



Literatura: Teoría, Historia, Crítica
ISSN: 0123-5931
ISSN: 2256-5450
Universidad Nacional de Colombia

Viviescas, Víctor
Actualidad del pensamiento crítico de la diferencia en y desde América Latina
Literatura: Teoría, Historia, Crítica, vol. 21, núm. 2, 2019, Julio-Diciembre, pp. 21-48
Universidad Nacional de Colombia

DOI: <https://doi.org/10.15446/lthc.v21n2.78736>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=503761098002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNAM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Actualidad del pensamiento crítico de la diferencia en y desde América Latina

Víctor Viviescas

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

vviviescas@unal.edu.co

Este artículo propone pensar la actualidad del pensamiento de la literatura —teoría, historia, crítica— a partir del reconocimiento de una diferencia cultural, histórica y social de América Latina: la singularidad de la diferencia. Se enfatizan dos aspectos inscritos ya en el título: la diferencia y la actualidad, actualidad de la diferencia. Primero, reclamamos la diferencia de América Latina en una época en que la globalización pareciera querer dejar de lado lo local. Segundo, el concepto de actualidad, tomado de la propuesta de Theodor Adorno cuando reclamaba en 1935 la “actualidad” de la filosofía. Hacemos un recorrido por varias posturas que señalan como anacrónica esta defensa de la diferencia, si bien desde la crítica a la literatura de la identidad. Luego, planteamos los argumentos que habilitan este pensar diferenciado. Para concluir, formulamos un pensamiento vinculado al territorio como lugar para construir una epistemología de lo local en relación con la literatura.

Palabras clave: pensamiento crítico; diferencia; Latinoamérica; literatura; teoría literaria.

Cómo citar este artículo (MLA): Viviescas, Víctor. “Actualidad del pensamiento crítico de la diferencia en y desde América Latina”. *Literatura: teoría, historia, crítica*, vol. 21, núm. 2, 2019, págs. 21-48.

Artículo original. Recibido: 28/03/19; aceptado: 09/04/19. Publicado en línea: 01/07/19.



Actuality of the Critical Thinking of Difference in and from Latin America

The article suggests that the actuality of thinking about literature —theory, history, criticism— may be addressed on the basis of the recognition of a cultural, historical, and social difference characteristic of Latin America: the singularity of difference. It emphasizes two aspects already present in the title: difference and actuality, the actuality of difference. First, we assert Latin America's difference in a globalized age that seems to neglect the local, and, second, the concept of actuality, taken from Theodor Adorno's 1935 defense of the "actuality" of philosophy. We discuss several positions that consider this defense of difference an anachronism, on the basis of a critique of the literature of identity, and we argue in favor of this differential thought. Finally, we suggest a form of thought linked to the territory as the locus to construct an epistemology of the local with respect to literature.

Keywords: critical thinking; difference; Latin America; literature; literary theory.

Atualidade do pensamento crítico da diferença na —e a partir da— América Latina

Este artigo é uma proposta de reflexão sobre o pensamento atual da literatura —teoria, história e crítica— a partir do reconhecimento de uma diferença cultural, histórica e social da América Latina: a singularidade da diferença. Dois aspectos já inscritos no título são enfatizados: a diferença e a atualidade, a atualidade da diferença. Primeiro, reivindicamos a diferença da América Latina em um momento em que a globalização parece querer deixar de lado o local. Em segundo lugar, o conceito de atualidade, extraído da proposta de Theodor Adorno quando afirmou, em 1935, a "atualidade" da filosofia. Fazemos um percurso por várias posições que indicam que essa defesa da diferença é anacrônica, embora seja a partir da crítica para a literatura de identidade. Então, levantamos os argumentos que permitem esse pensamento diferenciado. Para concluir, formulamos um pensamento vinculado ao território como um lugar para construir uma epistemologia do local em relação à literatura.

Palavras-chave: pensamento crítico; diferença; América Latina; literatura; teoria literária.

¿En qué contexto surge el reclamo de la diferencia y de América Latina como lugar singular para pensar una teoría crítica de la literatura en general?

