

Juan de la Cuesta Hispanic Monographs

Series: *University of California, Irvine, Hispanic Studies, No 2*

EDITOR

Thomas A. Lathrop *University of Delaware*

EDITORIAL BOARD

Samuel G. Armistead *University of California, Davis*

Alan Deyermond *Queen Mary and Westfield College
of The University of London*

Manuel Durán *Yale University*

John E. Keller *University of Kentucky*

Robert Lott *University of Illinois*

José A. Madrigal *Auburn University*

James A. Parr *University of California, Riverside*

Julio Rodríguez Puértolas *Universidad Autónoma de Madrid*

Ángel Valbuena Briones *University of Delaware*

**CRITICA LITERARIA
COMO DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS:
CUESTION TEORICA**

por

HERNÁN VIDAL

University of Minnesota

ASSOCIATE EDITOR

James K. Saddler

Juan de la Cuesta

Newark, Delaware

Copyright © 1994 by the Regents of the University of California

Published by Juan de la Cuesta-Hispanic Monographs

270 Indian Road

Newark, Delaware 19711

(302) 453-8695

Fax: (302) 453-8601

MANUFACTURED IN THE UNITED STATES OF AMERICA

ISBN: 0-936388-63-3

Contenido

1. Derrotas, victorias y nihilismos	4
2. Retorno a los orígenes.....	10
3. Dimensiones del proyecto.....	16

Cuestión teórica

1. Literatura e historicidad humana.....	23
2. Teoría crítica y esencia universal de la humanidad.....	29
3. Monada literaria, géneros retóricas y derechos humanos	35
4. Hacia una problemática de los estudios literarios para la defensa de los derechos humanos	40

Cuestión práctica

1. Monumentalidad literaria y anamnesis social: Diacronía.....	45
2. Perfilamiento final: Sobre máquinas conceptuales y derechos humanos.....	60

ADVIERTO QUE TODO lo dicho en este libro ha quedado marcado por la generosidad de la facultad del Department of Spanish and Portuguese, University of California, Irvine, que me invitó a residir con ellos durante los trimestres de otoño y primavera de 1993. Aquí están los ecos de mis conversaciones con ellos y las discusiones con los estudiantes del seminario que finalmente terminara en este manuscrito: Alicia del Campo, Lola Proaño, Eduardo Cabrera, Rita Feblowicz, Rosilie Hernández, Francisco Iñiguez, Mary Ann Stuckert.

Derrotas, victorias y nihilismos

EN LOS ARGUMENTOS que siguen, mi propósito es proponer una forma de entendimiento de la literatura y de la crítica literaria como componente fundamental de la formación de esa conciencia ética universal que hoy en día se ha dado en llamar "defensa de los derechos humanos". Debo hacer énfasis en que no se trata de una estrategia de introducción de temas ajenos a la literatura. Normalmente la crítica literaria los introduce para problematizarla y así encontrar nuevas modalidades para la producción de estudios dentro de la profesión académica. Mi propósito más bien gira en torno a cuestiones fundamentales: buscar el realineamiento de ideologemas teóricos para así llegar a, un entendimiento de la literatura y de la crítica literaria en sí mismas como historia de la creación y defensa de los derechos humanos.

Dada la historia mundial reciente, esta tarea es imperativa para la crítica literaria socio-histórica. Reconocerla como imperativo involucra un cuestionamiento existencial, en la medida en que toda interpretación de significados se hace desde la experiencia personal más directa. Entrar en materia requiere, por tanto, un primer paso testimonial que desbroce una vía desde lo individual hacia cuestiones más trascendentes. Por otra parte, parece evidente que ningún imperativo profesional es tal si no es compartido al menos por una parte de la comunidad profesional. Con la certeza de que esto es así es que, desde el inicio mismo de estos argumentos, quiero hablar en primera persona; asumiendo la responsabilidad de sus méritos o deméritos. Sin embargo, a medida que avance en ellos, con frecuencia echaré mano de un nosotros retórico. Me justifica para ello la evidencia concreta de que otros intelectuales comprometidos también buscan una nueva ancla hermenéutica para dar sentido a su trabajo crítico, en una época de enormes catástrofes políticas, personales y colectivas. Por último, en estos párrafos introductorios queda decir que, precisamente porque comparto esta preocupación con otros críticos literarios, mis argumentos sólo aspiran a dar nada más que los primeros pasos en una área teórica que no he visto transitada por otros. La asunción del tema debería ser cuestión comunitaria. De allí que confiese desde ahora mismo el carácter esquemático de este primer esfuerzo. Este debiera ser entendido, por tanto, como una invitación a que se lo continúe.

El fin de la Guerra Fría ha significado la crisis de las grandes utopías que movilizaron las luchas sociales y el sentido de la producción Cultural latinoamericana durante un largo período de la historia reciente. Hablar de esa crisis es ya un lugar común. Sin embargo repetirlo es de importancia para el futuro de la crítica literaria socio-histórica, puesto que su razón de ser esta en

el esclarecimiento del significado de la literatura como uno de los discursos culturales necesarios para la reproducción social. ¿Qué sentido pueden tener estos sucesos históricos para una hermenéutica cultural? La respuesta es evidente: todo proceso de análisis, entendimiento e interpretación de la producción cultural tiene como referente objetivo alguna de las grandes utopías que expresan y constituyen las luchas sociales de un período histórico. ¿Qué ocurre, entonces, cuando esas utopías entran en crisis? La pregunta obliga a formular argumentos como los que siguen.

El desmoronamiento de los “socialismos reales” ha revelado desastrosas ineficiencias en la conducción económica y social por las burocracias partidistas, catastróficos daños ecológicos perpetrados bajo su administración, con lo cual se ha alcanzado una certidumbre ya total sobre graves violaciones de los derechos humanos. Ellas deben reconocerse ya no como infundios propagandísticos que puedan haber imputado los oponentes al socialismo durante la Guerra Fría. Por largo tiempo se debatirá la influencia y responsabilidad que tuvieron en ese desmoronamiento tanto la ineptitud de las burocracias partidistas como los esfuerzos desestabilizadores del socialismo por los países imperialistas. No obstante, dos hechos son ineludibles: el más claro es la catástrofe humana que esto significa para las poblaciones involucradas y el desperdicio de innumerables generaciones en todo el mundo, que sacrificaron sus vidas por una posibilidad de emancipación hoy malograda. También está el hecho de que la lucha por la redención humana continuara incesantemente, a pesar de que el concepto de revolución ha perdido la claridad de sentido que antes tuviera.

Mientras tanto, Estados Unidos tiene serias dificultades para asumir su victoria. La beligerancia en la Guerra Fría llevó al país a una bancarrota virtual, insuperable a mediano plazo. Después de largas décadas de una política nacional dinamizada por la expectativa de una gran guerra contra el bloque soviético, quizás precedida o acompañada por múltiples guerras menores en el Tercer Mundo, será difícil que Estados Unidos desmonte el gigantesco complejo militar-industrial para usos civiles sin crear un desempleo catastrófico y sin dislocar la economía nacional. Por otra parte, la disolución del orden soviético no ha traído la certeza de una paz sino mayor peligro de una hecatombe nuclear. Los antiguos burócratas y científicos soviéticos están dispuestos a vender su conocimiento y tecnología a potencias de segunda y tercera categoría. .

En 1989 Francis Fukuyama publicó un ensayo proclamando "el fin de la historia"¹ con el triunfo inobjetable del liberalismo y el aparente desaparecimiento de toda otra alternativa viable de organización social. Siguiendo a Hegel a través de Alexander Kojéve, ese fin de la historia se refiere a que, con la institucionalidad económica y política liberal, la humanidad ha agotado las posibilidades de imaginar un orden social superior. Sin nuevas utopías que impulsen la

imaginación, de aquí en adelante sólo tendremos una tediosa repetición de, formas culturales. A no dudar, el ensayo fue un canto de victoria del todo ideológico, pero también mucho más. Sectores procapitalistas lo leyeron como una reafirmación de la fe modernista en una teología científica de la administración social, a pesar de las miserias, violencias e irracionalidades patentes con que el liberalismo, en las últimas décadas, ha sido reimpuesto en todo el mundo. No obstante, en lo que respecta a Latinoamérica, puede decirse que el panorama histórico actual ha resultado en un cuestionamiento radical de los paradigmas de elaboración de conocimiento de las ciencias humanas, índice de ello es, por una parte, es surgimiento de un “socialismo renovado” que, además de destacar los presupuestos leninistas sobre la noción de poder político y de su conquista, también ha abandonado la crítica de la propiedad privada de los medios de producción y ha suspendido el juicio sobre los efectos de los conglomerados transnacionales en las culturas nacionales. El “socialismo renovado” se ha sumado al movimiento socialdemócrata internacional para participar como socio tal vez crítico en la administración del proceso de acumulación modernización capitalista.

Por otra parte está la reaparición de movimientos anarquistas en la crítica cultural y de posturas de desesperanza nihilista, ambos apoyados en el prestigio de teorías francesas sobre la postmodernidad. En un continente en que el sentido de la cultura siempre se ha jugado a la apuesta de la modernización constante, cualquiera sea su signo ideológico, esas teorías son importadas para poner en tela de juicio los logros de la modernidad, entendiéndosela como la utopía de la felicidad humana basada en la administración científica de la sociedad. Siguiendo a J. F. Lyotard, los posmodernistas latinoamericanos también desahucian las certidumbres, la validez y la legitimidad de los metarrelatos científicos de redención humana. Haciendo de contrapeso al estancamiento de la historia en Fukuyama, los argumentos posmodernistas declaran la pulverización del conocimiento humano en infinitos juegos de permutaciones que buscan sólo la eficiencia como legitimación, abandonando los criterios de totalización del saber como herramienta para la emancipación de sujetos históricos conscientes del sentido de su acción.

Ante la crisis de las grandes utopías, conviene renovar una pregunta que consciente o subliminalmente preocupa a todo crítico literario académico: ¿Qué razón ética nos da el derecho a hacer las imputaciones interpretativas en que basamos nuestra enseñanza y nuestras publicaciones? Tomamos textos literarios provenientes de otras épocas, de otras culturas, que respondieron a preocupaciones colectivas quizás cruciales en esas sociedades, y nos apropiamos individualmente de esos textos para convertirlos en materia prima a la que asignamos los significados que nos parezcan convenientes. Es una situación del todo arbitraria, egocéntrica, pero nos interesa decir que con ello contribuimos a la educación de nuestros estudiantes. Así

justificamos nuestra función social y nuestro salario. Pero, ¿qué actor objetivo valida nuestra interpretación personal de esos textos e, indirectamente, la de las culturas que los originaron? Motivados nada más que por lo profesional, quizás podríamos responder a esa inquietud afirmando que estamos autorizados por el entrenamiento académico recibido, por los credenciales académicos acumulados, por el dominio que tenemos del estado de las artes interpretativas en el circuito académico del momento. Además está el dato institucional y burocrático de que existen programas de enseñanza de la literatura y que estos necesitan personal idóneo. Ojalá éste fuera el fin de la cuestión. Sin embargo, ella no queda agotada. Se podría argüir que tal solución es un subjetivismo extremo (¿qué nos comprueba que nuestra sensibilidad es "exquisita"?), que se disfraza de objetividad con el uso de las tecnologías interpretativas de moda.

No hace muchos años atrás, al buscar un anclamiento normativo para una hermenéutica cultural, un crítico literario socio-historicista como yo tenía base y razones para solucionar la cuestión proponiendo lecturas "en nombre de" agentes organizados para la emancipación latinoamericana. Con esa propuesta sé buscaba instalar el trabajo académico dentro de las luchas antimperialistas por la afirmación de la autonomía y de la soberanía de los Estados nacionales en la toma de decisiones para el desarrollo económico y social, de acuerdo con necesidades nacionales reales, autónomamente definidas.

Este arbitrio permitía criterios objetivos, transpersonales, que redundaban en prioridades para el estudio de temas y la canonización de obras antes no transitadas por la crítica literaria latinoamericanista. Así es como, por ejemplo, se llegó a una valorización decidida de formas de las culturas subordinadas -teatro comunitario, testimonio, simbología y rituales de la cotidianidad, festivales. Las problemáticas descubiertas y expuestas en las tareas emancipatorias de esas agencias también ayudaban a constelar la teoría y la metodología necesarias para afrontadas. En el efecto, se trataba de constituir al crítico literario en un intelectual orgánico, a pesar y a través de la transnacionalización actual de la cultura.

Uno de los impulsos más decididos para establecer una crítica cultural "en nombre de" fue el surgimiento de los fascismos que, a partir de la década de 1960, marcaron el violentísimo retorno de la ortodoxia económica liberal a Latinoamérica. Para el intelectual deseoso de contribuir a la lucha antifascista, las agencias sociales antimperialistas que señalo abrieron y garantizaron los espacios necesarios para esa contribución. Lo hicieron con honestidad y voluntad férrea, cuando otras instituciones estaban preparadas para las claudicaciones y las complicidades más vergonzosas con el fascismo. En una confesión testimonial, debo decir que, para mi generación de chilenos, hasta la década de 1960 la experiencia de ese "liberalismo salvaje" (nos había llegado sólo de modo abstracto, con la lectura de los clásicos literarios del siglo XIX o mediante

los relatos de nuestros abuelos). Los viejos rememoraban sufrimientos y masacres de trabajadores en la alborada de este siglo y hablaban de la respuesta que ellos dieran al Estado oligárquico liberal. Como parte de esa respuesta había nacido la Izquierda, en medio de la miseria deshumanizadora del trabajo en las pampas salitreras. También en nuestra historia personal más inmediata estaban las noticias de las luchas contra los fascismos europeos durante la Segunda Guerra Mundial, y las evidencias espeluznantes del Holocausto judío. Fue una experiencia cercana en el corazón y en el tiempo, pero lejana en el espacio, hasta que los militares instalaron el fascismo en Latinoamérica, con sus campos de concentración, desaparecimientos de prisioneros y lugares secretos de interrogación y tortura.

Hoy los militares se han retirado del poder directo, Sin embargo, nos enfrentamos a la facticidad irreductible de que han ganado tanto la guerra como la paz, en la medida en que el neoliberalismo que impusieron por la fuerza es la única alternativa económica viable para los gobiernos de "redemocratización," después de las dictaduras. Diariamente nos, llegan noticias sobre la corrupción de los gobiernos civiles encargados de continuar la desnacionalización de las empresas estatales, sobre la ruina creciente de los sectores medios, sobre el aumento del desempleo y de las miserias de la marginación social, de los tumultos iniciados por gente desesperada. Saber la verdad y lograr la justicia por la violación de los derechos humanos ha quedado del todo postergada o limitada por la amenaza constante del retorno de los militares al poder.

Dado este horizonte, es del todo cuestionable que una crítica literaria socio-histórica pueda mantener los referentes normativos de su hermenéutica en la acción de las antiguas vanguardias socialistas. No obstante, tampoco puede permitirse una caída en la ubicuidad oportunista o los juegos verbales atomizantes en que caen muchos representantes de la crítica cultural postmodernista. El desahucio postmodernista de los "grandes relatos de redención humana no puede escapar al juicio de ser un derrotismo masoquista en la medida en que ciega y conscientemente ignore la existencia de un discurso cultural recién iniciado en su efectividad que genera movimientos y organizaciones transnacionales, surgidas precisamente de las conmociones sociales contemporáneas: la defensa de los derechos humanos.

A partir de las experiencias concretas de los movimientos no-gubernamentales de defensa de los derechos humanos, desarrolladas y reafirmadas diariamente ante nuestros ojos, es imperativo considerar la forma como esos movimientos interpelan a la institucionalidad jurídica internacional. En ello puede detectarse opción normativa para la articulación de una nueva hermenéutica cultural. Este imperativo se hace patente si consideramos que el ala nihilista de La postmodernidad es un franco conformismo ante la derrota ya consumada de anteriores iniciativas

emancipatorias. Por su parte, el anarquismo postmodernista, privilegio de élites intelectuales de números ínfimos, no ha demostrado todavía una capacidad similar de movilización social, impacto político e influencia diplomática y pública como la de diversas organizaciones mundiales de defensa de los derechos humanos. En la actualidad, quizás sólo el discurso cultural de los derechos humanos puede tener la autoridad necesaria para encarar a ideólogos como Francis Fukuyama quien, al declarar el triunfo universal del liberalismo, parcializa sus argumentos hasta el extremo de ocultar la experiencia histórica más real de los países del tercer Mundo todo período de economía liberal ha estado asociado con gravísimas violaciones de los derechos humanos. Este ocultamiento reproduce simbólicamente la práctica militar de desvanecer la materialidad de los cuerpos de prisioneros que ha hecho desaparecer. Peor aún, el liberalismo triunfante en la Guerra Fría ya no tendrá una contra fuerza internacional que limite sus efectos. Necesitamos prepararnos intelectualmente para un futuro aciago.

De aquí en adelante mis argumentos buscarán la refundación de una hermenéutica cultural en torno a la problemática universal de la defensa de los derechos humanos. En las circunstancias actuales, ello requiere entender que precisamente en esas catástrofes humanas asociadas con la forma en que se implementaron las grandes utopías están las semillas de una alternativa hermenéutica. No obstante, ello implica el trabajo previo de meditar sobre el camino recorrido hasta ahora, reconociendo que ese fin trágico contiene una faz de optimismo. Ella está en recordar que el trabajo por la emancipación latinoamericana no debe confundirse con el dogma religioso y que es imposible no acatar las verdades seculares surgidas de la historia misma. Estas verdades habían sido sepultadas por los aparatos de propaganda partidista del mismo modo como liberales toleraron los desaparecimientos en nombre del mercado libre. Aprender de estas verdades y derrotas quizás ayude a impedir la repetición de sacrificios innecesarios. Pero, a la vez, permite decantar el significado más profundo de ese sacrificio por la solidaridad humana, para la orientación de experiencias futuras.

Retorno a los orígenes

PARA UNA CRÍTICA literaria socio-histórica, meditar sobre el camino recorrido implica retornar a sus orígenes latinoamericanos. Ciento cincuenta años atrás, en 1842, un grupo de estudiantes liberales del Instituto Nacional se reunió en Santiago de Chile para discutir las futuras tareas culturales de un grupo de estudio recién formado. Allí José Victorino Lastarria leyó su "Discurso de Incorporación a la Sociedad Literaria." Este fue la primera aplicación del pensamiento del argentino Esteban Echeverría en su *Dogma socialista* (1837) para la institucionalización de la literatura latinoamericana. Lastarria expresó las inquietudes de los estudiantes con un discurso instalado en una coyuntura similar a la nuestra en el presente. Había en ellos clara conciencia de estar en un momento de transición política, de grandes confusiones, de enormes incertidumbres y vacíos intelectuales, recién terminada la guerra civil de independencia nacional y abierto el camino hacia la fundación de un nuevo Estado. En este intersticio histórico, a estos jóvenes les preocupaba que el único interés de las oligarquías dominantes sólo fuera el incremento de su riqueza y no tomaran iniciativas culturales para la creación de una identidad nacional cohesiva, que permitiera el progreso material en el contexto de una conciencia comunitaria. Lastarria llamó a superar ese vacío "sin guía, sin amparo, sacándolo todo sólo de vuestro valor." Pedía la formación de una nueva comunidad intelectual porque " señores, no debemos pensar sólo en nosotros mismos; quédese el egoísmo para esos hombres menguados que todo lo sacrifican a sus pasiones y preocupaciones: nosotros debemos pensar en sacrificamos por la utilidad de la patria." A pesar de su melodramatismo, conviene recordar la intención de sus palabras.

Para estos intelectuales la inercia oligárquica era continuidad de las distorsiones ideológicas introducidas por el imperialismo (español). Si utilizamos conceptos hegelianos, la inercia impedía que el pueblo y los intelectuales tomaran conciencia de su identidad cultural—la particularidad americana para elevada a los criterios universales de la humanidad. Para este tránsito, Lastarria confiaba en la "ley del progreso" moral, "esa ley de la naturaleza que mantiene a la especie humana en un perpetuo movimiento expansivo que, a veces violento, arrastra en sus oscilaciones hasta a los pueblos más añejos y aferrados a lo que fue." Lastarria definió el ascenso a lo universal como una búsqueda obsesionada de un reconocimiento de la cultura americana por las civilizaciones más avanzadas: "Tenemos un deseo, muy natural en pueblos nuevos, ardientes, que nos arrastra y nos alucina: tal es el de sobresalir, el de progresar en la civilización, y de merecer un lugar al lado de esos antiguos emporios de las ciencias y de las artes, de esas naciones envejecidas en la experiencia, que levantan orgullosas sus cabezas en medio de la

civilización europea." Para habilitar ese ascenso, Lastarria recomendaba despejar obstáculos mediante lo que hoy llamaríamos una negación dialéctica del pasado. El intelectual debía discriminar conscientemente para integrar a lo nacional y conservar en ello sólo los elementos más valiosos y necesarios de la tradición—particularmente el idioma español. Lastarria no cayó en el rechazo radical del legado hispánico que caracterizó a otros románticos. Ese radicalismo los había llevado a un injerto cultural indiscriminado y a la imitación servil de lo inglés y lo francés.

El instrumento fundamental para constituir la particularidad de la nueva identidad cultural americana sería una literatura realista, nacional y popular. Además, la literatura debía ser complementada por una crítica literaria que la ayudara a plasmar la "verdad" histórica como criterio ético: "en lugar de detenerse en la forma externa, sólo debe fijarse en el fondo." Sin duda se trata de un lenguaje que la crítica literaria moderna reprocharía justamente por su simplismo "contenidista." No obstante, queda claro en el texto que el criterio de "verdad" en Lastarria corresponde a una noción contemporánea: la literatura como plasmación mimética de un entendimiento acertado del movimiento dialéctico del desarrollo cultural, en medio de los conflictos sociales: "La verdadera crítica confrontará continuamente la literatura y la historia, comentará la una por la otra y comprobará las producciones de las artes por el estado de la sociedad."

Es de la mayor importancia señalar la enorme importancia de la presencia del concepto de negación dialéctica en Lastarria: la mimesis del orden establecido es simultáneamente acompañada por la negación de ella. La situación social en un momento histórico específico no es irremovible y puede ser superada con la propuesta de una utopía emancipatoria: "Interiormente agitado de un principio de vida [tómese nota de este término] que no se contiene jamás, el género humano prosigue siempre en marcha, las academias y los gobiernos quedan estacionarios, se atrasan; pronto llega el momento en que la disposición de los espíritus y las opiniones generalmente adoptadas no están ya de acuerdo con las instituciones y con las costumbres, entonces es preciso renovado todo: ésta es la época de las revoluciones y de las reformas. La literatura debe, pues, dirigirse a todo un pueblo, representado todo entero, así como los gobiernos deben ser el resumen de todas las fuerzas sociales, la expresión de todas las necesidades, el representante de todas las superioridades; con estas condiciones sólo puede ser una literatura verdaderamente nacional."

