, 2007

----- . *La riesgosa navegación del escritor exiliado*. Montevideo: Arca, 1993.

----- . *Los gauchipolíticos rioplatenses. Literatura y sociedad*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1982.

----- . "La literatura en su marco antropológico", Cuadernos hispanoamericanos, N° 40, 1984, págs. 95 – 101.

----- . *The Lettered City*, [Durham](#), [Carolina del Norte](#): [Duke University](#) Press, 1996.

----- . "La crítica de la transculturación" en Jesús Díaz (ed.), *Ángel Rama o la crítica de la transculturación (Última entrevista)*, Lima, Lluvia Editores, 1991

----- . *Diario 1974-1983*, Montevideo, Trilce, 2011.

----- . "La construcción de una literatura", *Marcha*, N° 1041, págs 4-6, 1960.

REYES, ALFONSO. "Posición americana" en *Posición Americana*, CEESTEM/Nueva Imagen, México, 1982, págs. 49-72.

RIBEIRO, DARCY. *El proceso civilizatorio: etapas de evolución sociocultural*, Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad de Venezuela, 1970

----- . *Las Américas y la civilización: proceso de formación y causas del desarrollo cultural desigual de los pueblos americanos*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, , 1988

SAID, EDWARD. "Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología", en *Cultura y Tercer Mundo 1. Cambios en el saber académico*, Comp. González Stephan, Beatriz, Caracas: Editorial Nueva

Sociedad, pp. 23-59.

SÁNCHEZ PRADO, IGNACIO M (eds.). *América latina en la "Literatura mundial"*. Pittsburgh, University of Pittsburgh, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Katz Editores, Buenos Aires, 2010.

----- "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation", *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 2: Iss. 1, Article 1, 2004.

----- "Levi-Strauss, fundador del postestructuralismo", *Revista de Antropología UNMSM*, Lima, 2008, n.6, págs.. 47- 61. (Conferencia presentada en el *Coloquio Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, Museo Nacional de Antropología, México, 19 de noviembre de 2008).

----- *La Mirada del Jaguar*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2013.

WELLEK, RENÉ. "La crisis de la literatura comparada" en *Conceptos de crítica literaria*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1963. págs. 211-22