El contexto de los años sesenta y setenta del siglo xx

EN LAS PALABRAS QUE JOSÉ María Arguedas dice en el acto de entrega del Premio Inca Garcilaso de la Vega, en octubre de 1968, se sintetiza la condición híbrida, mezclada, del escritor y la escritura latinoamericana, que se conforma de un deseo raizal, local, de dar cuenta de su región y es atravesada por una suerte de compromiso con la literatura europea, que se postula a sí misma como literatura universal:

Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua. Deseaba convertir esa realidad en lenguaje artístico y tal parece, según cierto consenso más o menos general, que lo he conseguido. (14)

Este texto de Arguedas, incorporado más tarde a la novela *El zorro de arriba, el zorro de abajo*, con la que cierra su trayectoria de autor y desde la cual lo citamos, da cuenta de la situación del escritor peruano, latinoamericano para más señas, en un momento fundamental para renovar el pensamiento crítico de la literatura latinoamericana y de Latinoamérica misma, lo que se había vuelto un reclamo ingente en la década de los años sesenta del siglo xx que fenecía casi al tiempo que el autor peruano cerraba su escritura y su vida. Década de los años sesenta, que en tránsito a la de los años setenta, constituiría uno de los cinco momentos o periodos de enardecimiento del pensamiento y la constitución del latinoamericanismo —los cuales sitúa Idelber Avelar entre el siglo xix y el xx—, por los autores que conforman la “generación de los críticos sociales de los sesenta (1965-1975)” según el texto “Toward a genealogy of Latin Americanism” (Avelar 130) sobre el cual volveremos más adelante.

El trabajo emblemático de Roberto Fernández Retamar

También es emblemática la circunstancia de los años setenta en la que Roberto Fernández Retamar formula su reclamo de desarrollar una actividad teórica que nos llevara a formular una teoría de la literatura desde la singularidad de Hispanoamérica. En el texto *Para una teoría de la literatura hispanoamericana* y aún más en *Algunos problemas teóricos de la literatura hispanoamericana*, reunidos después en el antológico *Para una teoría de la literatura hispanoamericana* (Fernández Retamar 74-134), Fernández Retamar establece la condición singular de Hispanoamérica y postula su demanda de que es tiempo de fundar desde allí “la teoría general de la literatura general” (134). La circunstancia de este crítico cubano está definida por el reconocimiento de la singularidad de Hispanoamérica y por la convicción de que esta singularidad le asignaba al subcontinente la tarea de construir esta teoría:

El primer problema que confrontamos al abordar esta cuestión es si existe, como una realidad distinta, la literatura hispanoamericana. [...] Tal pregunta nos arrastra, de inmediato, fuera de la literatura. Pues el término “hispanoamericano”, que acabo de emplear, no es una categoría literaria [...]. “Hispanoamericano” es un término histórico. (82)

Fernández Retamar establece inmediatamente el vínculo entre lo literario y lo no literario que, no obstante, determina la existencia de lo primero: “[l]a existencia de la literatura hispanoamericana depende, en primer lugar, de la existencia misma —y nada literaria— de Hispanoamérica como realidad histórica suficiente” (83). Es decir, Fernández establece de manera simultánea la singularidad de la circunstancia histórica y cultural de Hispanoamérica —es decir, su distinción, su diferencia—, y la urgencia de acometer una tarea que solo a esta cultura le correspondía. Tarea que era la de instaurar, iniciar la tradición de una literatura autónoma y la elaboración de la teoría que le corresponde. Solo que esta autonomía dependía todavía, según el autor, de la verificación de la independencia política de los países del subcontinente, que, siempre para el autor, todavía no se había cumplido:

La independencia de Hispanoamérica es, pues, la condición *sine qua non* para la existencia de nuestra literatura, de nuestra cultura. Pero, debido sobre todo a lo artificial de esa independencia —que no hizo sino facilitar nuevas dependencias— aquella condición resultó *necesaria pero no suficiente*. (83)

José María Arguedas, como escritor, y Roberto Fernández Retamar, como crítico y teórico, en este periodo 1965-1975, comparten la circunstancia paradójica de la situación de una literatura hispanoamericana que, desde entonces, pero también “desde siempre”, es decir, desde la época de las guerras de Independencia, se reconoce como existiendo ya, al mismo tiempo que no es todavía ni plenamente americana ni plenamente literatura. Una literatura que tiene como tarea su propia constitución y la creación de una teoría que la incluya y se proyecte hacia fuera, hacia la literatura general. Esta situación es paradójica por varias razones, pero especialmente por el reclamo de singularidad y autonomía que se le hace a la literatura, lo que significa completar el proyecto —el destino— asignado a esta desde la época de las guerras de Independencia de los países americanos: finiquitar en el plano simbólico la autonomía que ya se había verificado en la vida civil y política desde principios del siglo XIX.