Resaltemos que, en ese momento histórico, momento adánico en que todo estaba por hacerse en la: construcción de los mitos de un Estado nacional soberano, Lastarria parece cometer otro exceso que el estado actual de la teoría literaria aun la más cercana al socio-historicismo de Lastarria desautoriza: funde en un solo instrumento social indiferencia do la legalidad esencial del discurso literario—es decir, la producción de mundos ficticios autosustentados sólo por el

lenguaje, articulados por leyes formales inmanentes—y los otros metadiscursos de la crítica social, incluida la literaria, pertenecientes al orden real del devenir histórico. Observémosla siguiente conclusión de Lastania: "La literatura, en fin, comprende entre sus cuantiosos materiales, las concepciones elevadas del filósofo y del jurista, las verdades irrefusables del matemático y del historiador, los halagos de la correspondencia familiar y los raptos, los éxtasis deliciosos del poeta." Aun aceptando la radicalidad de esta propuesta, es imprescindible preservar los avances hechos en la ciencia de la literatura como disciplina diferenciada. Sin embargo, el mismo exceso de Lastarria tiene el atractivo de señalar algo que la crítica literaria tiende a olvidar: por ser uno de los discursos necesarios para la reproducción social, la literatura no debe ser aislada como disciplina autorreferencial. Se la debe instalar como uno más de esos discursos sin sobredimensionarla. De aquí en adelante volveré repetidamente sobre la importancia de esta cuestión.

Mientras tanto, para nuestros propósitos, hagamos énfasis en el concepto de "principio de vida," sobre el que he llamado la atención en la penúltima cita. Este hace eco del Artículo 3, el más universal de los derechos proclamados por la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas: "Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona." Es evidente que, con él, Lastarria encapsula una noción dialéctica de negación y superación permanente de las identidades sociales en su devenir histórico. De esta dialéctica resulta el ascenso de la particularidad americana a la universalidad de la especie humana. Ello es así por cuanto la literatura es un instrumento que contribuye a la renovación y rehabilitación constante de la institucionalidad social. Esto mediante la creación de las sensibilidades necesarias para concebir la sociedad primordialmente como espacio para la manifestación más amplia y posible de la vida humana. Confirmemos este punto llamando la atención sobre las metáforas de vida que sustentan el siguiente párrafo: "Puede considerarse que *la literatura es como el gobierno*: el uno y la otra deben tener *sus raíces* en el seno mismo de la sociedad, a fin de *sacar de él continuamente el fugo nutritivo de la vida*. Es necesario que *la libre circulación* de las ideas ponga en contacto al público con los escritores, así como es preciso que una comunicación activa aferre los poderes a todas las clases sociales. De este modo *las necesidades*, las opiniones, *los sentimientos* del mayor número podrán a cada momento *hacerse campo, manifestarse y refluir* por sobre los que toman la alta misión de ilustrar los espíritus o de dirigir los intereses generales."

Propongo que la crítica literaria contemporánea, tal como lo propone Lastarria, establezca un nexo entre la particularidad de la institución latinoamericana de la literatura y los criterios universales de los derechos humanos, asentándose en el espacio imaginario de este "principio de

vida."

No obstante, previamente es preciso aclarar que una fidelidad al pensamiento de Lastarria hace indispensable que ese nexo no aparezca como una imposición abstracta, porque "ésta es una de las causas capitales de las calamitosas disidencias que han detenido nuestra marcha social, haciendo derramar torrentes de lágrimas y de sangre en el suelo hermoso y virginal de la América española." Las implicaciones teóricas de Lastarria exigen que la adopción de implementos culturales surja de las entrañas mismas de la cotidianidad nacional, puesto que la literatura y, por extensión, la crítica literaria, son el resorte que revela de una manera más explícita las necesidades morales e intelectuales de los pueblos, es el cuadro en que están consignadas las ideas y pasiones, los gustos y opiniones, la religión y las preocupaciones de toda una generación." Por ello es ineludible plantear que, en el presente, una de las preocupaciones intelectuales más urgentes en Latinoamérica es el entendimiento de las implicaciones culturales del movimiento de defensa de los derechos humanos, como legado a las futuras generaciones.

Vamos directamente al meollo del asunto. En lo jurídico, el hecho de mayor conmoción en las violaciones militares de los derechos humanos ha sido el surgimiento de una nueva figura delictiva -el prisionero desaparecido. El desaparecimiento forzado de prisioneros ha sido una estrategia militar conscientemente efectuada en Latinoamérica para provocar confusión en la clandestinidad de las redes "subversivas" y atemorizar a la población para llevada a la pasividad política. Con el arresto de un activista político por personas no identificadas, en la oscuridad de la noche o sin testigos, sin orden competente de una autoridad jurídica públicamente conocida, con la conducción del prisionero a un lugar no designado como cárcel pública, al no quedar registro oficial del arresto, con la disposición del cadáver en cementerios secretos, la expectativa militar era que la red dejaría de funcionar para entregarse a la búsqueda del desaparecido o se disgregaría ante tan claro signo de detección. Así se creó el grotesco status de un ciudadano presumiblemente muerto, cuya defunción no era reconocida por el Estado—un limbo interminable entre la vida y la muerte.

En Chile, después del golpe militar del 11 de septiembre de 1973, la necesidad de coordinar las búsquedas individuales llevó a la creación de la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos, constituida bajo la protección de la Iglesia Católica.² En su mayoría eran mujeres, esposas, madres, hijas, hermanas de militantes de los dos partidos políticos más estigmatizados por la propaganda militar: el Comunista y el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR). Muchas de las mujeres también eran militantes. En medio de la más estricta censura de los medios de comunicación, desesperadas por noticias sobre el destino de sus familiares, los miembros de la Agrupación no hallaron otro camino para informar a la ciudadanía de las

desapariciones y pedir solidaridad comunitaria que realizar actos fuertemente simbólicos en espacios públicos de significación histórica. Con un valor suicida, en la noche más negra de la represión en Chile, se encadenaron repetidas veces a las rejas de edificios reconocidos como monumentos nacionales. Exhibiendo en su pecho una foto de su familiar desaparecido, se dirigían a los transeúntes para que tomaran conciencia de lo ocurrido y también demandaran que el gobierno militar revelara la verdad. A grandes voces se referían a los próceres fundadores de la República diciendo frases como "¡Qué diría Bernardo O'Higgins si supiera lo que pasa en Chile!" La importancia de interpelaciones como ésta está en que las mujeres tácitamente declaraban una moratoria ante los discursos políticos que hasta entonces habían fragmentado la sociedad chilena. Intentaban llevar a quienes las escuchaban a reconstituir la sociedad chilena ahora sobre la base de una tradición nacional mucho más antigua, generadora de rituales e íconos culturales.

Una vez adoptada la perspectiva de Lastarria, es imposible no interpretar las acciones simbólicas de la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos como una alegoría hegeliana del movimiento de la historia. Todos los elementos están allí: si los seres humanos están dispuestos a la muerte para exigir la verdad y el respeto de los derechos humanos, están exigiendo un reconocimiento que abre paso a una dialéctica demostrativa de su capacidad de negar su identidad de seres sometidos y afirmar, por tanto, su libertad. Se trata de una versión del conflicto hegeliano entre el Amo y el Esclavo. La libertad encontrada ante el peligro de la muerte se apoya en una conciencia discursiva que transforma su especificidad de individuos anónimos, proyectándolos en un movimiento final hacia la dignidad universal de la persona humana. Por tanto, la discursividad cultural acumulada en una sociedad para definir la identidad nacional, y recordada constantemente, es elemento constitutivo de la persona. Preserva la evidencia y la memoria de la aparición del concepto de persona como proceso de conversión del ser en ente histórico que se crea a sí mismo al negar y transformar su entorno. Esa discursividad constituye, a su vez, una tradición de protección de la vida que se encarna jurídicamente en el concepto de ciudadanía reconocida por el Estado liberal, el "Estado universal y homogéneo" de la jerga hegeliana. Por ende, en este lenguaje, esas mujeres protestaban contra el hecho de que el silencio de la autoridad en cuanto al destino de sus seres queridos implicaba un retroceso de la historia humana por la desaparición de evidencias de su historicidad. Aún con mayor gravedad, el silencio de la autoridad era una regresión a los orígenes míticos de la civilización, a la primordialidad de las primeras luchas entre Amos y Esclavos, época supuestamente superada por el "Estado universal y homogéneo."

El significado alegórico de las acciones simbólicas de la Agrupación puede ser mejor visualizado si las consideramos como una simetría de ascensos y descensos en el movimiento

histórico de la civilización mientras el Estado controlado por los militares en Chile descendía hacia la barbarie con sus violaciones de los derechos humanos, las mujeres—parias políticos—se desprendían de su identidad específica de individuos anónimos, traumatizados por el desaparecimiento, para trascender a la calidad de miembros legítimos de una comunidad nacional, con el derecho de interpelar a sus connacionales en nombre de una identidad y de una experiencia históricas compartidas ("¡Qué diría Bernardo O'Higgins si supiera lo que pasa en Chile!"). El momento de su traslado a una universalidad humana quedó completado cuando diversas agencias internacionales no-gubernamentales de derechos humanos—Amnistía Internacional, la Comisión Internacional de Juristas, el Comité Internacional de la Cruz Roja, entre otras se preocuparon por las violaciones cometidas en Chile y enviaron misiones investigadoras. En términos discursivos, esta dialéctica histórica es inconcebible si no se hubiera cumplido la tarea intelectual señalada por Lastarria en cuanto al imperativo de producir narrativas, maestras de identidad nacional cohesiva. Fue, en parte, la "literatura nacional, democrática y popular," la que contribuyó a la creación de un espacio teatral imaginario, en que pudiera definirse ese "nosotros" diferencial, basado en esa experiencia histórica compartida y ritualizada en términos de "tradición." La literatura contribuyó a la creación de los íconos de una "familia nacional," de la que se puede recabar el sentido de solidaridad y de justicia propio de una religiosidad comunitaria. En cada una de sus acciones simbólicas las mujeres de la Agrupación rememoraron públicamente ese pacto comunitario olvidado y apelaron a él en su ascenso a la demanda del respeto de derechos humanos proclamados universalmente por el Derecho Internacional.

La repercusión de esta categoría está en señalar que, para su refundación hermenéutica, la tarea futura de una crítica literaria socio-histórica es la de asumir y prolongar en el tiempo los efectos y las consecuencias sociales de la propuesta de Lastarria, desde nuestra ubicación actual en la historia. En otras palabras, a partir de la particularidad americana, ya construida y heredada a través de artefactos literarios, el crítico literario debería constituirse en agente dinamizador de un tránsito de ella a la universalidad de los derechos humanos, reafirmando el significado y función social de la literatura como instrumento constituyente del "principio de vida." A mi juicio, esto requiere que el crítico literario se sitúe en la dialéctica social como componente del momento de negación, mediatizándolo conscientemente. En otras palabras, como herederos de una institucionalidad literaria ya de largo tiempo constituida, debemos separar lo que Lastarria fundiera en una sola función social—la creación de ficción y el metadiscurso de la crítica cultural. Más claro aún, así como Lastarria concebía la literatura como instrumento de juicio para la negación crítica y emancipatoria de la sociedad, en el presente el crítico literario socio-historicista necesita establecer claramente su identidad en el espacio social como conciencia crítica y mediadora entre

la particularidad del texto literario—soporte de entes de ficción—y su potencial para la promoción o violación de estos derechos humanos, entendidos éstos como evidencia concreta del desarrollo histórico de la conciencia ética de la humanidad. Tratándose de una dialéctica, no pueden quedar dudas de lo contradictorio de la posición en que nos encontramos: en apariencia es paradójal este reclamo que hago de un reciclamiento del materialismo histórico en la crítica literaria, apelando a un origen en el discurso crítico de Lastarria, uno de los antecedentes históricos en Latinoamérica del liberalismo que hoy ha renacido para derrotar a la Izquierda. Es la misma paradoja de las mujeres de la Agrupación, que a viva voz demandaban la verdad sobre los cuerpos de sus desaparecidos precisamente de un Estado liberal militarizado, cuya burocracia sólo podía conducir sus acciones ocultándolos; Recordemos, sin embargo, que fue ese liberalismo el que construyó el Estado nacional en el siglo XIX, practicando el genocidio indígena y masacrando a cientos de miles de trabajadores que pedían la reivindicación de sus derechos. Los Estados nacionales latinoamericanos son un tótem heredado y pagado con muchas sangres. Aunque la defensa de los derechos humanos sea una categoría universal, exigir su reivindicación sólo tiene sentido práctico dentro de la particularidad concreta de estos Estados nacionales y de la simbología de identidad nacional que administran. Por tanto, la lucha por la defensa de los derechos humanos es profundamente irónica: implica la tarea de preservar los Estados nacionales, violadores potenciales y reales de los derechos humanos, así como también la defensa del universo simbólico acumulado en la cultura nacional, afianzándolos como espacios de lucha en que finalmente se ventila y solventa la reivindicación de esos derechos.

Dimensiones del proyecto

¿QUÉ IMPLICA TRASLADAR las categorías del movimiento en defensa de los derechos humanos hacia una hermenéutica cultural? Como preparación, tengamos en mente las siguientes consideraciones.

Hasta finales de la Segunda Guerra Mundial, el Derecho Internacional era entendido exclusivamente como un conjunto de normas de relación entre Estados nacionales. Desde entonces, y como consecuencia de las grandes masacres perpetradas por Estados nacionales que, sin embargo, denunciaban todo intento de protección foránea de los derechos humanos como violación de su soberanía, el respeto de la persona humana se ha convertido en plataforma fundamental del Derecho Internacional. Después de la Declaración Universal de los Derechos Humanos por las Naciones Unidas en 1948, los Pactos y Convenciones complementarios se han

convertido en Derecho Internacional consuetudinario, decir, derecho de gentes. Los diferentes Pactos y Convenciones, generales, específicas o de protección grupos, obligan a las naciones firmantes a cumplidas con criterio de derecho positivo, de fuerza legal: "En todo caso, en el contexto de las Naciones Unidas, las convenciones sobre derechos humanos son instrumentos con cuya base es posible obligar a los Estados a cumplir las obligaciones que contienen y a aceptar la responsabilidad cuando no se las cumple puede desconocer el proceso por el que se han transformado en ley positiva, proceso en que los derechos humanos, que antes habían pertenecido a la ley consuetudinaria o no escrita, se convierte en ley internacional positiva y que comprende a los Estados para que la implementen domésticamente."³ Hoy en día el Estado nacional, el príncipe, es considerado como responsable directo de la seguridad y bienestar de sus ciudadanos ante la comunidad de naciones: "En la medida en que la negación de los derechos humanos fundamentales ha estado asociada con la afirmación por parte de los Estados-nación de ser una realidad última que subordina totalmente a los seres humanos a su mística y a su personería absoluta, el reconocimiento de estos derechos es su freno contra nacionalismos exclusivistas y agresivos, siendo éstos el obstáculo, consciente o involuntariamente, contra la idea de una comunidad mundial bajo el imperio de la ley."⁴

Por otra parte, es indispensable señalar la importancia de la fuerza positiva de la ley internacional de derechos humanos en un mundo de relaciones políticas, económicas, sociales y culturales cada vez más transnacionalizadas. Pertenecer a las Naciones Unidas y, por tanto, suscribir sus Pactos y Convenciones, es de importancia vital para Estados nacionales que irremediablemente deben participar en ese espacio transnacionalizado para mantener las relaciones que aseguren su supervivencia económica. Participar en él, por tanto, es un acuerdo "convencional" es decir, las partes contratantes tienen conciencia de comprometerse a obligaciones libremente asumidas. De allí que no se pueda argüir que la filosofía subyacente en la Declaración Universal de los Derechos Humanos sea una imposición arbitraria de cultura europea sobre la alteridad de otras civilizaciones, en que quizás la concepción del individuo, de la comunidad y de sus relaciones sea del todo diferente. De allí que pueda afirmarse que la ley internacional de derechos humanos es un conjunto de normas definidas para la crítica de la gestión pública y privada, de alta prioridad, mandatarias para las partes contratantes, transhistóricas, transnacionales, transculturales, inalienables e indeclinables.⁵

Las agencias contemporáneas más efectivas en la interpelación de los Estados nacionales por su política de derechos humanos han sido las organizaciones no-gubernamentales.⁶ Sobre la base de la transnacionalización acelerada de la transferencia económica, industrial y cultural, de los medios de comunicación, de las repercusiones directas o indirectas de las políticas nacionales,

organizaciones como Amnistía Internacional, la Comisión Internacional de Juristas, la Liga por los Derechos Humanos, el Consejo Mundial de Iglesias, el Movimiento Internacional de Abogados Católicos, han construido una red mundial 'de información fidedigna y de movilización que constantemente ha presionado a gobiernos ya las Naciones Unidas en defensa de los derechos humanos. Fue la agitación y la movilización hecha por Amnistía Internacional la que finalmente resultó en la adopción de la Convención contra la Tortura y Otros Tratos y Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes. Organizaciones como éstas han logrado concentrar una atención mundial de solidaridad sobre los casos más flagrantes de violaciones de derechos humanos, cortando a través del secreto de Estado, de la razón geopolítica, de los intereses imperiales y de las diferencias ideológicas, deteniendo abusos y extendiendo una medida de protección a los activistas de derechos humanos en medio de las más fuertes represiones.

La ironía del movimiento en defensa de los derechos humanos se hace patente en la ética, en los protocolos de visita, de cuestionamiento, de información pública y de diplomacia con que los representantes de esas organizaciones no-gubernamentales interpelan a los gobiernos. Las comisiones de visita se acercan a los gobiernos infractores de los derechos humanos en una verdadera ceremonia ritual.⁷ Antes de la visita han hecho un minucioso trabajo de comprobación de datos, han hecho contactos exploratorios con los gobiernos involucrados y han anunciado públicamente las preocupaciones que llevan consigo. Con estos preparativos prácticamente obligan a los gobiernos a aceptar la visita, con pena de desmerecer su imagen internacional. Con vestimenta apropiada, gestos elegantes, con voz bien modulada y con una alerta permanente ante toda situación que pueda traer descrédito a la comisión, sus representantes ponen en buen uso la retórica del derecho positivo. Con ella presionan por el respeto de los derechos humanos por parte de Estados nacionales que se han comprometido, como signatarios de Convenciones formales, al cumplimiento del Derecho Internacional.

Esas comisiones apelan al deseo de todo gobierno y bloque de poder de exhibirse con dignidad ante la comunidad de naciones, de aspirar a su estimación, a evitar su censura y a no dar pábulo a la difamación. Esas comisiones escuchan con calma, paciencia y maneras finas las respuestas y la retórica de exculpación de los representantes gubernamentales, aunque sepan que su lenguaje enmascara hipócritamente la verdad. Como testigos de la verdad de horrores irrefutables, los confrontan con una batería de datos sobre sus violaciones de los derechos de sus conciudadanos. En nombre de valores humanos universales, en el efecto cuestionan y ponen en tela de juicio el sentido humano de una civilización particular: "Aún los gobiernos que han contribuido a las normas [jurídicas de derechos humanos] violan sus promesas. No debemos esperar demasiado del Derecho Internacional. Que exista una ley no significa que se la obedezca.

A través de los siglos han existido leyes contra el robo. ¿Lo han eliminado? Por supuesto que no [...] ¿Qué ocurre entonces con los gobiernos brutales y criminales a quienes poco les importa su reputación? Sufren. Nadie los mete a la cárcel porque no existen policías o prisiones para este efecto. Pero sí investigamos sus ofensas; los avergonzamos; conseguimos que se los aisle de diferentes maneras; buscamos que se les imponga presión económica o de otra índole. Este proceso toma tiempo; a menudo las sanciones son directas; y no siempre tenemos éxito.”⁸

Debe resaltarse que esta ceremonia ya en sí es una situación de hermenéutica cultural. Comprobémoslo: desde una perspectiva transnacional, quizás con miembros que tienen un limitado conocimiento de la historia y cultura del país visitado, la comisión inquisitoria viene a enjuiciar la particularidad de la civilización administrada por los representantes gubernamentales. En el hecho, entonces, la comisión se anuncia efectiva, aunque indirectamente, como encarnación de valores esenciales y universales para la humanidad. A pesar de ese conocimiento limitado, y quizás precisamente a partir de él, la legitimidad de su inquisición se basa en que existe una ontología privativa de la humanidad, construcción cultural que permite a la especie el reconocimiento de una historia universal compartida y decantada finalmente en la fuerza de las leyes internacionales de derechos humanos. Por tanto, ello posibilita—más allá de las diferencias raciales y étnicas de los participantes en la ceremonia—una fusión de horizontes intelectuales que los acerca y compromete.

La fusión de horizontes trae consigo una tensión en que, por una parte, los inquisidores reconocen la proximidad de los gobernantes interpelados según la tradición civilizadora de la humanidad acumulada a través de miles de años. Por tanto, al inquirir sobre las violaciones de derechos humanos, se enfrentan a un Otro que ha regresionado al salvajismo. Recriminan a ese Otro caído para que se reconcilie con la comunidad de naciones en nombre de la memoria de los trabajos de autoconstrucción sufridos por la especie humana. Surgen así preguntas que ponen en tela de juicio las experiencias más condicionadoras de la identidad nacional de los países y pueblos inquiridos, así como también los íconos y símbolos más queridos de su tradición cultural: ¿cómo es que Alemania, la tierra de Goethe, Beethoven y Schiller es también la tierra de Hitler y de los crímenes más brutales contra la humanidad?; ¿cómo es que el pueblo judío, origen de las más grandes religiones, también víctima de un holocausto, no sea capaz del desarrollo de una ética política que lleve a la solución pacífica de la cuestión Palestina?; ¿por qué la alta jerarquía de la Iglesia Católica argentina no demandó que las Fuerzas Armadas aplicaran las leyes humanitarias del conflicto armado contra la guerrilla Montonera; es que estaba inconscientemente repitiendo su aceptación del genocidio indígena ocurrido en el siglo pasado?

En los términos de esta propuesta, trasladar las categorías del discurso en defensa de los

derechos humanos a una crítica literaria socio-histórica, fundada en una hermenéutica cultural, implica reproducir analógicamente, en el trabajo en la cátedra académica, los términos de esa inquisición transnacional de los íconos y símbolos configuradores de una cultura nacional, según lo hacen las organizaciones no-gubernamentales. Así es posible determinar la forma en que los textos literarios contribuyen consciente o subliminalmente al respeto o a la violación de los derechos humanos. En términos más estrictos, para este propósito recordemos que las obras más representativas del canon literario latinoamericano han sido administradas por los sistemas educacionales como instrumentos integrales del proceso de construcción de las identidades nacionales. Con ellos se ha socializado a las generaciones emergentes en una lealtad a los Estados nacionales. Todo niño colombiano ha leído alguna vez en la escuela algún trozo de *María* de Jorge Isaacs y se enorgullece del Premio Nobel a Gabriel García Márquez; toda niña chilena se encontró alguna vez con el poema de Gabriela Mistral que le prometió que "todas íbamos a ser reinas"; todo niño argentino ha situado su argentinidad en algún trozo del *Martín Fierro*, quizás a pesar de un origen étnico del todo diferente. Como críticos literarios, seamos consecuentes con las necesidades actuales de Latinoamérica y, de manera profesional y sistemática, emplacemos en nuestra cátedra a los grandes monumentos del canon literario para ver hasta qué punto han propiciado el respeto de los derechos humanos.