No es menos paradójica esta circunstancia si reconocemos que este proyecto de realizar la autonomía en el plano de lo simbólico lo acometen los autores y los críticos de la literatura, enfrentados a la condición, todavía frágil, tanto de los países como de sus literaturas nacionales y de la literatura continental. Varios elementos, sobre los que volveremos, ayudan a extremar la paradoja: el reconocimiento de una autonomía que es apenas incompleta, lo que dará ocasión para la teoría de la dependencia, y la postergación del proyecto expresivo. Puesto que Fernández parece coincidir con José Martí, a quien cita, que afirma la imposibilidad de una literatura plena mientras no haya existencia ontológica como continente autónomo: “No hay letras, que sean expresión, hasta que no hay esencia que expresar en ella. Ni habrá literatura hispanoamericana hasta que no haya Hispanoamérica” (Martí, citado en Fernández 83).

Esta condición paradójica que podemos describir en el periodo del sesenta y cinco al setenta y cinco del siglo XX y que afecta por igual al escritor y al crítico teórico, presumiblemente al historiador literario y al lector, es decir, los sujetos que componen el campo literario, podemos pensar que ha empezado

a construirse desde la década de los años treinta y cuarenta, con el juicio certero que lleva a cabo José Carlos Mariátegui en “El proceso de la literatura”, publicado en los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* y escrito de manera original en 1928. En su proceso, que es juicio abierto a la literatura peruana, Mariátegui anticipa ya varios de los interrogantes y demandas a la producción de teoría literaria para comprender la literatura latinoamericana. Mencionemos tres que están en relación con la situación de los años setenta: en primer lugar, la comprensión de que la literatura nacional —peruana— no es simultánea con la constitución de la nación del Perú; en segundo lugar, la interrogación por el sujeto de la representación en la literatura de los autores peruanos, informados de la pluralidad de sujetos y ciudadanos y no ciudadanos que conforma la población de la nación; en tercer lugar, el reconocimiento de que la reflexión sobre la literatura y la formulación de una teoría que la explique no es nunca —no será nunca ahora— exclusivamente del ámbito literario; lo que es más: que el ámbito literario es un ámbito híbrido con estratos o esferas de interferencia que provienen del campo del pensamiento social y de la esfera de la historia, como lo sintetiza el autor en la presentación:

El espíritu del hombre es indivisible; y yo no me duelo de esta fatalidad, sino, por el contrario, la reconozco como una necesidad de plenitud y coherencia. Declaro, sin escrúpulo, que traigo a la exégesis literaria todas mis pasiones e ideas políticas... [...]. Pero esto no quiere decir que considere el fenómeno literario o artístico desde puntos de vista extraestéticos sino que mi concepción estética se unimisma, en la intimidad de mi conciencia, con mis concepciones morales, políticas y religiosas y que, sin dejar de ser concepción estrictamente estética, no puede operar independiente o diversamente. (207)

La crítica de Antonio Cornejo Polar

En una gran medida, el crítico peruano Antonio Cornejo Polar comparte en los años setenta el mismo reclamo de actualidad de una postura crítica que ayudó a formular la teoría de una literatura latinoamericana, como

veremos luego al verificar la coincidencia de algunas de sus obras con el periodo mencionado de 1965-1975. Pero la distancia de veinte años le permitirá, en la intervención “Para una teoría literaria hispanoamericana: a veinte años de un debate decisivo”, establecer de manera precisa las críticas al proyecto que había tomado fuerza a partir del debate de los años setenta, debate en el que participaban Arguedas y Fernández Retamar en los términos que ya hemos citado. Es esta distancia la que permite no solo la crítica, que ya explicaremos, sino también el reconocimiento de un giro en el paradigma de la teoría literaria. La crítica de Cornejo al proyecto que mejor representa Fernández Retamar es múltiple pero precisa: haber formulado el proyecto en el campo de la teoría y no en el de la crítica; haber formulado el proyecto de teoría de una manera abstracta, que entraba en contradicción con la simultánea demanda de especificidad histórico-social; la suposición de que la literatura latinoamericana era una y coherente, y que transportaba o expresaba los signos de una identidad también pensada en términos globalizantes (“Para una teoría” 247). Cornejo Polar señala una nueva paradoja:

Si se trataba de construir *una* teoría literaria que diera entera razón de *una* literatura, en cierto sentido siguiendo el gran proyecto humanístico del maestro Henríquez Ureña, que se sintetiza en su frase emblemática: “en busca de nuestra expresión” (así en singular); si se trataba de eso [...] entonces el proyecto todo hizo crisis cuando comenzó a imponerse, años después, una imagen variada y multiforme de la literatura latinoamericana. (“Para una teoría” 247)

Pero quizás lo más importante de la misma crítica que expresa Cornejo es la formulación de una nueva “circunstancia de urgencia” en la definición de una teoría y una crítica de la literatura latinoamericana, ahora bajo el signo de la pluralidad y de la heterogeneidad, en los años noventa: “Hoy muchos reivindicamos la condición múltiple, plural, híbrida, heterogénea o transcultural de los distintos discursos y de los varios sistemas que se producen en nuestra América” (248). Formulación fundamental para nuestro argumento de la actualidad de la diferencia, como plantharemos más adelante.

Los pensadores de la diferencia: la generación de los críticos humanistas sociales

Que el debate de mediados de los años setenta del siglo xx convocaba a un nutrido grupo de críticos y teóricos que estaban por entonces pensando los avances teóricos que permitieran pensar la literatura latinoamericana, y no solo a Fernández Retamar, por más emblemática que haya sido su actividad, lo podemos verificar en el libro ya citado de este último. En efecto, los pensadores de la teoría literaria en ese entonces son legión, tanto como los reclamos de Fernández para garantizar la autonomía y el privilegio de la teoría y la literatura latinoamericana. En lo que respecta a esto último, Fernández afirma que en los años setenta del siglo xx ya hace falta una teoría literaria que realice el deslinde de “nuestra literatura”, sus rasgos distintivos, sus géneros fundamentales, la urgencia de una crítica literaria y los periodos de su historia (87). Así también, en lo concerniente a Europa, el crítico señalaba que tampoco esta era ya —aunque nunca lo había sido— una entidad homogénea y rechaza el privilegio del concepto de influencia para monopolizar la relación de la literatura hispanoamericana y las literaturas de las naciones metropolitanas; así también como rechaza la búsqueda permanente de la sanción metropolitana para establecer la valoración de “nuestra literatura” (103).

Y en relación con lo primero —el campo de los críticos literarios en proceso de construir teoría de la literatura—, Fernández actúa con largueza y dibuja el panorama de la crítica que le es contemporáneo, en el que no solo menciona a los principales investigadores,¹ sino que postula también

1 Entre el prólogo y los dos artículos citados del libro *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*, Fernández Retamar hace el recuento de los críticos y teóricos de la literatura de América Latina que le son contemporáneos o que han presentado su trabajo entre los años sesenta y noventa. Destaquemos de ese grupo, quienes son citados por el autor como afines o que comparten sus preocupaciones, y porque son señeros en el campo de la teoría literaria latinoamericana que estamos describiendo, los siguientes: Carlos Rincón con *El cambio en la noción de literatura* (Bogotá, 1978); Ángel Rama con *Transculturación narrativa en América Latina* (Caracas, 1982); Beatriz Pastor con *Discurso narrativo de la conquista de América: mitificación y emergencia* (La Habana, 1983); Alejandro Losada con *La literatura en la sociedad de América Latina*; Julio Ramos con *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo xix* (México D. F. 1289); Martin Lienhard con *La voz y su huella. Escritura y conflicto ético social en América Latina (1492-1988)* (La Habana, 1990); Carlos Pacheco con *La comarca oral. La ficcionalización de la oralidad cultural en la*