Como cuestión teórica, tal desafío requiere una respuesta al "pedido" de José Victorino Lastarria: es preciso fundamentar una crítica literaria que se entienda a sí misma y a la obra literaria como una analogía de la construcción de la cultura y de la civilización. Para ello es que, en los argumentos que siguen, he echado mano de la teoría estética de Theodor W. Adorno y de los criterios sociales de valoración filosófica de Herbert Marcuse. Hay varias razones para esta constelación teórica: en lo existencial, tanto como Lastarria en su época, y como nosotros en el presente, Adorno y Marcuse hablaron de la necesidad de reconstruir una crítica de la cultura en medio de enormes incertidumbres intelectuales, en momentos en que las grandes expectativas revolucionarias de redención humana, forjadas en contra de la barbarie del capitalismo liberal, se disolvieron en las hecatombes del fascismo, del nazismo y del estalinismo. Por ello es que, como Lastarria, Adorno y Marcuse también situaron su entendimiento de la historia en el momento de la negación dialéctica. Ello significó que, en su concepción de la crítica cultural, el argumento interpretativo debía contraponer abruptamente una representación materialista del movimiento de su historia contemporánea con un ideal de socialismo que todavía no encontraba una concreción real, institucional, en ninguna parte, a pesar de que la Unión Soviética ya había sido inaugurada. Hoy disuelto el bloque soviético y expuestas las distorsiones burocráticas de su civilización, de cara a un futuro en que la barbarie del capitalismo liberal quizás ya no encuentre las antiguas

cortapisas, estimo que nuevamente nos vemos forzados a practicar una dialéctica cultural negativa, en un compás de espera hasta el surgimiento de nuevas opciones de organización social más humanas. No obstante, en nuestra situación actual no hay motivo para hundirse en el pesimismo de Adorno y Marcuse. En su época no existió la posibilidad de anclar un juicio hermenéutico en la utopía concreta y en la efectividad de un movimiento mundial como el de la defensa de los derechos humanos.

Planteado así el problema, sin duda habrá quien señale, correctamente, la irrupción de un tono de fe religiosa en la forma en que esbozo ese compás de espera. Este es otro motivo para la selección de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt como base de estos argumentos: estimo que éstos deben dejar registro en la memoria académica de la importancia que han tenido los cristianos comprometidos políticamente con las luchas antifascistas durante las últimas décadas. La teoría estética de Theodor W. Adorno permite este registro, en la medida en que sus propios argumentos se sustentan tanto en la obra de Sigmund Freud como de Max Weber. Como se recordará, la problemática central de la sociología de Weber fue el estudio de las raíces religiosas cristianas en los efectos culturales de la progresión racionalizadora y burocratizante en la administración de las sociedades modernizantes. Este factor debe integrarse a una hermenéutica de las culturas latinoamericanas. A partir de las conquistas ibéricas del siglo XV, se crearon las estructuras históricas de la dependencia que han caracterizado a las culturas latinoamericanas hasta nuestros días. La Teología de la Liberación ha sido, en este contexto, un esfuerzo de los cristianos por redimir su religión de la instrumentalización a que la sometieran los poderes que han mantenido la situación de dependencia en el continente. El ejemplo y los sacrificios de estos cristianos en la defensa de los derechos humanos han servido—o debieran servir—para flexibilizar las rigideces de una Izquierda ortodoxa.

En torno a Lastarria, Adorno y Marcuse, los argumentos que siguen plantean la posibilidad de una hermenéutica cultural basada en la defensa de los derechos humanos, expandiendo las significaciones no del todo desarrolladas o clarificadas de sus planteamientos cuando sea necesario, y aun contradiciéndolos para servir mejor los propósitos teóricos y prácticos que animan este trabajo. Para ello, dividiré estos argumentos en dos ejes, uno teórico, de carácter sincrónico, y otro práctico, de carácter diacrónico. En el primero, titulado Cuestión Teórica, intentaré el siguiente movimiento estratégico: 1) situar directamente la literatura en el campo de la teoría antropológica de la cultura; 2) a partir de lo anterior, establecer criterios evaluativos de la literatura que coincidan con el enjuiciamiento de la cultura y de las civilizaciones como espacios de promoción de la vida y, por tanto, de promoción de los derechos humanos; 3) luego, para mejor evaluar los modos en que los textos literarios promueven los derechos humanos, orientaré

gradualmente los criterios culturalistas anteriores hacia una fusión de conceptos legales y literarios; con ello abriré la posibilidad de que los criterios propios de la crítica literaria coincidan con los de la jurisprudencia—esto lo haré a través de la noción de persona.

Dado que en la parte teórica predomina la preocupación por el rigor de un acopio teórico por sobre el diseño de una operatoria metodológica, en el eje diacrónico, titulado Cuestión Práctica, intentaré un balance al respecto mediante dos objetivos: demostrar los modos en que la forma artística en la historia literaria hispanoamericana implica un condicionamiento de los derechos humanos; ya en la fase final de la exposición, perfilaré con la mayor claridad posible la operatoria analítica e interpretativa de esta propuesta para una hermenéutica cultural en la crítica literaria socio-histórica.

Cuestión teórica

Literatura e historicidad humana

THEODOR W. ADORNO PRACTICÓ una crítica que protegió la significación inmanente de la obra literaria. Para ello la definió como una monada "sin ventanas".⁹ Entender este término obliga a ordenar nuestros argumentos en torno a dos cuestiones fundamentales: la primera, reconocer que la literatura, en sus diferentes formas de institucionalización social, nos llega como un conjunto de artefactos ya consumados, que prefiguran para nosotros un sistema de significaciones, una "tradición." A su vez, y todavía dentro de esta cuestión primera, aceptar este hecho obliga a reconocer un determinismo: del mismo modo en que fuimos nacidos en una sociedad, en una época, en una familia y en un contexto de clase y étnico que no elegimos, como críticos literarios no tenemos otra alternativa que reconocernos herederos de ese sistema de significación, de esa "tradición," surgido de una institucionalidad discursiva cimentada hace mucho, que respondió a otra lógica social, extraña para nosotros. Sin embargo, a través de sus artefactos, esa lógica se proyecta hasta nuestro presente, y en buena medida, iluminando su sentido. A la vez rebasamos sus límites para proyectarnos hacia el futuro, recordando en este trayecto imaginario el cúmulo promesas de emancipación humana todavía no cumplidas, y quizás reclamando su cumplimiento. Por ello es que, a partir del determinismo de esas lógicas heredadas, no nos queda sino encarar la segunda cuestión: desentrañar la lógica de esos artefactos obliga a tratarlos como nómadas, es decir, formas de conciencia de un orden cósmico articuladas también por teleologías internas olvidadas, con autonomía de la realidad social circundante a pesar de que esa autonomía se conecta con lo social a través de mediciones que es necesario recuperar del olvido. Despejar esas mediaciones equivale a recuperar una memoria histórica. Nos obliga a entender que los entes de un mundo ficticio son sujetos que responden a imperativos similares a los nuestros, en nuestro aquí y ahora: la construcción, reproducción y mantenimiento de la cultura y la civilización, tarea inevitable de todo ser humano por el hecho de ser humano.

Decir que la obra literaria es una analogía de la construcción de la cultura y de la civilización remite al espacio real o imaginario que una sociedad concibe como típico de la forma en que, durante un período, el trabajo humano lucha dificultosamente por transformar la naturaleza en cultura y civilización administrada por un Estado nacional: por ejemplo, la selva amazónica en la época de *La vorágine* (1924); el llano venezolano en *Doña Bárbara* (1929); la Pampa argentina para Esteban Echeverría, Domingo Faustino Sarmiento, Jorge Luis Borges y Ezequiel Martínez Estrada, a través de dos siglos. Es en esos espacios donde las tareas de reproducción social en un período histórico demuestran los sacrificios y sufrimientos humanos más representativos y

típicos. Allí se manifiestan, además, los tabus con que la colectividad busca impedir el retorno del ser humano a la animalidad. Para ello el tabú es reforzado con la exaltación religiosa de la memoria de los sacrificios y de los sufrimientos. En última instancia, estos festivales de la memoria colectiva han terminado por ser utilizados para la gloria del orden social dominante. Toda narrativa literaria es, por tanto, la búsqueda de un equilibrio dialéctico integrador, dinámico y contradictorio de concepciones de la cultura, que afectan un cúmulo de nociones y relaciones directamente sociales con la humanidad como agencia histórica, constructora de la cultura—la relación sujeto y objeto, mente y cuerpo, espíritu y materia, cultura y naturaleza, civilización y sociedad, esencia y apariencia, universalidad y particularidad-accidente, unidad y multiplicidad, orden y cambio, inclusión y exclusión, homogeneidad y heterogeneidad, centro y periferia, poder y marginalidad, ser y no-ser.¹⁰ Esto equivale a decir que la obra literaria, como monada sin ventanas, es la representación figurada de los modos posibles, deseables o negativos con que los seres humanos construyen la cultura y la civilización como espacios para la promoción de la vida. En otras palabras, la nómada literatura reproduce el cosmos de la historicidad humana en su capacidad de autotransformación en el tiempo. Por tanto, a medida que hace la travesía del texto literario, sometiendo la intencionalidad de su conciencia y de su imaginación a él, para reactivar y revivir el mundo ficticio que sustenta, el lector crítico experimenta una secuencia de iluminaciones que reactualizan el significado utópico de la historia humana como trabajo de autoconstrucción de la especie en el tiempo. De allí que la lectura literaria esté estrechamente asociada con el *kairós* del ritual religioso y de la utopía. El desencadenamiento de estos procesos de iluminación significa que, a través de un presente especiosamente fragmentario—la captación de entes ficticios como si estuvieran restringidos a una secuencia estrictamente lineal—intuimos y recordamos simultánea y explosivamente los sacrificios y los sufrimientos padecidos por toda la especie humana en esa construcción. Junto con ello, a la vez intuimos nuevas opciones deseables de historicidad futura, todavía no figuradas.

Estos *kairós* son por tanto, momentos de fusión de experiencia pasada, presente y futura que arrancan a la conciencia lectora de la especificada de su idiosincrasia del todo individual (lista). Le exigen que readecue y reorganice su experiencia para re situarse en una intersección con la universalidad de la especie humana en su historia progresiva, pasando por una instancia de tipificación narrativa (este texto) que ancla a ciertos entes en un espacio y un tiempo ficticios determinados, particulares. Dicho de otra manera, la literatura debe ser entendida como un conjunto de monadas que sedimentan y renuevan la experiencia histórica de la humanidad, conservando su memoria. La obra literaria es un artefacto de un artefacto y para la anamnesis.

Términos como "monada" (=ente que contiene el cosmos), "iluminación," "kairós," y

"anamnesis" (=rememoración de sacrificios y sufrimientos) son propios de un contexto más religioso que literario. El hecho es que Adorno ubica el origen del arte y de la literatura en la magia y en la teología. Si amplificamos este pensamiento hasta llegar a sus raíces, en realidad retornamos a los homínidos e la horda primordial que, al parecer, fuera antecesora de la humanidad.¹¹ Desde el momento que asesinaron a su padre para poseer sexualmente a su madre y a sus hermanas, de allí en adelante la construcción de la cultura se desarrolló como una dialéctica neurótica: el trabajo de transformación de la naturaleza en un ámbito para la vida humana quedó estrechamente relacionado con sentimientos de culpa y remordimiento por haber liquidado al gran macho que aseguraba un orden y una protección estables, contra las amenazas de la naturaleza y contra los conflictos de la convivencia colectiva, con sus catástrofes y cataclismos recurrentes.

Los homínidos neuróticos buscaron la dignificación del desgaste de sus energías y de sus cuerpos en el control de la naturaleza sacralizando su trabajo como obra de reproducción de la vida, también en estrecha relación con alguna noción de divinidad. A la vez buscaron expiar su culpa sacralizando a los "viejos" como jerarquías de sacerdotes administradores de esa (sacralidad o de sabios depositarios de la experiencia colectiva). En ellos localizaron la reverencia a la autoridad del padre asesinado y dieron nacimiento al patriarcado. Luego, se alienaron aún, más, sometiéndose a las pruebas rituales, a los relatos míticos y a los símbolos totémicos dictados y administrados por esas jerarquías, parafernalia creada para sostener el orden patriarcal emergente. Fueron los primeros pasos de la humanidad hacia una división en clases diferenciadas.

Así se inició la larga marcha de la especie a la racionalización del cosmos. En este aspecto, los argumentos de Adorno se sostienen tácitamente sobre los de Max Weber.¹² Para éste la racionalización del cosmos se inicia cuando el discurso teológico reemplazó el monismo implícito en la magia y el mito. Este par de nociones implicaba que el ser humano percibía el mundo como un campo encantado, activado por fuerzas divinas que era necesario propiciar, apaciguar y convencer "cooptándolas" a través de ofrendas, en rituales, cultos y sacrificios. Por tanto, en esta forma de conciencia predominaba el imperativo de la adaptación y se fundía el conocimiento y la interpretación del mundo en un solo acto de contornos imprecisos. Mayor precisión cognoscitiva se dio una vez que la humanidad alienada dejó atrás la noción de tótem para constituirse como tal humanidad en torno a una sacralidad instalada en un "más allá." Desde "allá," la divinidad imponía las disciplinas necesarias para llevar al ser humano a un modo de conducta adecuado para la salvación. Con ello se constituyó un dualismo en que el ser fue concebido como instrumento para el control de un mundo caído, degradado. Rechazándolo y aspirando a la salvación, el ser

humano debía allanarse a un estilo de vida ascético, que racionalizaba tanto su conducta individual como al mundo contaminado, para que coincidiera con la teodicea que narraba los objetivos de la voluntad divina. La creciente complejidad de las relaciones de clases provocada por la división del trabajo y la mayor acumulación e inversión de la plusvalía social, finalmente resultaron en una mayor necesidad de racionalizar la administración social. Gradualmente esto llevó a la secularización de la visión de mundo y de su discurso, hablándose ahora de un mundo "desencantado," en que las fuerzas de la divinidad quedan fuera del control del individuo, de la naturaleza y de la sociedad, aunque ellas fueran las que originalmente lo propiciaran. Este desencanto alcanzó su manifestación más utópica a partir del siglo XVI. En esa época surgió el proyecto modernista de lograr la felicidad humana aquí en la tierra con la administración científica de la sociedad. La modernidad capitalista culmina con el surgimiento de los Estados nacionales y la sacralización de la acción política de sus burocracias, las cuales demandan una lealtad a este nuevo tótem. Es el momento en que la literatura se autonomiza definitivamente de la magia y de la religión, para funcionar de acuerdo con leyes inmanentes, sirviendo de instrumento testimonial, de apoyo y de crítica de la experiencia vivida en los procesos de racionalización social. Es la función que ha tenido en la tradición latinoamericana.

A través de este trayecto racionalizador, Adorno hace énfasis en que el arte y la obra literaria reproducen y conjugan el dinamismo irónico de las dos teleologías contradictorias de la construcción de la cultura y de la civilización: por una parte está la búsqueda de la liberación humana de la necesidad bruta. Paradójicamente, este proceso exigió la intensificación y el perfeccionamiento de la alienación humana: domesticar una fuerza de trabajo con la introyección de controles psíquicos que, a pesar de todo, mantuvieran un grado de libre iniciativa reprimir políticamente a grandes colectivos humanos para la apropiación de plusvalía entender la acción cultural como interferencia en la naturaleza para confinar y orientar sus ciclos y procesos hacia la productividad material. Por tanto, en reacción a estas contradicciones, simultáneamente la obra literaria manifiesta la búsqueda de una reconciliación frente a estos tres procesos represivos, añorando un estado de paz, armonía y felicidad que nunca ha existido y que, por tanto, sólo puede alcanzarse en una lucha constante por concretado material y objetivamente, proyectándolo infinita y utópicamente hacia el futuro. Esta añoranza es la que ha constituido las esencias universales de la humanidad como construcción histórica y como proclamación de derechos humanos. Esa añoranza obliga, además, a diferenciar los términos cultura y civilización, que he usado tan copiosamente. El primero queda restringido a nominar la esencia universal del ser humano en su trabajo por transformar la naturaleza en espacio de vida, en que impera su voluntad de liberarse de la necesidad bruta. Civilización señala los modos particulares en que el ser humano produce

cultura en un medio histórico concreto, sometido a alienaciones específicas.

Es preciso señalar que los basamentos weberianos de Adorno no ilustran cabalmente la antinomia "irracionalista" de los esfuerzos humanos para racionalizar el cosmos. La sociología de Weber más bien demuestra una teleología que marcha linealmente hacia la consumación del desencanto, la secularización y la racionalización de la sociedad. Dada la importancia de esta antinomia para los estudios literarios, conviene magnificar su resonancia. La antropología surrealista de Georges Bataille es útil para este propósito.¹³ Su ontología da más clara cuenta de la supervivencia de un estrato "irracional" en la racionalización de la cultura. Aunque Bataille coincide con Weber en valorar el dualismo divinidad-mundo como momento de inicio del proceso de racionalización del cosmos, Bataille es más radical: sitúa ese dualismo en el instante mismo en que el ser humano trasciende su animalidad. Para Bataille esa trascendencia se inicia con la invención de la herramienta. A partir de ello se desencadena una explosión dialéctica de dualidades contradictorias y complementarias. Desde ese momento, el ser entiende el mundo como un espacio de significaciones marcadas por la lógica de medios y fines, es decir, la proyección imaginativa y el cálculo de los resultados posibles de la aplicación de una herramienta. Así la conciencia del ser se desdobra en una interioridad y en una exterioridad. Según ésta, el mundo ya no aparece como una continuidad absoluta de fuerzas naturales indiferenciadas, sino como un conjunto de cosas sojuzgables para un sujeto que se funde en un objeto. Sin embargo, a partir de esta dualidad se producen dos formas de alienación simultáneas: por una parte, el sujeto se convierte en ente sojuzgable por las herramientas, en la medida en que éstas ahora le dictan nuevas posibilidades de uso de aplicación y por tanto, de conductas antes desconocidas por otra, el ser ahora se percibe como otra cosa más en un mundo definido por la lógica de medios y fines. Por ello intenta superar esta doble alienación mediante la sacralización y ritualización de los sacrificios y sufrimientos experimentados en la praxis cultural. La violencia ceremonial de los festivales comunitarios —asociados con el despliegue de las artes plásticas, de la música, de la poesía y de los placeres orgiásticos— intenta recuperar y redimir al ser y a los entes del mundo de su estado de cosificación, ejercitando la libertad de destruidos en aras de una divinidad, precisamente por su gran valor y por el desgaste físico y por los sacrificios hechos para producirlos. Aunque la divinidad promete algo ya imposible para el ser instalado irremediablemente en la cultura—el retorno a una intimidad con las fuerzas indiferenciadas de la naturaleza—de este esfuerzo surge la sacralización de la moral y de la razón que perfeccionan la administración del mundo reedificado. De allí en adelante, la humanidad ha demostrado el ejercicio constante de la agresión: violencia contra la naturaleza para producir más violencia para adquirir más violencia para acumular más violencia para la venganza y el ajusticiamiento.

Creación y destrucción nunca se reconcilian en las artes que acompañan al lujo y al despilfarro, en la guerra, en la industrialización y en el imperialismo, las formas más racionalmente planificadas de la administración social y del cálculo individual.

Retornando a Adorno, éste propone que la monada literaria homologa esa dinámica contradictoria a través de la forma artística. Como principio articulador, la forma reproduce analógica y metonímicamente los procesos de la dominación civilizadora en su sentido más extenso. La forma artística funciona como ente civilizador similar a las burocracias administradoras del orden social sacralizado, con idéntica capacidad de violencia y crueldad domefladora de la supuesta barbarie, a través de la represión y de la guerra. La analogía señala que la barbarie está representada por el contenido, cuya resistencia a la forma tiene un potencial de contingencia caótica. La resistencia homologa sufrimientos, sacrificios y muertes irredentas, similares a los de los derrotados y domeñados en el proceso de construcción de la cultura. Estos conceptos hacen que el "contenidísimo" de Lastarria en la fundación de una literatura nacional y popular emancipadora alcance resonancias insospechadas.

En la obra artística, el pivote para la conjugación de estas teologías contradictorias está en la culpa primordial de los homínidos que originaron la humanidad. En este asesinato fundador de la cultura, la contradicción se dio entre el impulso emancipador y la sumisión inmediata a la jerarquización formal para expiar el crimen. Esta contradicción es análoga a la relación entre mimesis, apariencia e ilusión como principios teleológicos de la obra literaria. Como experiencia de lo artístico, para Adorno, el efecto mimético es, en primera instancia, manifestación de una conciencia obligada a reificarse, en la medida en que, para participar en el juego de la ficción, la conciencia lectora debe aceptar sus normas como premisas irremovibles. La conciencia lectora no tiene otra función que la de entregarse a la lógica formal, alienadora y represiva que, en el interior de la monada—receptáculo de la historicidad humana—reproduce en términos particularistas la lógica universal de la alienación y de la represión como disciplinas constituyentes de la cultura y de la civilización. A la vez, la mimesis, como efecto de sumisión ante la cultura reificada, debe enmascararse de apariencia e ilusión para exhibirse como ente en-sí, que parece tener todos los atributos de ser real. Con ello se genera una relación de significado inverso: al exhibirse como ente en-sí, la obra tiene el potencial de totalizar ante la conciencia lectora la verdad histórica de la alienación humana para la construcción de la civilización. Con ello se generan deseos y nostalgias de reconciliación que luego se manifiestan como sentimientos de descontento e insatisfacción frente al orden real de la sociedad. Se podría agregar que los efectos de este descontento e insatisfacción encontrarían su impulso en la violencia orgiástica de los festivales religiosos señalada por Bataille. Esos deseos y nostalgias señalan que el significado de la

monada literaria es fundamentalmente ambiguo: resbala en una escala que va desde la responsabilidad a la irresponsabilidad social, en la medida en que los entes ficticios pueden ser leídos a la vez como portadores de una utopía emancipadora que somos llamados a encarnar en la realidad empírica o como portadores de una catarsis confinada del todo dentro del mundo de la ficción. Esto precisamente reemplaza la acción emancipadora real y lleva al conformismo. Adorno creyó que por sí misma una totalización artística en la mente del lector tendría el potencial de incitarlo a una acción emancipatoria. Por ello es que, en su teoría estética, Adorno hizo énfasis en el desbalance intratextual de antinomias, paradojas y contradicciones. Desde la perspectiva de la recepción, creyó que el juego simultáneo de enigmas literarios de revelación y ocultamientos de la verdad histórica comprometerían al lector a encarnar sus propuestas éticas para la libertad. De allí la afirmación de Adorno en cuanto a que, "de un modo sutil la realidad debería imitar al arte, no a la inversa. Con su presencia la obra literaria señala la posibilidad de lo [todavía] no existente; su realidad testimonia la factibilidad de lo irreal, de lo [políticamente] posible" (p. 192).

Ante la hiperburocratización de la modernidad, tanto capitalista como socialista, para Adorno el efecto de la obra literaria sería la desrealización de un orden social administrado para la atomización comunitaria y el solipsismo cada vez mayor de los individuos alienados, la profundización de la conciencia reificada por la industria cultural masiva, la creación de falsas necesidades, la destrucción de la naturaleza, la interpretación dañosa de los valores universales de la humanidad (paz, igualdad, libertad, justicia, derecho a ser persona) para la preservación del poder burocrático como orden inmutable. El poder de ese efecto desrealizador estaría en la anamnesia, considerando que, a pesar de la masividad aparentemente inamovible del orden burocrático, la irracionalidad real de sus imperativos sistémicos demuestra la fragilidad de la cultura como construcción humana y la sugerencia constante del horror de una regresión a la barbarie: "El juicio de la historia es una amalgama de dominación o de opinión dominante y de verdad en el modo en que se despliega en obras [literarias] individuales. La verdad es la antítesis de la sociedad existente; por tanto es de mayor magnitud que las leyes de movimiento de ésta, posee leyes de movimiento propias en oposición. En la historia del mundo real externo [a la obra literaria], lo que aumenta no es sólo la represión sino también el potencial de libertad que coincide con el contenido de verdad del arte" (p. 279)

Teoría crítica y esencia universal de la humanidad

NO SERÍA INJUSTO decir que una atribución tan descomunal de potencia emancipadora a la

lectura de toda obra literaria peca de inocencia. Está, demás recordar que ha existido y se seguirá produciendo arte Concebido para la dominación, como Max Horkheimer muestra en cuanto a la *intención* de la industria cultural masiva. No obstante, es de mayor importancia señalar que esa inocencia escamotea un hecho del todo patente: aun entre los lectores más propensos a una lectura social crítica, la circulación cotidiana de los discursos dominantes tiende a precondicionar matrices subliminales de interpretación que pueden neutralizar ese potencial con relativa facilidad. Esto retorna la atención sobre Lastarria y su noción de que una literatura para la emancipación humana no puede existir aislada de una crítica literaria de objetivos afines, que los capte en el texto y los releve sistemáticamente.

A pesar de todo, Adorno sí postula algunos principios para la constitución de una hermenéutica emancipadora. Ellos arrancan de la constitución metonímica del mundo ficticio de la obra literaria en ese en-sí ilusorio. Sometidas a tan vasto cúmulo de contradicciones, antinomias y paradojas, en su comunicación de la "verdad" histórica, las obras literarias tienen una "deficiencia constitutiva. No logran lo que se ha intentado en y a través de ellas. Su enigma es la zona crepuscular entre lo inalcanzable y lo que se ha concretado" (pp. 186-87). Por tanto, su verdad solamente puede manifestarse a través de la intervención de un metadiscurso filosófico que transcodifique la relación forma-contenido en términos de dialéctica social. Ese metadiscurso debe despejar las antinomias de la particularidad literaria con la producción de un relato continuo que rescate el significado universal de la obra.

No obstante la existencia de estos principios hermenéuticos, Adorno no aclara el perfil operativo del trabajo crítico interpretativo. Es Herbert Marcuse quien lo hace explícito, complementando la propuesta de Adorno.¹⁴ Leyendo a Adorno desde la perspectiva de Marcuse, la crítica literaria aparece como un proceso de desdoblamiento dialéctico de la monada literaria en tres aspectos paralelos y simultáneos: el significado de la identidad particular de los personajes en su acción en el mundo ficticio—su forma—queda a la vez entendido como expresión de las alienaciones de una civilización y contrastado con el trasfondo implícito del esquema del ser como esencia humana universal construida a lo largo de la historia de la especie—el contenido. Ilustremos con *Maria* (1867), del colombiano Jorge Isaacs, obra de especial utilidad ejemplificadora por la ambigüedad de su teleología, Efraín es el retoño de una familia judía de la clase financiera-latifundista colombiana en el siglo XIX. El padre es productor de azúcar, con extensos contactos mercantiles a través del Caribe. Efraín narra en primera persona lo que constituye un *bildungsroman*: relata las pruebas, sufrimientos y disciplinas por las que un joven debe pasar en la asunción de las responsabilidades que le corresponderán en la construcción y mantenimiento del poder económico de su familia y de su clase. Pero, a la vez, la forma Efraín debe ser reconocida

como representación de un contenido universal: el modo en que los seres humanos intentan concretar al máximo sus potencialidades como tales seres humanos en las tareas de reproducir su civilización, satisfaciendo difícil y simultáneamente sus necesidades personales y las del colectivo al que pertenecen.

Este desdoblamiento entre lo particular y lo universal es el que permite un juicio crítico sobre la civilización: en los comienzos de su vida Efraín, asume su existencia primordialmente como el gozo de una comunidad familiar y de relaciones de clases basada en las jerarquías del patriarcalismo latifundista en el Valle del Cauca. Precisamente en el respeto de los complicados protocolos y rituales de pleitesía a ese patriarcalismo es que los seres humanos se relacionan con gran cercanía espiritual y gran valor emotivo. A pesar de su autoritarismo, el orden patriarcal define claramente sus posiciones en el mundo y la certeza individual de encontrar apoyo, lealtad y solidaridad en el colectivo, a pesar de diferencias raciales, genéricas o de condición de colono libre, esclavo o manumiso. La seguridad provista por estos referentes sociales permite que Efraín viva despreocupadamente y que, por ello, cultive una sensibilidad más bien restringida, de intensa emotividad, incitada en especial por el amor que sintiera desde la niñez por su prima María.

Ese medio patriarcalista es, además, el que imbuje en él una lealtad a toda prueba para su padre, aun a pesar de la moral dudosa del padre y del daño personal que pueda acarrearle. De allí que el alejamiento de Efraín para marchar a Bogotá, en cumplimiento de las obligaciones educacionales de un joven de su condición social, es experimentado con gran ambigüedad: como expulsión de un paraíso, sentimiento constante a través de la narración, y como imperativo familiar. Pocos meses después de su retorno al Cauca, ya avanzado en su adolescencia, el doble imperativo de que Efraín dé apoyo económico y social a su familia haciendo una carrera de medicina en Inglaterra y de asegurar para la familia el capital que María habría heredado, llevan al padre a presionar por la postergación del matrimonio de Efraín con su prima. En apariencia, el padre no quería poner en peligro la salud de su sobrina. La violencia emocional con que el joven la había venido cortejando había expuesto la epilepsia latente que María padecía. Esa violencia se originaba en los sentimientos de frustración por los largos períodos de ausencia y el temor de Efraín de que su amada fuera conquistada por Carlos, otro pretendiente del mismo rango social.

No obstante, la verdadera motivación del padre era la de asegurar para su familia el uso del capital que ya le había entregado su primo Salomón, en Kingston, Jamaica, en el momento en que confiara a María a su cuidado exclusivo. El padre ya había estado usufructuando ese capital por largos años. Según lo estipulado, de morir María antes de un matrimonio, el capital pertenecería a su abuela materna. María ya había oído de estas preocupaciones al escuchar secretamente conversaciones de su padre y madre adoptivos. Este conocimiento era otra causa más -y quizás

la más importante- del quebranto de su salud.

A primera vista, la postergación de la boda parece intensificar la paradoja trágica que provoca la muerte prematura de María y, por tanto, la pérdida del capital, así como la desesperación y muerte presunta de Efraín. Sin embargo, a través de todo el relato hay una ambigüedad que sugiere intenciones arteras por parte del padre y de la madre. No solamente éstas se manifiestan por sus conversaciones secretas, sino también por las frecuentes prohibiciones de que los jóvenes se comuniquen y comenten directamente las intenciones paternas. Esto habría construido una confianza mutua. De allí la importancia que tienen para la interpretación del testimonio de Efraín los frecuentes episodios en que los personajes escuchan conversaciones secretamente, desde habitaciones adyacentes. Aunque nunca se lo verbaliza, es evidente que hay un alto grado de desconfianza. Debe agregarse, además, el hecho de que el padre no trepida en contradecir sus intenciones aparentes, exponiendo a la muchacha a mayores tensiones emocionales por la obligación que le impone de seguir adelante con la ceremonia en que debía rechazar las pretensiones matrimoniales de Carlos. Es también sugerente que el padre parecía haber fomentado las pretensiones del joven. Más gravemente aún, a la muchacha se le había prohibido que comunicara a su novio en Londres el real estado de su salud. Los padres de Efraín habían querido con ello evitar un regreso apresurado que, no obstante, la habría salvado. A pesar de todo, no puede eximirse a Efraín de su responsabilidad: es imposible desconocer que las cartas de María contenían claves que implicaban un pedido de socorro. Sin embargo, el joven decide desconocerlas.

En innegable que el azar interviene en el error de cálculo por parte del padre en cuanto a las consecuencias físicas de la separación de María. Sin embargo, la dinámica narrativa hace evidente que son las estrategias necesarias para la preservación del capital las que llevan al final trágico. Los imperativos financieros de la economía liberal aparecen, entonces, como el verdadero *deus ex machina* que obliga a sacrificar ideales indispensables para la dignidad humana: la autonomía de la persona en la elección de su destino, su libertad como condicionante para el cultivo de experiencias y emociones que la hagan madurar, la persona como fin social en sí y no como, instrumentalización para satisfacer imperativos de un sistema social. La narrativa termina con un intento de reconciliación de estos atentados contra la dignidad humana: un editor de los escritos de Efraín los reorganiza—racionaliza, según el espíritu de la modernidad liberal—transformando la tragedia de la pareja en un monumento recordatorio. Dado el origen financiero de la tragedia, esa monumentalización implícitamente celebra los sacrificios individuales que fueron necesarios para la consolidación de la economía liberal y, por tanto, de Colombia como nación. Sin embargo, el pathos romántico de tal reconciliación no logra ocultar la mala conciencia

de todos los personajes hacia María y el hecho de que, después de todo, el relato no deja de ser una apología de la renunciación, del sacrificio y de la humildad en el cumplimiento del imperativo liberal de acumulación capitalista. María termina siendo la principal figura sacrificial. No hay mejor ejemplo que la novela de Isaacs para ilustrar los contradictorios despilfarros de vida humana comentados por Georges Bataille en su teoría de la racionalización de la cultura.

Comentarios críticos han interpretado el sentido social de *María* como manifestación de la retirada histórica de una clase económicamente ineficiente, mostrando, por ejemplo, "cómo esta novela llega a ser la respuesta del sector de clase latifundista-esclavista en decadencia al conflicto que le causan las reformas promovidas por un frente de clases progresistas—los manufactureros, los comerciantes, los pequeños comerciantes, los pequeños y medianos propietarios rurales- a partir de 1850.¹⁵ Una afirmación como ésta es cuestionable, en la medida en que no considera la constante dualidad oligárquica en la economía latinoamericana: la de mantener el esclavismo para abaratar al máximo la mano de obra en la producción agrícola, a la vez que se aspira a una modernidad en el equipo productivo y una inserción adecuada en el mercado mundial, como lo demuestran los contactos y el comercio internacional del padre. Cuba y la novela antiesclavista cubana son un caso ejemplar en este sentido.

Sin embargo, para nuestros efectos, es de mayor importancia señalar en *María* el carácter utópico de las relaciones patriarcales, en contraste con las demandas de la economía liberal. Este contraste se exhibe con mayor claridad si consideramos las incertidumbres provocadas por la rapidez del cambio en los ciclos de demanda de productos en el mercado internacional y, por consecuencia, el imperativo comercial de planificar a corto plazo. Tales incertidumbres eran agudizadas en el siglo XIX por la precariedad de los sistemas de transporte y de la transacción bancaria comercial, cuya menor eficiencia podía introducir un alto factor de azar en los cálculos y estrategias más racionales. Este factor de inseguridad contrasta con la búsqueda de una estabilidad en las comunidades "tradicionales" de las haciendas, en que se manifiesta el deseo de profundizar protocolos de solidaridad a largo plazo. Se trata, en verdad, de una contradicción entre deseo y realidad y puede explicar la añoranza de Efraín por un orden social permeado por un amor narcisista. El dilema vital y los deseos insatisfechos de Efraín y María se reflejan y prolongan en las relaciones de Braulio y Tránsito, Lucía y el hermano de Tránsito, Salomé y Tiburcio, Nay y Sinar. Sin duda nos encontramos ante un espacio en que las aspiraciones a una plena vida comunitaria son filtradas a través de un orden patriarcal y esclavista retrógrado. No obstante, Adorno diría que se trata de una expresión válida, aunque culpable e históricamente malograda, de un impulso utópico y ontológico de la especie humana hacia su reconciliación. Nosotros agregaríamos que se trata de una aspiración a un espacio en que se puedan manifestar

plenamente los derechos humanos como afirmación de la vida.

El ejemplo usado para este tipo de análisis e interpretación literaria busca comprobar la noción crítica de que ciertos valores que la especie humana ha convertido en esencias universales sólo pueden manifestarse en un contexto histórico particular-dadas sus formas económicas, sociales, institucionales e ideológicas- de manera distorsionada y perversa por su promoción de la muerte y no de la vida. Como exponía, la obra de Isaacs exhibe las nociones de universalidad y particularidad como realidades humanas del todo antagónicas. No obstante, se intenta fundirlas mediante una reconciliación simbólica basada solamente en un efecto sentimental. El pathos trágico pretende que la renuncia, el sufrimiento, el sacrificio y la humildad ante el imperativo sistémico liberal aparezcan como admirables, aunque más bien sean perversos por su gozo masoquista en el dolor romántico. Por el contrario, la operatoria crítica propuesta conscientemente separa términos antagónicos para contrastar condiciones históricas reales con potencialidades de desarrollo humano virtuales, latentes o malogradas. En la medida en que se expongan las insuficiencias de un orden social como ámbito para la promoción de la vida, se abre así un espacio heurístico que utiliza la ironía dialéctica entre universalidad y particularidad. En ese espacio el crítico literario puede desplegar y constelar las categorías analíticas más necesarias para develar la forma en que se articulan diversas apariencias para constituir sistemas de alienación humana que crean simultáneamente la ilusión de "eternidad" de un orden social alienante. Posteriormente, es preciso revelar las tensiones dialécticas entre esa articulación y esencias no reivindicadas, según las señala la lógica del discurso de los derechos humanos, manifestada en los instrumentos de la ley internacional.

En el caso particular de la literatura latinoamericana, entre la particularidad histórica de la ficción literaria y la universalidad de la esencia humana estimo necesario interponer la noción de dependencia económica, social y cultural. En su teoría crítica de la evolución histórica de Latinoamérica, los científicos sociales que crearon la Teoría de la Dependencia llegaron a definir una sociedad como dependiente cuando las dinámicas de cambio económico, social, político e ideológico no responden a necesidades autónomamente definidas, sino a imposiciones o influencias indirectas de potencias foráneas que han incorporado a esa sociedad a su esfera económica, diplomática y militar. Se apreciará la trascendencia de esta definición si recordamos que la historicidad humana se origina en la autoproducción y transformación de la especie en sus trabajos por satisfacer necesidades individuales y colectivas. Si esto es así, la situación de dependencia de los países latino americanos es una forma de existencia contingente que degrada, distorsiona y pervierte la ontología humana, haciéndola inauténtica. Por ende, como receptáculo de la memoria histórica, la monada literaria es el registro mimético de la inautenticidad

de la historia latinoamericana y quizás de los esfuerzos por autentificarla.¹⁶ Además, siguiendo a Adorno, la literatura latinoamericana debe ser entendida en dos sentidos paralelos: como paradójica representación simbólica de la racionalización cultural y del progreso en el contexto alienante de la dependencia y como testimonio de un impulso utópico hacia la independencia real como tarea histórica todavía no cumplida.

En el lenguaje de los géneros retóricos, el dilema anterior se exhibe como una contradicción entre las estructuras literarias características del liberalismo literario—la épica y el romance. La épica propone el surgimiento de un héroe llamado a mantener un orden social basado en el capital financiero y en la adquisición de tierras para la producción orientada al mercado exterior. Como en *María* el romance de las peripecias en que se debate un mundo potencial de luz, armonía, paz, comunidad y fertilidad, en que quizás triunfen el deseo y la vida, en lucha con un mundo de subterranidad, oscuridad, desorientación, fragmentación, soledad, infertilidad y muerte. La resolución de estas peripecias normalmente debería darse a través de la comedia, como una ceremonia cómica que marca el triunfo de la juventud—especialmente matrimonios o reuniones familiares que inauguran la estabilidad y reproducción del orden social. *María* termina en una tragedia que cuestiona la reproducción social en una situación de dependencia y la desplaza simbólicamente a un monumento de celebración del sacrificio y de la muerte, sentido introducido por la intervención del editor.

Monada literaria, géneros retóricos y derechos humanos

LA TEORÍA CRÍTICA empleada para ilustrar esta operatoria interpretativa señala que la monada literaria participa en la construcción, reiteración y mantenimiento de los universales humanos a través de los géneros retóricos: tragedia, melodrama, comedia, romance, farsa, épica, etc. Por una parte, esto clarifica y expande el sentido de la monada literaria como receptáculo de la historicidad humana. Por otra, posibilita una más clara transferencia de la literatura y de la crítica literaria a la problemática de los derechos humanos, fundiendo su naturaleza esencial y haciéndolas intercambiables. Pivote fundamental de esta transferencia y fusión de términos es el reconocimiento—claramente mostrado por José Victorino Lastarria—de que la literatura y la crítica literaria son dos de las instituciones sociales, entre muchas otras, que participan en la producción de los discursos necesarios para la reproducción de la cultura y de la civilización.

Comprobemos esta afirmación, recordando que la Carta de Derechos Humanos, proclamada por las Naciones Unidas, recoge universales humanos como parte de la experiencia y conciencia

de la especie a través de los siglos. En este sentido, la teoría crítica expuesta hasta ahora, y los derechos humanos proclamados como cartabones del Derecho Internacional, coinciden en demostrar que las esencias universales de la humanidad son una construcción histórica. En esta construcción, diferentes textos "universales"—entre ellos la llamada "literatura universal" han sido herramientas fundamentales. Observemos cómo un comentarista de la problemática de los derechos humanos, al remontarse a sus orígenes, debe hacer una referencia inevitable al patrimonio literario de la humanidad: "Para algunos autores, el origen de los derechos humanos está en la antigüedad griega. Consideran que los derechos humanos se sujetan a la ley natural. El ejemplo clásico, tomado de la literatura griega, es el de Antígona: según Sófocles, cuando Creón reprocha a Antígona por haber enterrado a su hermano a pesar de que se le prohibiera, Antígona responde que ha actuado de acuerdo con las leyes consuetudinarias y eternas de los cielos."¹⁷

En este sentido la literatura queda situada como uno más entre los principales documentos legales que han decantado la experiencia emancipatoria de la humanidad. Entre los principales tenemos la Magna Carta (1215), el Acta de Habeas Corpus (1679), la Declaración de Independencia de los Estados Unidos (1776), la Constitución de los Estados Unidos (1787), la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano por la Revolución Francesa (1789); la Constitución de 1917, proclamada por la Revolución Mexicana; la Constitución de 1918, proclamada por la Revolución Soviética; en Alemania, la Constitución de 1919 de la República de Weimar. Son los documentos que fundamentan los actuales derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales. Tras ellos se reconoce el trasfondo de los diferentes discursos filosóficos que llevaron a la modernidad y que sustentaron ese pensamiento legal, en estrecha relación con los grandes cambios de la infraestructura económica, social y política del mundo: Santo Tomás de Aquino y sus argumentos de que la ley natural se deriva de la razón; Grotius y su afirmación de que el derecho a propiedad es un derecho positivo, "introducido por la voluntad humana"; el pensamiento "contractualista" Rousseau, Locke, Hobbes—que explicaba las relaciones de dominación social como un contrato según el cual las poblaciones se allanaban a coartar algunas de sus libertades para asegurar su supervivencia en el marco de las relaciones colectivas. Marx, Engels, Lenin y su propuesta para la organización de un nuevo tipo de sociedad, no basada en la propiedad privada de los medios de producción, en que productores libremente asociados podrían eventualmente inaugurar economías no orientadas a la creación y administración de la escasez, sino de la abundancia.

Del mismo modo como Adorno llama a la crítica literaria a practicar la anamnesis para recordar el sufrimiento humano, base de la construcción de la cultura, es preciso señalar que cada uno de los documentos indicados revela que el progreso moral y ético ha resultado de

cruentas luchas políticas y militares. Todos los documentos que eventualmente terminan en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas en 1948 fueron producto de sublevaciones o revoluciones. La misma Declaración Universal tiene como trasfondo las grandes masacres y holocaustos de la Segunda Guerra Mundial. En este sentido, la violencia coincide con la operatoria analítica planteada por Herbert Marcuse: la necesidad de señalar el violento contraste entre la construcción humana de una esencia universal emancipatoria y las condiciones reales en que tal esencia se manifiesta en condiciones históricas particulares.

Ese intersticio señalado por Marcuse también puede explicarse como un abismo más o menos oculto, en que los Estados nacionales—el poder responsable de garantizar el gozo de los derechos humanos—quizás practiquen, promuevan, permitan o justifiquen horrores, barbaridades, depravaciones, vilezas y maldades intolerables contra extranjeros o contra sus propios ciudadanos. Peor aún, es posible que los Estados nacionales, en nombre de la seguridad nacional y mediante su política de comunicación social, generen condiciones de encallecimiento moral y emocional de la sensibilidad social: llevar a las poblaciones nacionales a no querer saber, ver u oír, posibilitando así la aceptación impasible de las más groseras violaciones de los derechos humanos. Apelando al nacionalismo, los gobiernos pueden llamar a la población a demonizar a seres humanos como entes malignos que deben ser destruidos. Los gobiernos pueden enmascararse de manera tal, que el horror de las violaciones de los derechos humanos se exhiba con imágenes de preocupación por el bien común, afectando virtud y probidad patrióticas, ante las cuales toda protesta puede ser tachada de traición y subversión de los intereses nacionales.

Estos argumentos hacen innecesario repetir que es en ese abismo de contradicciones—entre la esencia universal de la humanidad y la particularidad nacional—donde está la sustancia dramática que potencia el nacimiento de los géneros literarios retóricos. Esto queda aún más claro si consideramos la noción de *persona* como concepto de síntesis de las lógicas del discurso legal y del literario.

Para ello es preciso tener en mente los cambios ocurridos en la concepción del Derecho Internacional en las últimas décadas. Estos cambios demuestran que la gran brecha entre la noción de individuo como sujeto de derechos civiles y políticos separados de los derechos económicos, sociales y culturales ha sido trascendida por la noción de persona como ente universal. En la noción de persona finalmente se concretan tanto las condiciones espirituales como materiales para la promoción de la vida humana. Atendamos a consideraciones como éstas: “No se repara suficientemente en que los derechos humanos son considerados por el derecho internacional desde un doble punto de vista. En primer lugar, el derecho de gentes ha introducido a sus normas un elemento sustantivo nuevo, el cual es el reconocimiento de la dignidad de la

persona, con lo que el individuo se incorpora progresivamente a un papel de sujeto del derecho internacional y se le reconocen derechos fundamentales que no pueden ser desconocidos por los otros sujetos del derecho internacional, en especial los Estados. Esta vía de asimilación de los derechos humanos es *por extensión*, ya que significa expandir las normas del derecho internacional a un campo nuevo, cual es la dignidad de la persona, antes no considerada temática y directamente como un objeto jurídico separado del derecho internacional. En segundo lugar, los derechos humanos se han convertido en materia del derecho internacional porque su vigencia o desconocimiento, en especial colectivos, repercuten en un derecho objeto jurídico tradicionalmente considerado por el derecho de gentes, y que es la paz internacional [...] Un conflicto interno que viola los derechos humanos afecta, pues, dos objetos jurídicos propios del derecho internacional: la dignidad de la persona humana y la paz internacional."¹⁸

Consideremos que la noción de persona es eminentemente dramática, es decir, sustancia del discurso literario. En primer lugar, reconozcamos que *persona* significa *máscara*. Ya con esto tenemos una concepción teatral: la sociedad es un escenario en que se desarrollan los dramas humanos. Estos se inician a partir de una situación existencial: nacemos como cuerpos derrelictos y vulnerables en un espacio, en un momento histórico, en un colectivo y en circunstancias fuera de nuestra capacidad de elección o control. Desde ese momento comienza una travesía por los espacios íntimos, privados y públicos de la cotidianidad. En las experiencias de la cohabitación rutinaria, en la familia, en la escuela, en el trabajo, en las actividades sociales y políticas, se lleva a cabo un intercambio simbólico que define y tema tiza verbalmente nuestras experiencias.¹⁹ Nos vemos forzados a narrarlas para nosotros mismos y para otros seres humanos. En este proceso adquirimos el conocimiento y la conciencia que nos define como persona, dentro de los marcos legales de un Estado nacional que valida y administra las jerarquizaciones de un orden social como expresión de hegemonías y dominaciones de clase, generacionales, étnicas, raciales y genéricas.