las zonas o las determinaciones que, en mejor medida, permitirían el surgimiento y el fortalecimiento de esta teoría literaria: nominalmente, el reconocimiento de que tampoco Europa es una entidad homogénea, que ya mencionamos (97); rechazo del concepto de influencia como forma de relación de la literatura hispanoamericana con la europea (102); rechazo de la búsqueda de la sanción metropolitana para la valoración de nuestra literatura (103); rechazo de la condición ancilar o instrumental que había anunciado Alfonso Reyes para las literaturas que se ocuparan de la vida y del contexto en el que surgían en Hispanoamérica (109); reconocimiento de la diversidad de géneros a los que recurrían estas literaturas (110); la necesidad de formular una interpretación de las periodizaciones específicas y acopladas a la experiencia y la historia hispanoamericanas (122); y la necesidad de vincular la teoría de la literatura con las teorías de la historia y de la crítica literarias: “Una teoría de la literatura no puede dejar de considerar, también, la teoría de la historia y la teoría de la crítica de esa literatura” (116). Donde debemos resaltar dos aspectos que surgen en la postulación de la tarea de adecuar las periodizaciones literarias a la singularidad específica de nuestra historia y nuestra literatura. En primer lugar, el reconocimiento de que este reclamo de atención singular no debe hacer perder de vista nuestro “engarce” con “el resto del mundo” (122); pero también, no obstante, la dificultad del establecimiento de estas periodizaciones, dada la condición dependiente de nuestros países respecto de los países metropolitanos: “Nuestros orígenes coloniales, nuestros subsiguiente proceso neocolonial, y la trabajosa configuración de un rostro propio a través de nuestra historia hacen de este señalamiento de periodos una ardua tarea” (122).

Crítica genealógica a la literatura de la identidad

La insuficiencia del pensamiento de la diferencia en la genealogía del Latinamericanismo en Avelar

Idelber Avelar hace un recuento de las etapas y protagonistas del proceso de surgimiento y configuración del Latinoamericanismo y de Latinoamérica,

narrativa latinoamericana contemporánea (Caracas, 1992). La lista es larga y puede ser consultada en el libro (Fernández Retamar 23 y ss.).

que es ilustrativo del largo proceso de configuración de una literatura y una teoría literaria en América Latina, los que, no obstante, serán objeto de crítica por parte de Avelar y que revisaremos a continuación —antes aún de revisar también las críticas de Santiago Castro-Gómez al mismo campo teórico; ambos, Avelar y Castro Gómez, desde la perspectiva de la crítica genealógica postulada por Michel Foucault—.

Cinco son los momentos que identifica Idelber Avelar en el proceso de configuración de Latinoamérica y el Latinoamericanismo a lo largo de los dos siglos de independencia de los países del subcontinente. 1) Fin del siglo XVIII hasta las guerras de Independencia: ideales de la Ilustración y del Siglo de las Luces llaman a los criollos a reconocer su circunstancia como propia y específica. 2) Aproximadamente entre 1830 y 1860, luego de la emancipación política, se impone el reclamo de la “emancipación mental” del pasado colonial; es el tiempo de Sarmiento, Echeverría, Lastarria y otros en la cuenca del Río de la Plata. 3) Fin del siglo XIX y tránsito al siglo XX, primera generación propiamente dicha de latinoamericanistas representada en Martí, Ugarte, Rodó —que coinciden con los autores del Modernismo y con su proceso—, hasta José de Vasconcelos. 4) 1930-1940, nuevo humanismo latinoamericano, es el tiempo de la autoconciencia latinoamericana, Martínez Estrada, Octavio Paz, Arturo Roig. 5) 1965-1975, la denominada “generación de los críticos sociales”, donde Avelar incluye algunos de los autores cuyas propuestas acabamos de mencionar, pero, de manera especial, sin duda, a Roberto Fernández Retamar. Avelar anuncia la síntesis y conclusión del proceso: “Inadvertidamente [...] la historia de la consciencia del Latinoamericanismo termina en un momento de plenitud en el que el filósofo e historiador de ‘lo propio’ es, él mismo, escritura”² (130).