La problemática de los derechos humanos interviene en el momento en que el Estado y el colectivo reconocen que ese ser inicialmente derrelicto y vulnerable es sujeto de dignidades que deben ser reconocidas, compartidas y demandadas. El reconocimiento de la dignidad humana implica que el poder dominante se compromete a mantener una política social que promueva un balance en la satisfacción de las necesidades materiales y espirituales del ser humano. De allí la existencia de derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales. Estos derechos son violados cuando el poder decide reducir al ser humano solamente a su materialidad corporal, reconociéndolo nada más que como herramienta para la reproducción, el trabajo y la agresión militar, carne para la tortura, respondiendo exclusivamente a una razón funcional e instrumental.

Es el momento en que los administradores del poder se ven forzados a hablar, por ejemplo, de estadísticas de natalidad, convirtiendo simbólicamente a la población femenina en un acopio de úteros productores de "fuerza laboral." Aunque tal visión estadística sea necesaria para la buena administración y planificación social, los seres humanos se resisten a tan radical reducción, demandando la categoría de "madre" y el restablecimiento de un balance que agrega a la materialidad corporal los atributos simbólicos de la razón ética, estética y religiosa.

En términos de una teatralidad social, el respeto de la dignidad humana está en el reconocimiento incuestionable del ser humano como agencia legítima en el escenario de la sociedad. Ello implica reconocer que todo ser humano tiene una conciencia, valores, capacidad de discernimiento, elección y planificación, voluntad, memoria y autonomía que lo hacen actor y actriz en busca de objetivos que potencialmente son una contribución al bienestar comunitario. Por tanto, la colectividad debe abrir al ser humano el acceso a todo el acopio de bienes materiales y espirituales acumulados en una sociedad, como para que se convierta en ente con total capacidad de interlocución y de uso, intercambio, creación, comprensión e interpretación de códigos, protocolos y rituales de toda especie. Esto es lo que hace de la sociedad el espacio para la promoción de la vida.

Constituido el ser humano en persona, sus atributos de conciencia, valores y capacidad de elección y discernimiento lo convierten en ser capaz de un auto control en la manifestación y búsqueda de sus deseos, aspiraciones, aversiones y orgullo, en medio de un escenario demarcado por las regulaciones del poder hegemónico y dominante. Ello implica que los discursos de tipo realista, utópico, mítico o cósmico que cree o a los que el ser humano se adhiera para actuar en los conflictos sociales, lo pueden llevar al autoengaño y al error de cálculo y estrategia, convirtiéndolo en posible objeto penal o de ostracismo social. Así surge la noción de un *deus ex machina* que, en última instancia, está representado por el Estado nacional como ente que garantiza la legalidad institucional y el grado de reconocimiento del ser humano como persona.

La noción de *deus ex machina* remite otra vez a los géneros literarios retóricos. Una sociedad en que el Estado no garantiza los derechos humanos queda expuesta a conflictos que pueden desarticular violentamente las negociaciones y relaciones normales entre la sociedad civil, la sociedad política y el Estado nacional. De allí que el Preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas considera que es "esencial, que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de Derecho, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión." A manera de breves ejemplos ilustrativos, podemos decir que, en estas circunstancias, un Estado nacional en lucha con la sociedad civil, que oculta ante ella sus designios políticos, desorienta a la población,

creando una situación de desvalidez melodramática o grotesca: fuerzas desconocidas parecen conspirar contra los seres humanos, promoviéndose una sensibilidad social paranoica. Aquellos seres humanos que por ejercer el derecho a la rebelión se sienten llamados a postergar sus preocupaciones íntimas o privadas para asumir tareas políticas actuarán trágicamente, en la medida en que satisfacer una incitación los lleva a ser condenados moralmente por abandonar la otra. La rearticulación de lo civil y lo estatal puede ser entendido como una situación de comedia, en que lo nuevo y lo joven finalmente se congregan para inaugurar un futuro auspicioso para la vida.

Hacia una problematización de los estudios literarios para la defensa de los derechos humanos

A PARTIR DE ESTA fusión del discurso legal y el discurso crítico-literario es preciso retornar a José Victorino Lastarria para aclarar aún más la problemática literaria de la construcción de la sociedad como espacio para la promoción de la vida. Recordemos que Lastarria concebía al escritor como estadista en estrecha relación con el "principio de la vida" garantizado por un régimen de gobierno democrático: "Puede considerarse que la literatura es como el gobierno: el uno y la otra deben tener sus raíces en el seno mismo de la sociedad, a fin de sacar de él continuamente el jugo nutritivo de la vida. Es necesario que la libre circulación de las ideas ponga en contacto al público con los escritores, así como es preciso que una comunicación activa aferre los poderes a todas las clases sociales." Si es el Estado el que activa en la sociedad civil los esquemas de los géneros literarios retóricas, a la vez que éstos contribuyen al perfilamiento de la noción de persona, ¿qué nexos es el que concretamente sintetiza la relación entre poder, Estado y literatura? La respuesta está en que la literatura y la crítica literaria contribuyen a la formación de las narrativas de identidad nacional, administradas y diseminadas por la burocracia estatal.

Estas narraciones pueden entenderse como la creación y acumulación de los íconos, mitos y utopías que configuran la nacionalidad como un "nosotros" diferencial, basado en una experiencia histórica a la que se otorga el rango de "única." Su reiteración y mantenimiento finalmente sedimentan una "tradicición," con la capacidad de generar espacios, calendarios y rituales conmemorativos—las "efemérides" nacionales. Con ellos, los poderes hegemónico y dominante transan sus negociaciones con la sociedad civil, condicionándola y comprometiéndola a respetar ese poder. Esta teatralidad social asume caracteres de sacralidad secular que exalta la épica de la

formación del Estado y la formación de la "familia nacional," imputándosele a ésta atributos de amor, orden, justicia y participación como analogías del ideal de estabilidad social. A través de generaciones de ciudadanos, estas narrativas de identidad nacional llegan a decantar el modelo cultural²⁰ con que las sociedades definen la relación de trabajo y de dominio de los seres humanos y la naturaleza para constituir lo que las poblaciones nacionales llegan a estimar como la "buena sociedad," la "calidad de vida" y el "ser humano ideal."

Ese modelo cultural, conformado por las narrativas de identidad nacional, estabiliza la memoria histórica colectiva como espacio simbólico para el desarrollo de las luchas sociales a muy largo plazo. El modelo cultural imperante en una sociedad es resultado impersonal de pugnas inmemoriales entre dominadores y dominados. No obstante, las clases dominantes y subordinadas intentan apropiarse de él para que coincida con sus propuestas inmediatas para la conducción de la sociedad. Intentan apropiarse del modelo de cultura nacional introduciendo en él componentes utópicos que buscan hacerlo coincidir con sus intereses contingentes. En la medida en que, por otra parte, se busca esa apropiación para que coincida con las organizaciones específicas que representan a los sectores en conflicto, nos encontramos ante una manipulación ideológica de las narrativas de identidad nacional. Esta manipulación ideológica se manifiesta como la construcción de universos simbólicos creados para que coincidan con su concepción del poder social. *Pero, a pesar de sus esfuerzos, es imposible que ese modelo cultural coincida del todo con las aspiraciones en pugna, puesto que está constituido por múltiples y contradictorias utopías sociales, así como de agendas políticas concretas, pasadas, presentes y futuras.*

Como elementos de la contingencia política, los universos simbólicos son creados para orientar la participación masiva en la implementación de los proyectos socio-económicos en competencia y lucha. Se incentiva esta participación mediante temas prioritarios para la discusión y debate públicos; la proposición de identidades óptimas y deseables, individuales, colectivas y étnicas, roles y géneros sexuales válidos y legítimos, a las cuales se les otorga la calidad de agencias llamadas a implementar los términos del proyecto socio-económico que se intenta hegemonizar. A la vez se descalifica y desacredita a los oponentes, imputándoseles invalidez e ilegitimidad. En torno a la constitución de estas agencias sociales se hacen propuestas morales y éticas, se hace circular metáforas y símbolos tomados de la "tradición." Esto explica, por ejemplo, el valor de cambio que han tomado en Chile las figuras de Bernardo O'Higgins y Diego Portales como íconos de la dictadura militar neoliberal, así como las de Pablo Neruda y Violeta Parra para la oposición progresista; o el reciclamiento del significado histórico de la figura de Porfirio Díaz para justificar la política neoliberal del Presidente Carlos Salinas de Gortari en México.

El hecho de ser ingrediente constitutivo de la identidad nacional acentúa características

intrínsecas y extrínsecas de la literatura, heredadas de sus antecedentes mágicos y teológicos. En el contexto de la sacralidad secular de las identidades nacionales, los textos literarios se convierten en íconos culturales de dimensiones monumentales. Ahora bien, el Estado es la institución llamada a administrar y mantener los monumentos nacionales—en cuanto a la literatura, a través de los programas de enseñanza regimentados por los Ministros de Educación y Cultura. En el hecho, estos monumentos representan una alegoría de las tensiones entre poderes hegemónicos y dominantes enfrentados a los poderes contestatarios, alternativos y potenciales. Como tal alegoría del Estado, la función social de todo monumento es la de servir de foco, espacial y concreción material en torno al que se recuerdan y celebran los sufrimientos padecidos por seres tanto conocidos como anónimos en la construcción de la cultura nacional. Esto equivale a decir que los sectores sociales en conflicto se allanan a respetar esos monumentos de manera similar a la necesidad imperativa de que exista un Estado nacional como polo indispensable para la ordenación de las luchas por la dominación social. La utilización consciente del Estado y de los monumentos nacionales tiene un doble propósito para los sectores sociales en lucha: teatralizar aspiraciones conflictivas, manteniendo un contexto de comunidad simbólica que a la vez los identifica y los diferencia. Esta función es duplicada en el texto literario entendido como conciencia monádica. *Por tanto intrínsecamente, todo texto literario canonizado, es decir monumentalizado, debe ser entendido como intento fallido de apropiación ideológica del modelo cultural que caracteriza a una nación.*

Reiterémoslo, ahora desde otro ángulo: *a nivel simbólico, la institución literaria -entendida intrínseca o extrínsecamente- es parte de la proclamación de actos monumentales inevitablemente fallidos en su intento de totalizar el sentido de una anamnesis y de una reconciliación de conflictos sociales, en la medida en que ningún sector social en conflicto puede apropiarse enteramente del modelo de la cultura nacional. No obstante, sobre la base de estos actos fallidos pueden potenciarse emplazamientos escatológicos con los que generaciones posteriores demandan reivindicaciones ya ineludibles e inaplazables, si es que el poder dominante tiene alguna posibilidad de preservarse a sí mismo. Estas reivindicaciones significan nuevos intentos hacia una reconciliación verdadera. Obligadamente esto lleva a una redefinición de las narrativas maestras de identidad nacional y a nuevos esfuerzos de recanonización de obras literarias.*

Esta reiteración aclara aún más la dialéctica crítica establecida en un acápite anterior: la particularidad histórica de una civilización toma sentido pleno sólo en referencia a esencias universales construidas por la especie para dignificación de los seres humanos. Puede que en algún momento esas esencias no sean más que ficción utópica. No obstante, más tarde se

materializan porque todo poder dominante se ve forzado a legitimar ideológicamente las manifestaciones de su majestad echando mano de verdades "eternas," "puras," "imperecederas." Con ellas se intenta instalar el poder en el espacio del "conocimiento verdadero" (la *noesis*, la *episteme*), ubicándose lo más allá de la "impermanencia" y de la "contingencia" de la realidad empírica y de la "opinión caprichosa" (la *doxa*). Así los próceres del poder dominante se monumentalizan a sí mismos y a los instrumentos culturales que usaron o construyeron, arrogándose el máximo de virtud humana conferida dentro del marco de "buena sociedad" y de "ideal de ser humano" imperante en la sociedad. Se trata de una economía de la virtud humana en que la apropiación monumental de plusvalía simbólica expulsa de la conciencia y de la teatralidad social a los seres anónimos que desgastaron su cuerpo para alimentar a los próceres y construir sus monumentos. *Por lo tanto, todo monumento nacional es una concreción de mala fe, de mala conciencia. Sartre describía con estos términos todo intento de "seriedad" conque el poder social ya establecido intenta imponer paradigmas éticos vaciados de elección humana, paradigmas éticos impuestos como dogmas religiosos, como fórmulas inertes, en los que ya se ha perdido la memoria de que surgieron de un acto de creación de libertad humana.*²¹

Sin embargo, más tarde los seres silenciados pueden retornar, demandando su reivindicación precisamente en nombre de esas esencias universales monumentalizadas originalmente por el poder sólo con intención retórica. Pensemos que el movimiento por los derechos civiles y políticos de la población negra del sur de los Estados Unidos inició la demanda masiva de implementación de estos bienes cerca de doscientos años después de que fueran proclamados, retórica y excluyentemente, en la Declaración de Independencia y en la Constitución, por una élite esclavista, terrateniente y mercantil que sólo cuidaba de sus intereses históricos más particulares. Es el momento en que las nuevas generaciones retornan a los orígenes de una sociedad luchando por inyectar nueva vida a los monumentos de la mala fe, de la mala conciencia, convirtiéndolos por un corto período en implementos culturales con valor de uso, llenos de vida, para los actos en que concretarán su propia búsqueda de libertad, hasta el momento en que esas mismas generaciones construyan su propio orden social y, por tanto, sus propios monumentos a la mala conciencia.

Frente a lo expuesto, la tarea práctica de una hermenéutica literaria anclada en la defensa de los derechos humanos es doble: en lo intrínseco, la de exponer a la mirada crítica las estrategias discursivas intratextuales con que se han construido representaciones ficticias de carácter monumental para proponer reconciliaciones sociales de mala fe, emitiendo luego un juicio sobre su pertinencia para un entendimiento real de la sociedad como espacio para la promoción de la vida, para el reconocimiento en justicia de los sacrificios hechos por todos los sectores sociales en

la construcción de la dignidad de la persona. En lo extrínseco, la tarea de comprender el uso político que se da a los textos literarios como íconos de la nacionalidad, utilizados en los conflictos contemporáneos por la apropiación del modelo cultural. En resumen, toda obra literaria puede ser entendida como dualidad irónica: como ente que contiene, de hecho e implícitamente, una política de derechos humanos y que ésta refleja doble y simultáneamente el sentido del modelo cultural como esquema tácito de promoción de la vida y de la civilización administrada por el Estado nacional.

Cuestión práctica

Monumentalidad literaria y anamnesis social

Diacronía

EXPONER A LA MIRADA crítica las estrategias de la construcción de todo monumento tiene, en realidad, un eje sincrónico y otro diacrónico. El primero está directamente relacionado con verdades "eternas," con "esencias universales," construidas a través de la historia por la especie humana para dignificarse a sí misma. El eje diacrónico está constituido por las luchas dadas en una sociedad en unas épocas particulares por concretar esas verdades y esas esencias. A través del tiempo, el conjunto de esas luchas conforma el modelo cultural característico de una sociedad. En lo que respecta a la monada literaria, la irrupción de lo eterno y lo universal en lo histórico está mediada por los géneros literarios retóricos que la humanidad se ha legado a sí misma para la construcción del concepto de persona. A su vez, lo "eterno" y lo "universal" penden sobre la práctica rutinaria de la crítica literaria latinoamericana en la enseñanza de cursos panorámicos sobre el desarrollo de la "tradición," el canon de obras monumentalizadas. Para estos cursos, los catedráticos seleccionan los títulos con marcadas variaciones. No obstante, a pesar de ellas, se reconoce, en general, que las obras explicadas e interpretadas son parte de un canon compartido nacional e internacionalmente.

En el momento de demostrar una modalidad de interpretación diacrónica de este canon dentro del contexto teórico discutido, insisto en que la hermenéutica cultural esbozada hasta ahora se enfrenta a esos monumentos con la misma ironía y protocolo con que las misiones enviadas por las organizaciones no-gubernamentales para la defensa de los derechos humanos se enfrentan a los representantes de un gobierno: sabiendo que en ese momento actúan con mala fe, con mala conciencia, que tras su máscara de dignidad y probidad ocultan el reconocimiento de los cuerpos de los desaparecidos, de los centros ilegales de detención y tortura: No obstante, toda comunicación con ellos debe guardar las normas de respeto, puesto que la imagen de dignidad exhibida es, en realidad, reflejo mediatizado de sufrimientos inmemoriales en la construcción de este Estado y que sólo a través de las instituciones de éste se producirá la reivindicación esperada.

Consideremos, además, otro factor histórico: el canon de la literatura "universal" está estrechamente relacionado con la formación de los imperios modernos²² Ellos son los sucesos constituyentes de la historia mundial moderna. Por ello es que, como hecho especialmente válido

para Latinoamérica, la anamnesis en la obra literaria es un constante retorno a la inauguración de la dependencia como suelo fundamental del sentido de la historia. Géneros como la épica, el romance, la comedia, la tragedia, el melodrama fueron y siguen siendo el logos de la realización imperial. En el estudio de estos géneros retóricas como implementos de la empresa imperial, las analogías de Adorno en cuanto a la relación entre forma literaria y represión humana y de la naturaleza son nuevamente refrendadas.

Al revelar la función histórica de los géneros retóricos, la hermenéutica hace que la monada literaria se haga transparente al escrutinio de la forma en que ella es depósito histórico del desarrollo de la persona humana en Latinoamérica. Ante esta mirada historificadora, los géneros retóricos se transforman en un *kairós*—como indican los teólogos de la liberación, éste es un "momento de particular densidad de significado, hasta el punto en que podemos referimos a él en términos como: 'hæc est dies, hæc est nox, illo tempore' (éste es el día, ésta es la noche, en aquel tiempo)."²³ Esos *kairós* revelan las carencias con que la noción de persona se ha desarrollado en un contexto de dependencia. Pero a la vez, estos géneros retóricas, entendidos también como herramientas de construcción de los derechos humanos, demuestran un telar histórico que violenta y simultáneamente confronta las carencias con la confianza en la plenitud del ser, la movilización y trabajo de solidaridad humana a través de la historia, la apertura de espacios para el ejercicio del desafío y de la rebelión emancipatoria, expresada con la penuria de seres humanos que nos percibimos incompletos, ignorantes de su potencial, sumisos, dominados, que desprecian a otros seres humanos y a sí mismos porque asumen su vida en un entorno en que la libertad parece clausurada.

Así como la historia de la humanidad parece iniciarse con el mito de los homínidos neuróticos que asesinaron a su padre, proyectando infinitamente a sus descendientes la culpa como elemento constitutivo de la cultura y la civilización, la integración de lo que hoy es Latinoamérica a la historia europea o europeizante se inaugura con la épica. Ella fue expresión retórica de la destrucción y conquista de los grandes imperios americanos autóctonos, el azteca y el incaico, y la sujeción de otros pueblos indígenas de menor articulación social. La obra de Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo culminando en *La Araucana* (1569-78-79), de Alonso de Ercilla, como formalización ya decidida de una épica literaria- puede ser leída como elaboración ideológica para la exaltación de seres humanos en lucha por alcanzar el mayor reconocimiento de su humanidad en la expansión del imperio y la civilización cristiana. Ello supone un descomunal salto entre la particularidad histórica y la universalidad humana por el hecho de que, a través de la épica, intereses empresariales propios del sistema económico mercantilista, del todo personales y específicos, son mostrados como verdades y prioridades para la acción pública, protegidas por la

Corona y el Estado imperial, válida para toda raza, pueblo, nación y civilización. Esta monumentalidad simultáneamente justifica, ensalza y oculta la violencia empleada para someter a otros seres humanos, despojarlos de sus tierras y pertenencias, convertirlos en trabajadores forzados, erradicarlos e instalarlos en las áreas más necesarias para la economía imperial y reorientar la producción social de acuerdo con los nuevos intereses económicos. Así se inauguró la temática literaria de la civilización (imperial) versus la barbarie (autóctona/nacional), tema que se ha proyectado, reiterado y mantenido hasta nuestros días. A través de los diferentes ciclos de dependencia, el héroe épico que interioriza los intereses foráneos en las culturas locales sigue luchando por destruir el pluralismo étnico, considerado caótico y perverso, para sustituirlo por una univocidad y una homogeneidad cultural susceptible de ser mejor administrada, en que se habla de orden, eficiencia, normalidad y verdad. Su manifestación más reciente es el genocidio de los pueblos indígenas del Amazonas para incorporar la productividad de ese territorio a las demandas del mercado transnacional.

La exaltación de la hazaña épica de pequeñísimas bandas de expoliadores peninsulares, que tuvieron la capacidad de destruir o sojuzgar a grandes imperios indígenas, debe ser confrontada con una meditación sobre el genocidio, la destrucción y la pérdida irrecuperable de grandes tesoros de la humanidad. Base para esa meditación debiera ser el tipo de razonamiento que llevó a la Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio, de 1948; la Convención 107 de la Organización Internacional del Trabajo, Concerniente a la Protección e Integración de Poblaciones Indígenas, Tribales o Semitribales, de 1957; la Declaración sobre Raza y Prejuicios Raciales de la UNESCO, de 1978; la Declaración de Principios de los Derechos Indígenas, adoptada por la Cuarta Asamblea del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas en 1984. Sobre esta base objetiva, esa meditación debe tener el discernimiento necesario para evitar las nostalgias arcádicas que muchas veces caracterizaron los debates del año 1992 sobre el llamado Encuentro de Culturas propiciado por el Ministerio de Cultura de España: la denuncia de los efectos de la invasión europea de América no puede servir para un revisionismo histórico que parcialice la experiencia histórica en términos maniqueístas. Debemos confrontar el hecho de que los antiguos imperios precolombinos también se sostuvieron con lo que hoy en día consideraríamos como gravísimas violaciones de los derechos humanos. Debemos entender las razones por las que el liderato de esos imperios indígenas buscó tan intensamente un entendimiento político con los invasores. Al mismo tiempo, es preciso celebrar la existencia de personas como Fray Bartolomé de las Casas y Alvar Núñez Cabeza de Vaca. El hecho de que hayan sido capaces de defender la humanidad de los indígenas, aun dentro de los parámetros ideológicos del imperio, con terribles consecuencias personales para Cabeza de Vaca, señala a estas personas como antecesores

directos del movimiento de defensa de los derechos humanos y de la Teología de la Liberación en Latinoamérica.

Recordar esta experiencia histórica debe servir de base para una discusión históricamente informada de los motivos por los que hoy en día el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Naciones Unidas proclama el derecho de libre determinación de los pueblos en su Parte 1, Artículo 1: “1. Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural [...] 2. Para el logro de sus fines, todos los pueblos pueden disponer libremente de sus riquezas y recursos naturales, sin perjuicio de las obligaciones que derivan de la cooperación económica internacional basada en el principio de beneficio recíproco, así como del derecho internacional. En ningún caso podrá privarse a un pueblo de sus propios medios de subsistencia.”

Instaurado ya el mercantilismo en América, desde fines del siglo XVI el espacio de la representación literaria se trasladó al centro de las ciudades virreinales. Ellas eran el eje administrativo de transferencia a la metrópolis de la plusvalía producida en América. El excedente de riqueza que permanecía en esas ciudades permitía la existencia de una burocracia, tanto laica como religiosa, cuya tarea principal era la teatralización de las ceremonias que articulaban la particularidad americana con la universalidad del imperio. Con: esa teatralidad el imperio ostentaba su poder y cimentaba su dominación con el boato barroco de los arcos triunfales para la recepción de dignatarios, las procesiones religiosas, las salidas del Virrey a la ciudad, los juegos florales, el drama y la poesía cortesana y universitaria, y las disquisiciones teológicas públicas producidas por intelectuales como Bernardo de Balbuena, Sor Juana Inés de la Cruz, Carlos de Sigüenza y Góngora, Pedro Peralta Barnuevo, Eusebio Vela. Se trataba de una burocracia de abogados, notarios, escribas, catedráticos universitarios, sacerdotes y monjas que fundó una comunidad intelectual y logró un reconocimiento oficial, demostrando su competencia en el uso de códigos literarios traídos de la metrópolis.

Esta producción cultural puede ser entendida como una falsa reconciliación de la experiencia americana con la razón imperial en cuanto esa intelectualidad era desviada de una conciencia del potencial espiritual y material del ser americano para concentrar la atención en la monarquía universal. Esta *universitas christian* cuyo centro era el emperador, no sólo debía conservar reinos, sino también adquiridos para imponer un orden divino que civilizara a infieles y sujetara a herejes. La coordinación del poder y de los intereses religiosos y seculares del Estado—con el poder espiritual de la Iglesia y las figuras icónicas del Rey y de sus delegados, los Virreyes en América—articulaba la temporalidad histórica y la eternidad. Esta articulación se convertía en jerofanía en el

centro de las ciudades coloniales. Las ceremonias que tenían lugar allí concretaban la unión de las colonias con el imperio universal en un "cuerpo místico."

No obstante, las contingencias mismas de la empresa mercantilista mostraban ineludiblemente la materialidad particular de lo americano. Con las aventuras y contingencias creadas por su imperativo de conquista, de comercio y de extorsión de la población general, con la exacción de impuestos arbitrarios y el monopolio de la producción y del comercio administrados por la autoridad virreinal y sus círculos de aliados y asesores, surgieron los relatos de naufragios, cautiverios, peregrinaciones y motines de indígenas que caracterizan el período de estabilidad colonial. Ellos dan un testimonio de la heterogeneidad racial, étnica y lingüística del medio americano. Son estos relatos los que gradualmente configuran la noción de América como un campo de complejas energías vitales que tienden a concretar sus potencialidades aun contra las rémoras de un orden colonial que las malogra, que impone y mantiene las máscaras de un conocimiento escolástico incapaz de orientarlo para la promoción de la productividad y de la vida. La primera gran denuncia al respecto, dentro de la cultura oficial, está en la poesía de Juan del Valle y Caviedes. Más tarde, en la etapa inmediatamente previa a las guerras civiles de independencia americana, esa temática fue estabilizada por poetas como Fray Manuel Navarrete (1768-1809), Manuel de Zequeira y Arango (1764-1846), José María Heredia (1803-1839) y Andrés Bello (1781-1865). Ellos agregaron la noción de que el potencial americano sólo se concretaría con el trabajo de criollos independientes. No obstante, esta conciencia, a pesar de la noción de potencial no concretado, no capta el significado del sincretismo cultural de los comerciantes y artesanos arruinado por el monopolio mercantilista y de las masas migrantes de indígenas, castas y mestizos que respondieron a la superexplotación imperial con sublevaciones, desertiones, cimarronaje y bandolerismo, condenados como estaban a vagar o a concentrarse en la periferia de las ciudades virreinales.

Dentro de la cultura oficial, la percepción de ese sincretismo es una conciencia de ruptura histórica condicionada por la situación desmerecida de los peninsulares pobres y particularmente de los criollos que, en su propia tierra y a pesar de su riqueza, se veían despojados de las más altas jerarquías en la Iglesia, en la burocracia, en la milicia y en el comercio por peninsulares advenedizos. En la afirmación de sus derechos y de su dignidad, estos criollos se adornaron con símbolos e íconos tomados de la heterogeneidad americana, en la medida en que ésta no representara una amenaza de revuelta y el término de su dominación. En su necesidad de afirmar la identidad criolla, la imaginación de los intelectuales abandonó el centro de la ciudad virreinal y se adentró en las zonas marginales para explorar su diversidad, a la vez que recorrió la amplitud del espacio imperial y americano. La representación de ese recorrido dirimiría las luchas sobre

qué sector presidiría la racionalización técnica de la energía americana—los criollos o las nuevas olas de burocracia enviadas durante el siglo XVIII por la monarquía borbónica durante la reforma y modernización del mercantilismo español. Esa lucha introdujo a Latinoamérica la aspiración a una modernidad, debate que nos afecta hasta estos días. La aspiración a la modernidad es la que perfila en Latinoamérica el surgimiento de una noción colectiva de persona, con capacidad de planificación autónoma y con memoria de un acervo histórico que guía sus aspiraciones de cambio y renovación, como para ejercer el derecho de autodeterminación de los pueblos.

La manifestación más clara de esa aspiración a la modernidad es el hecho de que obras representativas del período adoptan la intención o el formato de los informes elevados por la tecnoburocracia a su superioridad. Así tenemos *El Lazarillo de ciegos caminantes* (1773), de Alonso Carrió de la Vandra; *Lima por dentro y por fuera* (1792) de Esteban de Terralla y Landa; la "Carta de Jamaica" (1815) de Simón Bolívar; y *El Periquillo Sarmiento* (1816) de José Joaquín Fernández de Lizardi. Estas obras fundan una antropología materialista que atribuye la tipicidad del comportamiento en cada región del imperio a la forma en que los seres humanos toman conciencia de la riqueza material que los rodea. Esta antropología continúa la premisa de que la increíble riqueza de América no había tenido un cultivo racional y metódico ni en el pasado precolombino ni esa época. De este modo, el tecnoburócrata manifiesta la aspiración a convertirse en una especie de figura paterna que ha decantado y tabulizado una experiencia que debe comunicar a las nuevas generaciones. Este nuevo padre reemplazaría al mal padre de la etapa colonial hapsburguiana, con su tomismo verborreico e impráctico. El capital intelectual acumulado por ese nuevo padre debía ser invertido en los jóvenes mediante enseñanzas que racionalizaran sus experiencias más cotidianas, impidiendo el malgasto de su propio capital, de sus energías, para que contribuyeran a la productividad social.

Una vez ganada la independencia, los jóvenes románticos de la primera parte del siglo XIX continuaron la temática de la racionalización del potencial americano. Mediante su propuesta para una crítica literaria, Esteban Echeverría y José Victorino Lastarria teatralizaron esa temática con la analogía de la conducción del pueblo americano en una peregrinación que lo liberaría de la barbarie en que lo sumiera el imperio. La destinación deseada era la civilización europea moderna, manifestada en las ciudades primadas, en las que se había injertado la cultura de Inglaterra, Francia y Estados Unidos. En esta metonimia, presente en el liberalismo hasta nuestros días, el intelectual romántico aparecía como profeta-estadista, conductor de su pueblo en el desierto, con capacidad para intuir la esencia de su ser—la *ley del ser*—como una energía vital que busca su materialización en el tiempo y en el espacio. La intuición de esa energía era lo que daba al intelectual el rango de creador del Verbo americano, el que daría expresión a la ley del ser

y habilitaría la toma de conciencia necesaria para canalizar esa energía hacia la civilización. Mediante la literatura, entonces, se avizoraba el paso desde la barbarie como estado de fragmentación caótica, de identidad caída, demoníaca, de heterogeneidad cultural perversa, a la homogeneidad cultural representada por la cultura urbana como reflejo de la europea. El indígena debía ladinizarse o perecer.

No queda duda de que esa peregrinación simbólica homologaba la preocupación romántica por construir y estabilizar los nuevos Estados nacionales como agentes principales en la homogenización del territorio nacional y en la integración de las economías locales al mercado capitalista internacional. Esta tarea implicaba definir claramente la geografía política de cada país; ocupar y colonizar territorios deshabitados o en posesión de pueblos indígenas; exterminar a los pueblos indígenas que se resistieran a la colonización; fundar nuevas ciudades/fuertes militares como focos de pacificación y centros administrativos de la nueva producción; dotados de una infraestructura de comunicaciones y transporte; habilitar los dispositivos jurídicos, financieros y policiales para asegurar la libre circulación de mercancías; promover la inmigración. Sin embargo, la intención de redimir al pueblo de su barbarie a través de una literatura democrática, nacional y popular quedó confinada a la crítica literaria. En una tajante ruptura con la crítica literaria, la literatura misma ocupó el imaginario social abierto por la épica de la modernización con una exaltación narcisista del sufrimiento heroico y de los sacrificios necesarios para la construcción de la nacionalidad hechos por las oligarquías modernizantes. Por ello es que las obras consideradas como más representativas del período de la construcción de los Estados nacionales asumen el significado de alegorías, de parábolas o de autos sacramentales. La narración siempre termina con un monumento o un acto monumental protagonizado por las oligarquías. Este sirve de hito histórico para la orientación de las generaciones futuras.

Comprobémoslo: el suceso final en *La cautiva* (1837), de Esteban Echeverría, es la instalación de una cruz como acto de ocupación del vacío de la pampa, luego de la peregrinación de María; en "El Matadero" (1838), del mismo autor, está la muerte del joven unitario como expresión de la voluntad de abrir el libre tránsito en el mercado de vacunos distorsionado por la irracionalidad de los federales fasistas; en *Amalia* (1855), de José Mármol, se nos invita a lamentar la transgresión de los espacios exquisitos de la espiritualidad afrancesada por asesinos que representan un rosismo demoníaco; en el *Martín Rivas* (1862), de Alberto Blest Gana, está el sentido catártico que toma la revolución liberal de 1851 en Chile, como anuncio del matrimonio del héroe con Leonor, en una ritualización que realmente une el capital especulativo con el minero; en *María* (1867), de Jorge Isaacs, está la intervención del "editor" para dar un sentido monumental al testimonio de Efraín sobre las presiones financieras que impidieran el matrimonio con su prima; en

el poema de José Hernández está la unión final de *Martín Fierro* (1872-1879) con sus hijos perdidos, en una fiesta folclórica que antecede su despedida y fusión de la experiencia histórica de las clases populares en el inconsciente colectivo argentino.

Estos rituales de sacrificio son teatralizados con un espíritu profundamente cristiano. Implican una división de la historia entre un pasado "inauténtico" y el desencadenamiento de la historia "verdadera," luego de la muerte de héroes que, indirectamente, asumen la identidad de Cristo. El lector es llamado a completar las tareas de los héroes malogrados o a conformarse con los resultados de la historia liberal. Los vacíos emocionales creados por el triste final de esas alegorías, parábolas y autos sacramentales son implícitamente compensados con la aspiración a formar la "familia nacional" como institución estable, segura, disciplinada. Reparemos en que, después de todo, la familia es uno de los aparatos ideológicos del Estado. Por tanto, la formación de la "familia nacional" es la instauración simbólica de un orden dominante que adopta una máscara patriarcal para alertar a la ciudadanía contra los peligros de un debilitamiento de la voluntad de construcción del liberalismo. Para este efecto, el espíritu patriarcal nos llama a la celebración y conmemoración de estos rituales de sacrificio como actos de congregación de fuerzas y de reafirmación de la voluntad nacional, en respeto a los héroes caídos como en *La cautiva*. "El Matadero," *Amalia* y *María*. como acto de concentración de un poder económico disperso que, de otro modo, debilitaría a la oligarquía—como en *Martín Rivas*; o como acto de integración ideológica de la heterogeneidad étnica todavía recuperable en el proceso general de genocidio—como en *Martín Fierro* y en *Cumandá* (1879), del ecuatoriano Juan León Mera. Estos mismos rituales exorcizan la heterogeneidad étnica irrecuperable para la lógica económica y social del liberalismo, condenándola a la categoría de alimañas demoníacas, como ocurre con los pueblos indígenas o con los mulatos y mestizos de aspiraciones de ascenso social, según lo demuestran las obras de Echeverría, Mármol, Mera y Blest Gana.

Es preciso recordar que estos exorcismos simbólicos tuvieron su correlato directo en las grandes matanzas de indígenas y de trabajadores perpetradas por el Estado oligárquico a través de todo el siglo XIX, hasta las primeras décadas del siglo XX. Si es que quedan dudas de que la literatura inicial del liberalismo significó, finalmente, una falsa reconciliación, basta recordar obras finiseculares ya instaladas en el triunfo liberal, como *En la sangre* (1887), de Eugenio Cambaceres. Su sentido cultural es la proclamación de un tabú contra los sectores medios emergentes de la inmigración italiana en Argentina: el matrimonio del hijo de un inmigrante con una hija de una familia de notables es equiparado a un acto de sodomía entre un animal y un ser humano. Por su parte, el *Ariel* (1900), de José Enrique Rodó, es también expresión del temor de las oligarquías agropecuarias ante la cohabitación con clases sociales infrahumanas que le

disputan el poder: el ensayo celebra un ritual iniciático en uno de los espacios privilegiados por el liberalismo, la biblioteca. Con él se intenta investir a la juventud universitaria con un espíritu grecolatino elitista. El ritual estaba animado por la esperanza de que la espiritualización de la juventud universitaria quizás la diferenciaría de las masas oscuras de la clase media—"el rebaño humano"—que aspiraban a la democratización de las culturas nacionales.

A pesar de estas prevenciones, otras obras procedentes de la oligarquía más bien resaltan un profundo pesimismo: *La bolsa* (1891), de Julián Martel, nombre de pluma de José María Miró, y *Casa grande* (1908), de Luis Orrego Luco. Ellas acentúan la paranoia oligárquica ante el debilitamiento de su poder—en Orrego Luco está el crimen pasional que pone fin a una joven familia de la oligarquía liberal chilena, moralmente debilitada en una época de consumismo suntuario afrancesado; Martel hace otro llamado más de alerta ante el peligro de decadencia, indicada con la locura de un probo abogado arruinado por juegos bursátiles controlados por judíos, quienes se han infiltrado en la bolsa de comercio, el espacio más utópico del liberalismo económico de la época.

A comienzos del siglo XX diversas obras todavía intentan monumentalizar una reconciliación nacional dentro de un liberalismo económico ya en profunda crisis. Sin embargo, estas monumentalizaciones expresan los intereses de las nuevas clases medias. Ellas dirimirían el poder desde allí en adelante. Aún dentro de los marcos de una concepción veterinaria de los seres humanos está *La gringa* (1904), de Florencio Sánchez, que ritualiza la unión de los mejores especímenes biológicos del inmigrante italiano y del criollo. Esta reconciliación es propuesta con desconocimiento consciente de las matanzas de campesinos europeos recién inmigrados a Argentina, en una búsqueda ya quimérica de tierra que había quedado mucho tiempo atrás concentrada como monopolio en manos oligárquicas. Con un tono de nostalgia por la grandeza épica ya terminada, esta ritualización mítica del pasado liberal es continuada por la poesía de Jorge Luis Borges. Está también en la novelística de Roberto Arlt, en general, y particularmente en *El juguete rabioso* (1926) luego de fracasar en el ingreso a las prebendas del liberalismo con el robo, el trabajo honrado, el comercio y la educación técnica, Silvio Astier, el protagonista, finalmente lo logra con la delación-sacrificio de un compañero de delincuencia ante un mentor poderoso. Rendida esta pleitesía el mentor le abre nuevas oportunidades migrando hacia el Sur, en una pálida renovación paródica de la épica liberal y con una mala conciencia apenas disfrazada.

Como anticipo del camino que más adelante seguiría la literatura revolucionaria y la literatura del "boom," es preciso detenerse en dos obras: *Azul* (1888 y 1890), de Rubén Darío, y *Subterra* (1904), de Baldomero Lillo. La obra de Darío da un testimonio profético de las contradicciones

futuras de la intelectualidad de Clase media, una vez que la economía latinoamericana quedó efectivamente transnacionalizada desde mediados del siglo XX. En un momento en que ya se ha impuesto la economía liberal, en Daría se observan las tensiones de un intelectual que goza sibaríticamente del consumo suntuario ofrecido por el mecenazgo de los grandes potentados de la época y por los primeros atisbos de la profesionalización del literato. Sin embargo, tales beneficios no acallan en Daría el surgimiento de una conciencia crítica que señala la dependencia cultural y los terribles sufrimientos de trabajadores superexplotados. Precisamente a partir de esta tensión, Daría construye una voz lírica que, mediante intuiciones, inspiraciones, éxtasis, ensoñaciones y momentos místicos, articula un discurso romántico para la crítica de la civilización liberal. Bien como omnisciencia o como yo testimoniante, esa voz lírica camina, vaga y peregrina por los espacios públicos y se introduce en los espacios íntimos y privados. Observa la fetichización de los productos culturales y de los seres humanos: todos han quedado reducidos a valor de cambio, a objetos inertes, enfermos. Sobre ellos proyecta un irracionalismo vitalista que intenta resacralizar un mundo degradado por el cientificismo positivista coludido con el liberalismo económico. El propósito es restaurar en el mundo el principio de la vida. Eso lo hace con una visión en que el estrato empírico no agota ni el conocimiento ni la experiencia. Sobre éste superpone un estrato suprarrenal, transformando el dato empírico en símbolos cuya sobrecarga de significados remite a una realidad religiosa, esotérica a la vez introduce una infrarrealidad de energías naturales que se materializan en figuras mágicas, míticas. Las dimensiones estéticas y religiosas del ser humano son las que permiten una continuidad en la experiencia de todos estos estratos, para una totalización espiritual redentora. La experiencia estética y religiosa toma signo femenino y revitaliza un universo desmantelado y fragmentado por una cultura de muerte, mercantilizada, científica y masculina.

Los cuentos de Baldomero Lillo prolongan el romanticismo de Darío y lo complementan desde el extremo social opuesto, desde la situación de los trabajadores superexplotados. Por su situación, los cuentos anticipan aspectos del futuro proyecto literario comunista y populista. En una época de desnacionalización de la economía chilena, en que sus componentes más dinámicos—el salitre y el carbón—ya eran propiedad inglesa, *Subterra* fue una denuncia de las condiciones de vida de los mineros del carbón. La denuncia es esbozada en escenas similares a los claroscuros distorsionados del expresionismo. Ellas sirven para contraponer dos estratos de realidad: las rutinas de extracción de mineral en el trabajo subterráneo y la cotidianidad de la superficie. La superficie está penneada por la soberbia, la ferocidad, el egoísmo, la rapiña y la arbitrariedad de administradores ingleses y chilenos que serializan a los seres humanos y los reducen a ítems en un libro de contaduría. Completa el sentido de este espacio una naturaleza

estéril, inhóspita, desolada, impasible ante el sufrimiento de todo ser vivo, animal y humano. El deterioro y la distorsión grotesca de estos seres se manifiesta con sensibilidades inestables, temerosas, paranoicas, histéricas, convulsionadas. En la subterrneidad, la mina de carbón aparece como monstruo oculto y agazapado en la oscuridad, en las tinieblas, como vampiro insaciable que espera para absorber sudor y sangre. El descenso es presentado como ingreso al infierno, en rituales que constantemente producen basura humana mutilada. En la oscuridad y en medio de gases ponzoñosos se alteran los ciclos del desarrollo humano y se desvirtúan las normas éticas: la aspiración humana más querida resulta ser la muerte rápida para evitar mayores sufrimientos. No obstante, en la subterrneidad también se manifiesta una fuerza de liberación instintiva, estrechamente unida a la muerte. Se trata de la violencia de mineros que ya nada tienen que perder y que conscientemente provocan explosiones como catástrofes liberadoras. A la vez, el instinto liberador se manifiesta con utopías de añoranzas de una superficie sana, iluminada por el sol, en que el deseo humano quede infantilmente satisfecho por la magia, en que la rígida disciplina social para el trabajo se transforme en gozo de un juego creador. Con todo esto ya se anuncia el pensamiento freudiano, el de la Escuela de Frankfurt, el surrealismo y, por extensión, se prefigura la visión de mundo que caracterizó a la narrativa del "boom."

Un haz de contingencias debilitó a los Estados oligárquicos e inició una respuesta globalizadora para la conducción social por parte de intelectuales de las clases medias emergentes. Estas contingencias fueron los terribles efectos humanos del darwinismo social, la caducidad del proyecto económico liberal luego de la Primera Guerra Mundial y la Gran Depresión de los años 1930, la inestabilidad económica causada por la participación cada vez más restringida de Latinoamérica en el mercado internacional de alimentos y materias primas. El protagonismo político de las clases medias trajo dos agendas sociales principales: la industrialización sustitutiva de la importación, impulsada a través de alianzas pluriclasistas, populistas, de conducción mesocrática; y la utopía comunista, impulsada por una unión del proletariado de mayor conciencia histórica con una intelectualidad burguesa o pequeño-burguesa radicalizada. En diferentes países, períodos y coyunturas políticas, ambas utopías se articularon complementariamente tras la tarea de elevar el nivel de vida general: la industrialización prometía una distribución más equitativa de los beneficios de la productividad colectiva y una mayor participación política para el pueblo y sus organizaciones sindicales. Tan marcada fue esta relación complementaria que, al simbolizarse los nexos entre intelectualidad y pueblo, ambos proyectos demostraron grandes similitudes. También es notorio que ambos proyectos continuaron la tradición iniciada por el liberalismo decimonónico emergente: ya sea como representantes de partidos populistas o de vanguardias marxista leninistas, las élites intelectuales aparecen como

conductoras de las masas en el camino a su redención. No obstante, ahora el "pueblo" deja de ser la masa indefinida de los liberales; se lo perfiló de acuerdo con diferenciaciones de clase social enjuiciadas por su potencial para conducir el movimiento hacia la democratización social: era el campesinado despojado de su tierra, el proletariado organizado políticamente y el no organizado, el lumpen, los profesionales y los burócratas de muy bajo rango.