Sinteticemos algunos de los reclamos y las críticas que desde la genealogía —como método— formula Idelber Avelar. Un primer aspecto que explica el autor es la ventaja de recurrir a la crítica genealógica, tal como la formula Michel Foucault, la cual va a ser también apropiada por Santiago Castro-Gómez. La genealogía es una metodología de interrogación de la arqueología de los fenómenos. La pregunta sobre un fenómeno dado no se establece sobre la ontología del ¿qué es?, sino sobre las condiciones de

2 Las traducciones siguientes son mías. El original dice: “Unavowedly [...] the history of the Latin Americanism coming to consciousness culminates in a moment of plenitude in which the Latin American philosopher and historian of ‘lo propio’ is, himself, writing”.

posibilidad que han hecho posible su emergencia. En este sentido, desde esta perspectiva, la pregunta por el Latinoamericanismo no es tanto en qué consiste este, sino cómo surge. Avelar destaca que el Latinoamericanismo no es un pensamiento sobre un objeto ya existente en el mundo, es decir Latinoamérica o Hispanoamérica, sino que este objeto se construye en el mismo momento en que se construye la perspectiva de estudio que ofrece el Latinoamericanismo. Así, la pregunta de qué es se desplaza a la interrogación de cuáles fueron las condiciones de posibilidad de su emergencia. Esta situación de emergencia es una situación de violencia, que luego se introyecta y se olvida. Así, precisa Avelar:

“Genealogía”, en su fuerte sentido filosófico, designa no solo el estudio del nacimiento del fenómeno, sino la revelación del silencio, exclusión y violencia que son siempre [...] la condición de posibilidad del origen, el inicio del origen, por así decirlo.³ (121)

De esta manera, el método nos alerta a no tomar nada como natural *a priori* o históricamente inevitable. En el caso del Latinoamericanismo, el abordaje genealógico no asume la existencia de una entidad dada llamada “América Latina”, sino que investiga cómo se le han asignado algunos atributos a este objeto, para hacerlo emerger, para traerlo al campo del ser: “América Latina no tiene valía, existencia discursiva previa e independiente de los atributos asignados a ella en la tradición latinoamericanista”⁴ (122). Es pues sobre esta tradición que se concentran los reclamos del autor.

La pregunta crucial —radical, la llama Avelar (122)— es “cómo y a través de qué proceso el postulado de una identidad continental crea un campo de inclusión y exclusión, asigna posiciones, interpela y constituye sujetos”;⁵ porque el genealogista remite la identidad al fondo que la hizo posible, no tratándola como un objeto dado o constituido de manera ontológica,

3 El original dice: “‘Genealogy’, in its strong philosophical sense, designates not only the study of the origin of a phenomenon, but also the unveiling of the silencing, exclusion, and violence that are always [...] the condition of possibility of the origin, the origin of origin, so to speak”.

4 El original dice: “Latin America has no meaningful, discursive existence prior to and independent of attributes assigned to it in the Latin Americanist tradition”.

5 El original dice: “how and through what process the postulate of a continental identity creates a field of inclusions and exclusions, assigns positions, interpellates and constitutes subjects”.

sino como una ficción interesada, es decir, como voluntad de poder (*will to power*) (Avelar 123). Es muy importante la denuncia de una identidad continental como “ficción interesada” que emerge ya en la argumentación del autor. Esta identidad ficcional, unida a la instauración de una “nuestra América”, son cruciales para la constitución del “nosotros” que es el sujeto colectivo de la América Latina que es el objeto, el artefacto de una práctica discursiva como la que agencia el Latinoamericanismo, en las diferentes etapas de su proceso, como ya antes señalamos. Es muy importante también reconocer ya en la argumentación cómo la configuración del objeto —de ficción— América Latina se acompaña, o mejor, es definido por un proceso de inclusiones y exclusiones, que luego será subsumido en la ostentación de la unidad del “nosotros” y del estudio de “lo propio”.

Pues la referencia a la identidad como ficción, insiste Avelar, no debe ser tomada como una simple distorsión o falsificación de una realidad empírica que podría, a través de marcos apropiados, ser representada de manera más leal. No existe, en el campo de la construcción de este objeto de discurso, un original y una copia: el original es ya una copia construida. Por esto, la referencia a la identidad de ficción está más interesada en formular la pregunta sobre “cómo la representación es posible en primer lugar, qué es la violencia originaria que los ubica”⁶ (123). Porque es un axioma de la genealogía que “el campo de la representación está siempre demarcado por un acto de violencia”⁷ (123).

¿Cuál es el acto de violencia que hace posible la constitución de “nuestra América” y el Latinoamericanismo como formación discursiva que la constituye y la “estudia”? Avelar destaca el estudio de Julio Ramos en *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, que ya antes mencionamos como contemporáneo de la circunstancia de Fernández Retamar, por el mérito de ser el primero en señalar el vínculo orgánico entre, por un lado, la que llama “crítica esteticista” de la modernización que empieza a florecer en América Latina al final del siglo XIX —“a través del postulado de un ámbito espiritual y desinteresado de la cultura definido en oposición al mercado”⁸ (123)—,

6 El original dice: “Ohow representations are possible in the first place, what is the originary violence that installs them”.