Esta literatura introdujo una preocupación por explorar la experiencia cotidiana de esa masa popular y atisbar allí los elementos que llevaran a su redención. Como en Baldomero Lillo, se la presentó literariamente como energía, fuerza, materia prima falta de dirección, de conciencia confusa en cuanto al sentido de sus reivindicaciones, de activismo espontáneo y sin dirección. Se la mostró con una necesidad de que se la organizara y concientizara según un mesianismo redentorista. Para la mirada del intelectual pequeño-burgués, esta masa a la vez fascina y atemoriza por su salvajismo y su primitivismo—como en *Los de abajo* (1916), de Mariano Azuela y *Los días terrenales* (1949), de José Revueltas. También se la concibió como masa disponible para la maniobra estratégica de un aparato político que esperaba conducirla a la utopía de una cultura nacional bien integrada, administrada por un Estado nacional soberano e independiente—como en *Ecué Yamba O* (1933), de Alejo Carpentier. En la medida en que esas masas se sumaran a los dos proyectos sociales en juego, se les atribuyó una identidad popular-democrática. Convivían en ella un subconsciente racial, una sabiduría tradicional, el orgullo regionalista y nacionalista y una tradición colectivista originada en un comunismo primitivo. Estos atributos fueron imaginados como espacio figurativo desde el que se originaba una reserva moral y espiritual para la refundación nacional—como en los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), de José Carlos Mariátegui, y en *El mundo es ancho y ajeno* (1941), de Ciro Alegría. En cuanto a la redención de la burocracia menor, el canon de la época demostró una disyuntiva: estaba el gran proyecto revolucionario marxista-leninista que la rescataría de una cotidianidad rutinaria, solitaria, anónima, aburridora, de tono gris, en la que, sin embargo, se intuían casi místicamente fuerzas naturales y humanas para la renovación social, como en *Residencia en la tierra* (1925-35), de Pablo Neruda, y *Poemas humanos* (1939) y *España, aparta de mi este cáliz* (1939), de César Vallejo. También existía la esperanza de una entrada al paraíso de la modernidad, si es que se superaban las trabas de un sentimiento de minusvalía racial en las clases medias emergentes, como en *Vejigantes* (1958), de Francisco Arriví. Es evidente la presencia de un impulso místico en esta literatura. El hace pensar que en obras como la de Revueltas y *La sangre y la esperanza* (1948), de Nicomedes Guzmán, ya se atisbaban rasgos de la unión de religiosidad y materialismo histórico que más tarde constituiría la Teología de la Liberación. Hacia el segundo quinquenio de la década de 1950 ya se hizo patente el agotamiento de la industrialización sustitutiva de la

importación, de las alianzas populistas que lo impulsaran y del nacionalismo que lo expresara. El índice más significativo de esto fue la caída del gobierno de Juan Domingo Perón en 1955. En los países en que la industrialización había logrado más altos niveles, la ineficiencia técnica de la industria nacional, la reducida escala de los mercados, el aumento de la población y las demandas de los sectores medios y de trabajadores sindicalizados, ya acostumbrados a un nivel de vida más alto, llevaron a los gobiernos populistas a una política de aumento de un empleo burocrático estatal improductivo e inflacionario. Los sentimientos de frustración por el estancamiento económico y la corrupción de los gobiernos populistas, la violencia política generada por expectativas de bienestar que el populismo ya no podía cumplir, la represión anticomunista iniciada con la Guerra Fría, el inicio de la Revolución Cubana y de la contrarreacción norteamericana a través de la Alianza para el Progreso, todo esto produjo un clima intelectual tremendamente confuso y contradictorio.

Por una parte estaba la crisis de la industrialización nacional y los efectos cada vez más marcados de desintegración nacional bajo el influjo económico de los conglomerados transnacionales. La Alianza para el Progreso los alentaba a participar en la modernización capitalista de Latinoamérica. La conciencia de estas contradicciones se manifestó especialmente a través de la Teoría de la Dependencia y de la llamada "literatura del boom." Ambas conformaron una sensibilidad social apocalíptica y de triunfalismo revolucionario. La obra de los escritores más importantes de la época—Ernesto Sábato, Juan Rulfo, Carlos Fuentes, Julio Cortázar, Gabriel García Márquez, Mario Vargas Llosa, José Donoso, Juan Carlos Onetti—buscaba desnudar una decadencia social aparentemente inevitable. En mansiones burguesas, escuelas militares, en puertos, en pueblos y aldeas provincianas entregadas al gamonalismo, las antiguas oligarquías liberales aparecían prolongando los ciclos de dependencia que han caracterizado la historia latinoamericana. Se mostraba a las burguesías nacionales en una entrega a rituales perversos y satánico vaciándose las agresivamente de su capacidad de renovación histórica. Esta representación de las oligarquías parecía augurarle fin del capitalismo en Latinoamérica y el comienzo de un proceso revolucionario imposible de detener. Se trataba de una crítica cultural de marcado tono surrealista, fundada en el pensamiento de la Escuela de Frankfurt. La guerrilla y una concepción "foquista" de las causas del triunfo revolucionario en Cuba fueron interpretadas como manifestación del instintivismo de un Principio de Placer freudiano que barrería con un Principio de Realidad burgués ya decrepito y neurotizante. Algunos de estos escritores no trepidaron en declararse equivalentes de la guerrilla o "francotiradores" que buscaban la erosión del poder burgués trabajando desde sus mismas entrañas. Vanguardia política y vanguardia artística parecieron fundirse en una sola identidad. El sentido liberador de este espontaneísmo pareció ser

confirmado con la sublevación estudiantil de mayo, 1968, en Francia. Nada parecía imposible para el fervor artístico-revolucionario de los “cronopios.”

En el lenguaje teórico empleado en este trabajo, el sentido general de la obra de los escritores de “boom” fue la voluntad radical de desahuciar el modelo cultural dependentista generado por las luchas sociales en Latinoamérica. De allí su tratamiento paródico y satírico de elementos claves de la expresión literaria de ese modelo: condenaron el espíritu de la épica del romance y del ícono “familia nacional.” Pero, además de la expresión de una sensibilidad social apocalíptica, los escritores del “boom” gozaron de las oportunidades burocráticas que abría la confrontación ideológica de los campos capitalista y socialista para viajar y residir en los países capitalistas avanzados. El acceso a todos los bienes simbólicos que antes el medio nacional les prohibía, y que ahora la transnacionalización de la cultura por los conglomerados multinacionales ponía a su alcance, indudablemente redundó en la calidad de su obra literaria. La efervescencia política y el clima polémico creado por la Revolución Cubana, con la que estos escritores quedaron asociados hizo que fueran estrellas en los congresos internacionales de intelectuales. El reconocimiento internacional del rango de su obra literaria también hizo frecuentes sus giras por los medios académicos de las metrópolis capitalistas. Por un intenso período esta popularidad creó para ellos la imagen y autoridad de ser portavoces de la conciencia histórica latinoamericana. Ello facilitó juicios como los de Octavio Paz en cuanto a que Latinoamérica finalmente había alcanzado su “Universalidad.” En cierto modo reflejando la figura de Rubén Darío, la imagen revolucionaria de estos escritores convivía con un goce sensual de los beneficios materiales y espirituales de un capitalismo aparentemente en decadencia. El gozo de la decadencia motivaba a algunos de estos escritores a comentar sobre la mala conciencia de su propia obra.

La complejidad técnica de la literatura del “boom” obligó a la crítica literaria académica latinoamericanista a una renovación total de sus recursos teóricos y metodológicos. Su materia prima principal hasta entonces habían sido los movimientos criollista, indigenista y la “literatura social” de las décadas de 1930 y 1940, asociada con las utopías populistas y socialistas. A primera vista, la intención abiertamente política y frecuentemente panfletaria de tales obras no parecía demandar una problematización teóricamente rigurosa. Esto permitió la continuidad de aproximaciones del tipo “vida y obra”, remanentes del positivismo, mezcladas con apreciaciones temáticas, indicaciones en cuanto a influencias literarias y observaciones personales de carácter socio-político por parte del crítico literario. Las becas para el estudio en el extranjero—dadas al personal universitario en el marco de la renovación capitalista en Latinoamérica y del anticomunismo—introdujeron a los estudios literarios el New Criticism, el Formalismo Ruso, la fenomenología, diversas variedades de estructuralismo, aproximaciones arquetípicas de base

psicoanalítica y, mucho más tarde, diversas variedades de semiótica.

El enorme salto cualitativo de esta renovación tuvo un doble efecto académico: por una parte configuró una identidad más independiente y atractiva para los estudios literarios latinoamericanos. Hasta entonces éstos habían sido "opacados" por el prestigio de los "clásicos" antiguos y contemporáneos de la literatura peninsular. Por otra, el énfasis intratextual de esas novedades teóricas y metodológicas suspendió por un período de quizás una década y media la orientación tradicional de la crítica literaria hacia el comentario social y cultural. Aunque indudablemente el interés por la literatura del "boom" estaba marcado por los debates ideológicos gestados por la Revolución Cubana, las publicaciones especializadas y los congresos académicos demostraban que los aspectos políticos estaban dissociados de los técnicos.

No es atrevido decir, por tanto, que el retorno de los estudios literarios a su tradición de crítica literaria y a la fusión académica de lo técnico y lo político no ocurrió a raíz de la Revolución Cubana, sino, más bien, con los sucesos de la década de 1970: el gobierno de la Unidad Popular en Chile, la "guerra sucia" en Argentina; los golpes militares fascistas en Chile, Uruguay y Argentina; la revolución en Nicaragua y las guerras civiles en El Salvador y Guatemala. La presencia de los exiliados latinoamericanos y un compromiso con los trabajos de solidaridad llevó a sectores académicos en el extranjero a recuperar el nexo abandonado entre literatura y sociedad. En esa época la recuperación se dio atribuyendo a la literatura la función de expresión ideológica de los diversos sectores en la pugna social. Desde entonces, uno de los términos más usados para señalar el sentido de esta crítica fue el de "crítica literaria socio-histórica." Quienes la impulsamos echamos mano de tendencias diversas dentro del materialismo histórico—Georg Lukács, la Escuela de Frankfurt, Jean-Paul Sartre, Louis Althusser, Antonio Gramsci.

Hacia la década de 1980, los exponentes de esa crítica literaria socio-histórica vimos la necesidad de superar la primera etapa de nuestra experiencia—el entendimiento de la literatura como forma ideológica. El incentivo para ello estuvo en que los trabajos de solidaridad habían llevado gradualmente a la adopción de posturas hermenéuticas, puesto que, de manera directa o indirecta, a la distancia, el crítico literario debió anclar sus premisas interpretativas en las tareas culturales señaladas por agencias organizadas de emancipación nacional en Latinoamérica. Por ello es que se pudo hablar de una crítica literaria "en nombre de," ya que el trabajo crítico correspondía a "encargos" culturales tácitos o explícitos. Con ello el crítico literario se vio convertido en un intelectual orgánico, precisamente por situarse en un esquema transnacionalizado de la institucionalidad cultural.

El efecto práctico de esta nueva situación fue que el comentario, mantenimiento y renovación del canon de monumentos literarios perdió prioridad profesional exclusiva. En su reemplazo se

adoptó la estrategia de seleccionar problemas sociales de importancia crucial para las diferentes culturas latinoamericanas. Esos problemas sirvieron como basamento en la selección de temas de investigación y de enseñanza. Con ello la crítica literaria socio-histórica pasó a asumir su trabajo con un rango cultural paralelo al de la producción literaria misma y de otras formas discursivas necesarias para la reproducción social. Quedó postergada -aunque de ningún modo abandonada- la función tradicional de la disciplina como curadora de un museo de textos literarios privilegiados. En buena medida esto coincide con la visión social de la crítica literaria propuesta por José Victorino Lastarria más de ciento cincuenta años atrás. Así fue como la crítica literaria sociohistórica comenzó a prestar atención cada vez más intensa a problemas de ritualidad cotidiana, cultura masiva, el uso de íconos nacionales para la redefinición de identidades culturales, la constitución de esferas públicas por las clases subordinadas, la producción simbólica entre las poblaciones marginales, la teatralidad social y política que caracteriza las negociaciones entre la sociedad civil, la sociedad política y el Estado. En este esfuerzo, la crítica literaria socio-histórica se ha caracterizado recientemente tanto por un acercamiento a la sociología de la cultura y a la antropología simbólica como por un distanciamiento de las formalizaciones profesionales que conservan la "literariedad" como foco privativo de la disciplina. En los últimos años esta tendencia se ha dado en llamar "estudios culturales."

Perfilamiento final: Sobre máquinas conceptuales y derechos humanos

LOS PÁRRAFOS FINALES de la sección anterior en efecto han trazado la genealogía intelectual en que se ubica esta propuesta para una hermenéutica cultural. Ya indicada esta genealogía, no queda sino cerrar los argumentos. Al hacerla, creo necesario dejar perfilada una imagen última de la naturaleza teórica y metodológica de esta hermenéutica con la mayor claridad posible, Estimo que ésta se revela más fidedignamente si la entendemos como la creación de una máquina de producción de conocimiento, aplicada en el campo de la hermenéutica literaria. Una máquina es un dispositivo cuyos elementos permiten la circulación y aplicación de una energía por parte de un trabajador, con el propósito de transformar una materia prima en un producto específico. En nuestro caso particular, se trata del uso de una constelación teórica para la reinterpretación del sentido histórico de los monumentos del canon literario latinoamericano, de modo que se los entienda como artefactos potenciadores de la defensa o la violación de los derechos humanos.

Con la metáfora de la máquina productora retornamos a la noción althusseriana de *problemática*. Se recordará que esta noción implica el reconocimiento de un campo ideológico en este caso, los monumentos del canon literario—como un todo orgánicamente unificado por un conjunto de preguntas y un repertorio característico de soluciones. En buena medida la unidad orgánica de cada campo ideológico procede de la institucionalidad diferenciada con que los especialistas se congregan burocráticamente. Por ello es que la "verdad" no condiciona la unidad de los campos. Como sistema de representación, éste se sustenta en estructuras sociales ubicadas más allá de sí mismo, reflejándolas sólo parcialmente, ocultando su origen y, por tanto, en última instancia distorsionando sus preguntas y soluciones. La realidad oculta tras estas ilusiones sólo puede ser superada con la aplicación de una máquina conceptual de mayor rigor científico, que provoque una ruptura epistemológica.

Según lo expuesto en la introducción a este trabajo y, en especial, en la sección titulada Cuestión Teórica, provocar esa ruptura obliga a un retorno a los orígenes de ese campo ideológico para reconstruir el meollo de las preguntas planteadas en él y recuperar su validez y vitalidad distorsionadas, trasladándolas a un contexto de mayor objetividad: "Rompimiento con la ideología supone, pues, una actitud paradójica. Por una parte es 'ir hacia atrás', a contracorriente de la ideología, volver a las fuentes [...] Por otra es avanzar, es recuperar el hilo de la ciencia, antes de que fuera deformado por la ideología, es progresar científicamente, pues es volver al terreno de la realidad histórica abandonando el estéril desierto de la autocontemplación ideológica."²⁴ En el contexto analógico-simbólico de esta propuesta hermenéutica, recuperar la "verdad" histórica equivale a encontrar los cuerpos de los desaparecidos y el significado del sufrimiento de los oprimidos en la construcción de las civilizaciones latinoamericanas.

Estas clarificaciones son sólo iniciales. Lo importante ahora es recalcar que la máquina hermenéutica propuesta se origina en el Derecho Internacional. Ya en sí éste es una máquina conceptual creada dentro de la jurisprudencia como campo ideológico. La experiencia histórica indica que, quienes nos situamos intelectualmente en el Tercer Mundo, estamos obligados al examen cuidadoso del sentido cultural de toda herramienta importada. ¿Qué implica apropiarse de una lógica de la máquina jurídica para instalarla en la hermenéutica cultural?

Para una respuesta retornemos a Georg Lukács. El filósofo húngaro explica que quizás sólo en una época mítica pueda haber existido una cercanía inmediata entre los dos conceptos fundamentales del derecho, las nociones de "cosa" (=objeto corpóreo del que se puede tomar posesión), de "persona" (=ente portador de libertades, protecciones, oportunidades, poderes, inmunidades, beneficios y obligaciones), y las cosas, individuos y colectivos reales que habitan la vida cotidiana y construyen cultura dentro del marco social de un poder dominante.²⁵ Los códigos

jurídicos que definen estos conceptos son usados para intervenir normativamente en esa cotidianidad y adecuada a la reproducción de ese orden dominante. Para hacerlo, las sociedades han tenido que construir un espacio de representaciones en que esos entes reales son radicalmente abstraídos, de acuerdo con una lógica formal de alto grado de especialización e institucionalización. En otras palabras, para intervenir en el presente de una sociedad, la institucionalidad jurídica ha hecho uso del acopio de lógicas legales creadas por otras civilizaciones, de acuerdo con otras circunstancias históricas, espacio de representación, argumentación y manipulación simbólica en que sólo se autoriza la participación de aquellas personas entrenadas en las abstracciones de esa lógica formal y acreditadas como juristas.

La máquina jurídica es, por tanto, una problemática ideológica, en el sentido althusseriano, que permanentemente reelabora las objetivaciones culturales de cada sociedad (=los instrumentos culturales creados como necesarios para su reproducción) para reificarlas en un campo ideológico (=proyectar la imagen de que la ley es el fundamento esencial de todo orden social, más allá de su particularidad histórica) y alienarlos (=mantener incólumes las relaciones sociales establecidas, proyectando a la vez la imagen de que el imperio de la ley está por sobre los intereses individuales y colectivos de los ciudadanos). En otras palabras, a través de los siglos, la construcción de la máquina jurídica ha tenido una trayectoria de alejamiento de lo real. Se arranca la entidad específica de seres reales, instalados en situaciones históricas concretas, para abstraerlos gradualmente, según la lógica formal de la jurisprudencia, terminando por subsumirlos totalmente en reglas de carácter universal.

En su trayectoria de retorno a la realidad concreta, la jurisprudencia interviene en la cotidianidad para mediar en disputas y transacciones de naturaleza extremadamente dispar, expandiendo así los marcos conceptuales del poder dominante, desarrollándolos y adaptándolos a las incidencias del cambio y requerimientos históricos. El reconocimiento y uso de este espacio jurídico permite a los sectores sociales en conflicto formalizar una lucha por la creación y ejercicio de todas las libertades, derechos e inmunidades posibles dentro de su sociedad. La consecuencia es, por tanto, valorar el uso de los espacios administrados por el poder dominante, para constituirlos en sitios de lucha en que se afirmen las bases de alguna forma de emancipación: “Nadie—excepto quizás los anarquistas extremos—podría negar que la vida en sociedad, que es el contexto real de los seres humanos, no puede dejar de considerar la autoridad política.”²⁶

Estos últimos juicios obligan a observaciones similares sobre las Naciones Unidas. Esta institución es también una máquina de creación e implementación de las leyes internacionales de derechos humanos. Su burocracia ha sido frecuentemente acusada de impasividad ante las graves violaciones de los derechos humanos ocurridas en las últimas décadas.²⁷ Debido a la

cautela con que se respeta la soberanía de los Estados nacionales infractores, la frecuente inacción de esta burocracia ha llegado a crear la imagen de que los debates sobre los derechos humanos son nada más que maniobras propagandísticas de las grandes potencias mundiales para la consecución de los objetivos de su política internacional. Sin embargo, el hecho de que los organismos no-gubernamentales de defensa de los derechos humanos tienen status consultivo en dependencias como la Comisión de Derechos Humanos, la Subcomisión para la Prevención de la Discriminación y la Protección de las Minorías, la Organización Internacional del Trabajo y la UNESCO, ha permitido un eficaz activismo para presionar a las autoridades hacia la creación de normas prácticas de implementación de los derechos humanos, de apoyo legal a las víctimas, de movilización de solidaridad internacional y de condena o alabanza de los gobiernos.²⁸

Readaptar el sentido de la máquina jurídica para una hermenéutica cultural requiere privilegiar la trayectoria de retorno desde la abstracción legal a su aplicación a la concreción cotidiana. En este caso, el acto de lectura. Para comprender lo dicho, imaginemos que la hermenéutica cultural propuesta ya está instalada en la universalidad de los derechos humanos: a partir de la premisa de que las obras literarias canonizadas en los países latinoamericanos constituyen los grandes monumentos administrados por el Estado o los partidos políticos en la construcción y administración de las narrativas de identidad nacional, esta hermenéutica se enfrenta a la particularidad con que se ha tipificado artísticamente la historicidad humana en el texto, acercándola empáticamente al ciclo histórico contemporáneo, puesto que esa tipificación representa una analogía de la construcción de la cultura y de la civilización. Ya que este constructivismo es, en última instancia, la esencia histórica universal de la humanidad, podemos imputarle a esos textos una serie de significaciones que compartimos como seres humanos a través del tiempo y de la diversidad cultural. En ello, además, discernimos los modos en que esa tipificación puede sustanciar valores que promuevan el respeto o la violación de los derechos humanos. La máquina crítica asentada en lo jurídico pierde su naturaleza ideológica y se convierte en ciencia rigurosa puesto que, ahora, queda fundamentada sobre criterios antropológicos integrales, de carácter dialéctico, que desreifican la construcción cultural.

En cuanto a una operatoria analítica e interpretativa, esta hermenéutica puede ser entendida como dos tipos de lectura, complementarios entre sí. Una de ellas puede ser concebida como un movimiento de travesía del texto literario, en que el juicio crítico penetra y contrapone tres estratos verticales ubicados en rápida secuencia lineal. En orden de sucesión, ellos son el mundo de ficción y *sus leyes inmanentes* la aplicación a este mundo del criterio de que *tales leyes inmanentes son la mimesis de una civilización particular* que tras este estrato se yergue *la ontología utópica de la historicidad humana*. El criterio de distorsión de esa ontología utópica se

medirá a partir del concepto de persona, en el cual la conciencia crítica ha instalado previamente sus juicios e imputaciones. Este tipo de lectura es especialmente útil en el tratamiento de la narrativa (novela, cuento) y de la mayor parte de las formas dramáticas, puesto que ellas son las principales manifestaciones de la modernidad en su proyecto de racionalizar y burocratizar la administración de la cultura y de la civilización y, por ende, de generar todo tipo de represiones.

Aún con mayor detalle, la operatoria de este primer tipo de lectura implica una primera aproximación en que se busca determinar las leyes inmanentes del mundo ficticio, es decir, la particularidad mimética de su representación y su estructuración según los géneros retóricos. Este primer paso equivale al entendimiento de los principios que rigen las civilizaciones latinoamericanas, administradas como están por el poder dominante en una situación de dependencia social y económica. Puesto que tras la aprehensión del sentido de una civilización simultáneamente se alza una noción ontológica y utópica del ser humano como constructor de cultura, con derecho al legítimo acceso a todas sus formas, ya con este entendimiento se alcanza una primera percepción de las distorsiones del principio de vida como principio habilitador de la historicidad humana. Las imputaciones de carácter interpretativo que luego conformarían el texto del estudio crítico se abocarían a una evaluación de la imagen que así surge de la noción de persona, según se manifiesta en personajes principales o secundarios.

Es el grado de amplitud o restricción que la persona debe padecer en su modo de ser, estar, constituir, cohabitar, trabajar y compartir su mundo donde se localiza la monumentalidad heroica que ejemplifica los sacrificios hechos en la construcción de la cultura nacional. La literatura funciona con el requisito de singularizar a personajes especiales como índices del significado de una visión de mundo, jerarquizada por la reificación de un orden social ficticio. Por tanto, es inevitable que los esfuerzos de construcción o mantenimiento de la civilización se atribuyan exclusiva o privativamente a élites que así quedan marcadas por una aureola heroica. Sabemos, sin embargo, que esta apropiación es imposible, puesto que la civilización es una producción colectiva. Con esto se perfila la mala conciencia de estos monumentos: como fundamentos de la nacionalidad, ellos llaman a la celebración selectiva de sacrificios y sufrimientos humanos, minimizando, acallando y ocultando voces y figuras que también participaron. Irónicamente, a partir de esta alineación se llama al lector al orgullo y a la lealtad de ser ciudadano del Estado que la administra.

El segundo tipo de lectura organiza la travesía del texto de acuerdo con un eje diacrónico y otro sincrónico. Como se sabe, la primera lectura de todo texto está marcada por la incertidumbre: la conciencia crítica no capta de buenas a primeras la función que cumplen los entes ficticios en el enmarcamiento de la totalidad orgánica de la obra literaria. La segunda lectura hace que la

experiencia adquirida en la primera se convierta en un eje sincrónico de hipótesis iniciales sobre el significado de la totalidad orgánica, hipótesis que guían las lecturas subsiguientes. Obviamente, ninguna lectura se hace con la conciencia vacía de toda otra experiencia ajena al texto literario. Por tanto, según nuestra propuesta hermenéutica, se podría plantear ya desde la primera lectura un eje sincrónico basado en las nociones ascendentes de persona, monumento de anamnesis y reconciliación, civilización y cultura. Estos conceptos harían de las diferentes lecturas hechas una especie de *kairós* en que la conciencia crítica elaboraría gradualmente la significación del espacio ficticio, según el principio de vida y las alienaciones impuestas a él por la mimesis civilizadora. Esta lectura operaría del mismo modo en que se da el juicio teológico ante una realidad no redimida del pecado. Ante la contemplación de una realidad en que predominan valores deshumanizadores, la Teología de la Liberación enseña que la conciencia crítica puede desdoblarse, negando esa realidad con su imaginación, puesto que mantiene la memoria de la *parusía*, es decir, la memoria de la emancipación, de la redención prometida y colectivamente olvidada por el determinismo de las estructuras sociales que fomentan el pecado. Por tanto, la conciencia crítica se enfrenta al mundo ficticio con una actitud de nostalgia, como ante un espacio afligido por la carencia de derechos humanos, por el menoscabamiento de la persona humana y de sus múltiples atributos. De allí que este segundo tipo de lectura sea especialmente apropiado para los géneros líricos.

Cumplidas las lecturas iniciales, la crítica literaria sociohistórica se caracteriza por amplificar la poética de la obra literaria entre manos, situándola en el campo más amplio del conflicto de discursos culturales prevalecientes en la época de producción, para luego llevar la discusión a los debates ideológicos del momento presente. Este paso permite ejemplificar ya más concretamente los modos con que se pueden deslizar aspectos privativos de la crítica literaria a una discusión mucho más perfilada de la problemática actual de los derechos humanos. Así los monumentos del canon literario quedan convertidos en piezas de un museo del desarrollo de la conciencia ética de la humanidad. Estos monumentos iluminan directamente la condición actual más inmediata de esa ética.

Supongamos que, en la cátedra, explicamos una obra liberal del siglo XIX. Luego de las lecturas propuestas, es preciso reconstruir la presencia textual de las disputas entre el pensamiento tradicionalista católico, su relación con la política de los partidos conservadores, sus conflictos con el cientificismo liberal positivista, el pensamiento económico libre cambista, el darwinismo social y los principios teóricos de la novela experimental. Durante el siglo pasado, estas disputas cobraron sentido dentro de las luchas por el control del proceso de integración de las economías locales al mercado capitalista en formación. La integración demandaba la

conquista efectiva del territorio nacional para servir al mercado externo. De aquí surge la premisa de que todo monumento literario está simultáneamente traspasado y constituido por los discursos generados en y por los conflictos sociales de su época. Este haz de contradicciones es el que signa la mala conciencia que caracteriza sus intentos de reconciliación social.

Dado que nuestro ejercicio de análisis e interpretación en el presente está igualmente traspasado y constituido por las contradicciones discursivas de nuestra propia época, esa premisa obliga, además, a situar el sentido de esa falsa reconciliación en el marco de los discursos culturales que prevalecen hoy en día. Con ello podrá descubrirse, por ejemplo, que la preocupación liberal decimonónica por plasmar literariamente la particularidad del ser nacional, en sus tipicidades espaciales y antropológicas—como planteaba José Victorino Lastarria en su petición de una literatura democrática, nacional y popular—contribuyó subrepticamente a la plasmación de un pensamiento geopolítico militar. Siguiendo y expandiendo las huellas del darwinismo social, este pensamiento habla de la geopolítica como la ciencia que estudia las características materiales y espirituales de los Estados nacionales, su nacimiento, desarrollo y muerte, y el acopio de recursos naturales, económicos y humanos que los Estados pueden movilizar en un conflicto generalizado por la supervivencia en un mundo de escasez. Esta comprobación permite concluir que la Doctrina de la Seguridad Nacional, que planteaba la existencia de una Tercera Guerra Mundial con la infiltración por parte del comunismo internacional en las naciones Occidentales y cristianas, resulta ser una variante de un discurso geopolítico mucho más antiguo, ya configurado por la ficción de la literatura decimonónica. También llegamos a descubrir que las ejecuciones ilegales, la tortura y las desapariciones de "subversivos," que ha caracterizado el llamado "conflicto de baja intensidad" de las dictaduras militares recientes, ya tenía antecedentes en las tácticas usadas en el genocidio indígena y en la masacre de "bandidos" durante el siglo XIX.

Esta demostración revela que, a nivel simbólico, mientras la civilidad democrática se precia de su dominio de los códigos de representación más avanzados y sofisticados, las castas militares se han congelado en el uso de códigos decimonónicos, del todo desfasados de la moderna tecnología bélica de que disponen. Quedan expuestas, por tanto, las horribles consecuencias del desconocimiento de la subcultura militar que ha caracterizado a la intelectualidad civil a través de la historia cívica latinoamericana.

El término de este circuito interpretativo también cierra el ciclo de enseñanza y aprendizaje que se ha esbozado. Ello permite un retorno a la interioridad del inundo ficticio de la obra literaria. Ahora este retorno se hace desde un nivel superior de entendimiento y tiene un doble resultado: no sólo comprueba las afirmaciones teóricas de Theodore W. Adorno en cuanto a que la forma

artística es una analogía de los procesos de represión, anamnesis y reconciliación generados por la construcción de la civilización; también abre una discusión sobre los modos en que la forma artística de esa obra particular (en especial la estructura de los géneros retóricos utilizados) contiene en sí una concepción de los derechos humanos e indirectamente propone una política nacional al respecto.

Siempre teniendo como referente objetivo la Carta Internacional de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, este tipo de cuestionamiento de los monumentos del canon literario puede contribuir a una discusión más integral de las condiciones sociales y culturales que generan el respeto o la violación de los derechos humanos. El contexto ideológico de la Guerra Fría había polarizado la discusión: los sectores procapitalistas tienden a privilegiar exclusivamente la genealogía de los derechos "espirituales" (civiles y políticos) como defensa del individuo ante la fuerza avasalladora de los Estados totalitarios. En casos extremos, desde esa posición se alegó que el reconocimiento del acceso al trabajo y a las vacaciones remuneradas como derechos humanos había sido un error absurdo, producto de la presión y de la demagogia comunista.²⁹ Los derechos "materiales" fueron considerados nada más que como una aspiración utópica.

Por su parte, el antiguo bloque socialista soviético tendía a responder las acusaciones de violación—de los derechos civiles y políticos privilegiando exclusivamente sus logros en cuanto a los derechos "materiales" (económicos, sociales y culturales). También en casos extremos, ideólogos marxistaleninistas llegaron a descartar del todo la validez de la problemática de los derechos humanos, caracterizándoselos como entelequia burguesa innecesaria en las sociedades socialistas. Al contrario de esta polarización, queda claro que la hermenéutica propuesta aquí permite aprehender la relación entre los derechos "espirituales" y "materiales" como movimiento dialéctico: la demostración anterior narra los condicionamientos de las violaciones de derechos humanos características del liberalismo en sus aspectos económicos, sociales, políticos e ideológicos, conectando orgánicamente nuestra situación actual con sus antecedentes históricos en ciclos de economía liberal anteriores.

En última instancia, esa dialéctica integralista permite un entendimiento concreto del concepto de dignidad humana, que aparenta ser nada más que un subterfugio retórico, vacío de potencial heurístico. En realidad, todo atentado contra la dignidad humana implica un desbalance entre dos tipos de razón crítica necesarios para la buena administración social: la razón y función instrumental con que el poder político debe considerar las relaciones entre los seres humanos, reduciéndolos nada más que a su materia corporal (tasa de fertilidad, crecimiento de la fuerza laboral, por ejemplo), y la razón ética, estética y religiosa con que se les debe reconocer su valor espiritual. Esto equivale a decir que la reducción del ser humano a su materialidad corporal puede

ser tan atentatoria contra su bien como la reducción absoluta a su dimensión espiritual sin satisfacer sus necesidades materiales.

La reconstrucción de los discursos culturales en conflicto en una época y la preocupación por balancear los aspectos espirituales y materiales de la dignidad humana señalan la necesidad de definir el tipo de ética que debiera animar a una hermenéutica cultural anclada en la defensa de los derechos humanos. Una definición adecuada tiene que confrontar ciertas corrientes deconstruccionistas y postmodernistas hoy en boga en las humanidades. Ellas han introducido un escepticismo y en casos de mayor gravedad, un cinismo en cuanto a que toda ideología es reducida nada más que a maniobras aviesas. Consciente o inconscientemente se supone que ellas enmascaran intereses que ocultan su rostro verdadero. Se trata del concepto de ideología, enseñanza introducida a las humanidades por el marxismo, pero llevada a sus consecuencias más extremas: todo parece ser nada más que conspiración, mentira y por tanto, desesperanza.

No obstante, los sacrificios voluntarios de cristianos progresistas y de activistas latinoamericanos en la defensa de los derechos humanos, más allá de convicciones ideológicas irrenunciables, demuestra que los núcleos dogmáticos fundamentales que caracterizan toda identidad política pueden cohabitar con el respeto de la dignidad humana. Aún más, esta confluencia tiene el potencial de flexibilizar las ortodoxias políticas más agudas, como lo demuestra la experiencia latinoamericana. Se trata de establecer un acuerdo, expreso o tácito, de que hay un límite insuperable para las convicciones doctrinarias y que ese límite está en el respeto de la dignidad humana como grado cero de toda discusión, transacción, negociación o conflicto político e intelectual. De este modo, la ética de la convicción, que sólo contempla la ferviente consecución de los objetivos deseados, en un monólogo egocéntrico, abre camino y se supedita al dialoguismo comunitario de la ética de la responsabilidad.³⁰ Esta medita críticamente sobre el valor y legitimidad de los medios empleados, su relación con los objetivos buscados, a la vez que trata de prever las consecuencias imprevistas de ambos para el resto de los seres humanos. Su punto cero, alfa y omega debe ser el respeto por la dignidad de la persona.

El entrenamiento en la hermenéutica cultural aquí propuesta exige que, sin abandonar sus convicciones personales, el crítico adquiera una capacidad de distanciamiento intelectual y emocional para introducir al estudio y a la enseñanza un sentido de las proporciones éticas. Este debe recalcar los límites permisibles de la acción social en la preservación de los derechos humanos. Con certidumbre total en cuanto a que este referente es la motivación básica de la enseñanza y del aprendizaje, el catedrático debe abrir un diálogo exhaustivo para incluir toda divergencia en momentos claves de la operatoria de análisis e interpretación demostrada con anterioridad: en la caracterización de la mimesis del mundo ficticio de la obra como analogía de

las alienaciones de la civilización; en la reconstrucción del campo de discursos culturales en conflicto/constituyentes de esa mimesis; en el momento de situar ese campo discursivo ya pretérito en el campo discursivo del presente. Escuchar atenta y cuidadosamente toda divergencia posible entre los participantes en la discusión es la única salvaguarda de que la verdad histórica haya sido genuinamente reconstruida, puesto que los modelos culturales que caracterizan a cada sociedad han sido construidos por todas las partes en pugna. La verdad corresponde, por tanto, al principio dialéctico de la igualdad de los términos opuestos. Solo una educación en un pensamiento dialéctico puede llevar al discernimiento de la paradoja de las consecuencias negativas que pueda tener una acción humana para la emancipación, más allá de sus buenas intenciones subjetivas. Como comprobación de la necesidad de esta educación, meditemos en que sólo un pensamiento dialéctico puede llevar a entender y aceptar la ironía más fundamental del movimiento en defensa de los derechos humanos: los Estados nacionales y sus monumentos deben ser valorados porque son el único espacio donde podrán desarrollarse las luchas por la reivindicación de los derechos humanos violados por ese mismo Estado.

El discernimiento dialéctico en el estudio de los monumentos del canon literario es, por otra parte, la única garantía de que la crítica literaria socio-histórica cumpla responsablemente una de las tareas principales que le corresponderá en una época de grandes catástrofes sociales: contribuir a la reelaboración de una memoria histórica colectiva. Luego de las dictaduras fascistas, los gobiernos de redemocratización tienden a producir monumentos de reconciliación que llaman a la re congregación nacional por sobre la verdad histórica gentes de ello son los informes del tipo *Nunca más*, producidos por comisiones nombradas por gobiernos de redemocratización para investigar las violaciones militares de derechos humanos. En los países en que se los ha producido oficialmente Brasil, Chile, Argentina, estos documentos oscurecen el hecho de que, en efecto, las Fuerzas Armadas llevaron a cabo una guerra contra la sociedad civil, justificando excesos de la represión con la existencia de aparatos revolucionarios armados como los Tupamaros, los Montoneros y el Ejército Revolucionario del Pueblo. Este ocultamiento de la verdad histórica, esta mala conciencia, melodramatiza el registro histórico del período al que puedan tener acceso generaciones posteriores: las causas y efectos del conflicto se deflectan a razones parciales o solamente emocionales, como ocurre, en especial, en el caso argentino. Sólo parece existir represión y víctimas inermes.

Una contribución posible de la crítica literaria socio-americana, histórica de al reconstrucción de la memoria histórica colectiva debería plantearse los modos de dismantelar ese melodramatismo reintroduciendo una perspectiva integral como la sugerida anteriormente en la reconstrucción de las discursividades en conflicto. Quizás de manera perentoria, esto implicaría

un intenso esfuerzo por llegar a un entendimiento crítico general de la lógica del conflicto armado en sus diversas manifestaciones y de las peculiaridades con que se la desarrolló en cada país. A la vez, ello requiere comprender la lógica de los Convenios de Ginebra y sus Protocolos Adicionales como intento de humanizar el conflicto armado. Dentro del campo de la crítica literaria, este propósito podría lograrse, por ejemplo, con la discusión de la forma en que un ciclo de obras teatrales—en Chile, entre 1976 y 1980 y en Argentina con el Teatro Abierto—enfrentó la problemática de la llamada "guerra sucia."

Aún más, parece indispensable que la crítica literaria se preocupe de su propia memoria histórica. El predominio de la estrategia de estudio e investigación en torno al concepto de canon obliga a que los catedráticos repongan periódicamente los textos con que las diferentes generaciones de estudiosos son introducidos a la disciplina. Por una parte, la aparición de textos innovadores va negando la validez canónica de textos que en una época fueron fundamentales. Por otra, no queda tiempo suficiente para que los textos desplazados sean conocidos en los *cursos panorámicos*. A pesar de su importancia en la evolución del canon literario, se argumenta que han "perdido relevancia" y caen en el olvido. Es ineludible que la sofisticación técnica de la narrativa del boom condenó a la oscuridad a toda la literatura del siglo XIX. Quizás éste sea el período menos estudiado en la actualidad. No obstante, dadas las consecuencias actuales del neoliberalismo, es imprescindible volver a él para encontrar sus paralelos contemporáneos. No debe olvidarse que, al proclamar su triunfo en el presente, el liberalismo se proclama gestor de la independencia latino-americana, ocultando su constante propensión al uso de la esclavitud, del genocidio y de la profundización de los nexos de la independencia. Por ello es que por ejemplo, el período de Porfirio Díaz en México—hoy exaltado por el neoliberalismo—y la novela antiesclavista cubana debiera recibir atención especial. Recordemos que importantes sectores liberales cubanos, para mantener su poder económico, bien mantuvieron y reforzaron la conexión con España o buscaron la anexión con Estados Unidos.

Del mismo modo debemos revisar la literatura del siglo XX. Importantes obras del indigenismo y del criollismo han quedado olvidadas—*Raza de bronce* (1919), de Alcides Arguedas; *Huasipungo* (1934), de Jorge Icaza; *El indio* (1935), de Gregorio López y Fuentes; *El resplandor* (1937), de Mauricio Magdaleno; *El mundo es ancho y ajeno* (1941), de Ciro Alegría; *Dioses en la tierra* (1944), de José Revueltas; *Entre la piedra y la cruz* (1948), de Mario Monteforte Toledo; *Días de campo* (1916), de Federico Gana; *Zurzulita* (1920), de Mariano Latorre; *El inglés de los güesos* (1924), de Benito Lynch; *Don Segundo Sombra* (1926), de Ricardo Güiraldes; *El gaucho Florido* (1932), de Carlos Reyles; *Gran señor y rajadiablos* (1948), de Eduardo Barrios. De acuerdo con los criterios ilustrados en este trabajo, estas obras podrían ser recuperadas

orgánicamente para estudios de relevancia contemporánea, en la medida en que seminarios especiales las aproximen al presente como piezas de museo de la historia social del sistema de tenencia de la tierra, del movimiento campesino, y del movimiento contemporáneo por los derechos de los pueblos indígenas.

Por otra parte está la dispersión de obras que, dentro de las categorías taxonómicas establecidas, no han alcanzado una identidad clara—El roto (1920), de Joaquín Edwards Bello; Los ciegos (1922), de Calos Lobería; Los trabajadores (1935), de Demetrio Aguilera Malta; La sangre y la esperanza (1942), de Nicomedes Guzmán; Hijo del salitre (1952), de Volodia Teitelbonim. Ellas podrían ser agrupadas con otras obras hoy menospreciadas, como parte del movimiento sindicalista de obreros y trabajadores y su relación con el desarrollo de los cartabones laborales afianzados por la Organización Internacional del Trabajo.

Por último, quizás sea conveniente relevar a intención humanista con que propongo la relación mala conciencia monumento literario. Para ello recordemos la plunilidad de prácticas intelectuales que hemos considerado: una cosa es el espíritu creativo con que un autor ha plasmado su obra. Otra es la intención cuestionadora que introduce la crítica literaria con su lectura académica. También otra es el uso burocrático con que los Estados nacionales administran la literatura en el sistema educacional, promoviendo la lealtad ciudadana. La hermenéutica discutida aquí propone lecturas que, como esfuerzos constantes e infatigables, lúcidamente conscientes de su fragilidad, momentáneamente recuperen una intención creativa en la obra literaria. Tanto la creación literaria como la lectura crítica son concebidas como ejercicio de una libertad que busca la creación y afirmación de derechos humanos en el marco de los determinismos históricos, antes de que inevitablemente, esas obras cedan ante un proceso de burocratización que las convierta en paradigmas éticos inertes y autoritarios.

NOTAS

¹Francis Fukuyama, "The End of History?" *The National Interest* (Summer, 1989) pp. 3-18, El autor expandió sus argumentos en *The End of History and the Last Mall* (New York: The Free Press, 1992).

²Ver: Hernán Vidal, *Dar la vida por la vida. La Argumentación Chilena de Familiares de Detenidos Desaparecidos* (Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1983).

³Imre Szabo, "Historical Foundations of Human Rights." Karel Vasak, General Editor, *The International Dimension of Human Rights*, Vol. I (Westport, Connecticut: Greenwood Press; Paris, UNESCO, 1982), p. 34.

⁴Palabras de Hersch Lauterpacht citadas en "Human Rights as a Challenge to State Sovereignty." Richard Pierre Claude and Burns H. Weston, eds., *Human Rights in the World Community. Issues and Action* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989) p. 3. La

traducción es mía como la de todo texto en inglés citado de aquí en adelante.

⁵James W. Nickel, *Making Sense of Human Rights* (Berkeley: University of California Press, 1987).

⁶Ver: "Nongovernmental Organization, Corporate and Individual Approaches to Implementation." Claude and Weston, eds., *Human Rights in the World Community...*, *op. cit.*

⁷Agradezco estas observaciones a Ms. Barbara Frey, Secretaria Ejecutiva de Minnesota Advocates for Human Rights, organización no-gubernamental.

⁸Frank Newman and David Weissbrodt, *International Human Rights* (Cincinnati: Anderson Publishing Company, 1990) pp. xvii-xviii.

⁹Theodor W. Adorno, *Aesthetic Theory*. Translated by C. Lenhardt; edited by Gretel Adorno and Rolf Tiedemann (New York: Routledge & Kegan Paul, 1986).

¹⁰H. Wilson Carr, *A Theory of Monads* (London: Mac Lillan and Co., 1922).

¹¹C. P. Badcock, *The Psychoanalysis of Culture* (Oxford: Basil Blackwell Publishers, 1980).

¹²Wolfgang Schluchter, "The Paradox of Rationalization: On the Relation of Ethics and World." Guenther Roth and Wolfgang Schluchter, *Max Weber's Vision of History. Ethics and Methods* (Berkeley: University of California Press, 1984).

¹³Georges Bataille, *Theory of Religion* (New York: Zone Books, 1992).

¹⁴Herbert Marcuse, "The Concept of Essence." *Negations. Essays in Critical Theory* (Boston: Beacon Press, 1968),

¹⁵Gustavo Mejía, "Prólogo" a Jorge Isaacs, *María* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978) p. x.

¹⁶Hernán Vidal, *Literatura hispanoamericana e ideología liberal: surgimiento y crisis* (Buenos Aires: Ediciones Hispanoamérica, 1977).

¹⁷Imre Szabo, "Historical Foundations of Human Rights," *op. cit.*, p. 11.

¹⁸Hernán Montealegre, *La seguridad del Estado y los derechos humanos* (Santiago de Chile: Edición Academia de Humanismo Cristiano, 1979), p. 654.

¹⁹Charles Taylor, "The Person." Michael Carrlithers, Steven Collins, Steven Lakes, eds., *The Category of the Passion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

²⁰Alain Touraine, "Historicity." *The Self-production of Society* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977).

²¹Juliette Simont, "Sartrean Ethics." Christina Howell, ed., (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

²²Eric Voegelin, *Anamnesis* (Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1990).

²³Leonardo Boff, *La fe con la periferia del mundo* (Santander: Editorial "Sal Terrae," 1981) p. 10.

²⁴Armando Segura Anaya, *El estructuralismo de Althusser* (Barcelona: Editorial DIROSA, 1976) p.100.

²⁵Csaba Varga, *The Place of Law in Lukács World Concept* (Budapest: Akadémiai Kaidó, 1985).

²⁶Karel Vasak, "Human Rights as a Legal Reality." Karel Vasak, General Editor, *The International Dimensions of Human Rights*, *op. cit.*

²⁷Ver, por ejemplo: Leo Kuper, "The Sovereign Territorial State: The Right to Genocide"; Tom J. Farer, "The United Nations and Human Rights: More than a Whimper." Claude and Weston, eds., *op. cit.*

²⁸Como caso ejemplar de las maniobras políticas en defensa de los derechos humanos por organizaciones no-gubernamentales ante las dependencias de las Naciones Unidas, ver: Iain Guest, *Behind the Disappearances. Argentina's Dirty War against Human Rights and the United Nations* (Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1990).

²⁹Maurice Cranston, *What are Human Rights?* (New York: Taplinger Publishing Co. 1973).

³⁰Wolfgang Schluchter, "Value-Neutrality and the Ethic of Responsibility." Roth and Schluchter, *op. cit.*