7 El original dice: “the field of representation is always demarcated by an act of violence”.

8 El original dice: “trough the postulate of a spiritual and disinterested realm of ‘culture’ defined in opposition to the market”.

y, por el otro, la conceptualización del “ser” o la “identidad” de América Latina, que se legitima a sí misma mediante esta misma oposición. Este campo de oposiciones es fundamental en la autoconciencia construida de América Latina. Avelar enfatiza que el modelo de oposición se construye con referencia a los Estados Unidos de América, el país del norte que, ya aún con vocaciones imperialistas de posesión y dominio, es primero representado en el imaginario de los latinoamericanistas como representante de lo material, de lo caótico, de lo deshumanizado, por lo que en contraste la América del Sur, Latinoamérica, reservará para sí los atributos de lo humano, lo sensible, lo ordenado. Es decir, el paradigma del humanismo social, que ofrece en el plano de la oposición su cultura desinteresada y humanista frente al materialismo interesado de sus oponentes: “Fue la compensatoria hipóstasis de la estética como reserva sin contaminar por el mercado la que hizo posible la emergencia de la básica oposición retórica del Latinoamericanismo”⁹ (124).

Es desde esta perspectiva de la identidad de ficción y del juego retórico de la asignación de atributos en un marco de oposiciones que Avelar presenta la emergencia de la formulación de José Martí del ideograma —que tendría una larga trascendencia en el campo latinoamericano— de “Nuestra América”:

José Martí representa, tal vez, el más rico despliegue de esta lógica, pues el trabajo de Martí —decididamente anticolonial, anticonservador y antinostálgico en sus intervenciones políticas—, tuvo, sin embargo, que recurrir a una crítica estética y conservadora hacia la mercantilización en orden de dar una base no solo al lugar del poeta en el mundo moderno, sino también al de la identidad de “Nuestra América”.¹⁰ (124)

Circunstancia por la cual Idelber Avelar postula, y asume, como primera tarea de genealogista del Latinoamericanismo trazar el mapa discursivo de los términos y establecer sus conexiones con una noción de cultura

9 El original dice: “It was the compensatory hypostatization of the aesthetic as a reservoir uncontaminated by the market that made possible the emergence of the basic rhetorical oppositions of Latino Americanism”.

10 El original dice: “José Martí represents perhaps the richest unfolding of this logic, for Martí’s work —decidedly anti-colonial, anti-conservative, and anti-nostalgic in its political intervention—, had, nevertheless, to resort to an aesthetic-conservative critique of mercantilization in order to ground not only the locus of the poet in the modern world but also the identity of ‘Nuestra América’”.

prescriptiva y jerárquica (124). Postulación en la cual debemos retener la condición de “prescriptiva”, es decir, autoritaria y programática, de esta cultura latinoamericana entendida como mecanismo de asignación de identidad a América Latina y sus sujetos. Motivo que comparte en su crítica Santiago Castro-Gómez.

Ya señalamos al inicio de este apartado los momentos del proceso de afirmación del Latinoamericanismo que identifica Avelar. Faltaría mencionar dos fechas de apertura y cierre del periodo estudiado. La primera es la de la utilización del término *América Latina*, que aparece por primera vez en Francia en 1860 en el marco de la ideología del Pan Latinismo, que orientó la política exterior de ese país; noción que empezará a circular en 1865 a partir de la publicación del libro *Unión Latino-Americana* de Torres Caicedo. La segunda para destacar que Avelar cierra la serie de momentos de configuración del Latinoamericanismo en la década de 1965-1975, en la generación que llama de los intelectuales sociales, pero no arriesga una interpretación de lo que ocurre en el largo periodo de un cuarto de siglo entre 1975 y 2000, año, este último, de la publicación de su estudio. ¿Qué ha cambiado en este cuarto de siglo poscaída del muro de Berlín, poscaída de los países del “socialismo real”, poscaída de “los grandes relatos”, que crean los antecedentes de nuevas epistemologías y nuevas interpretaciones de lo local en América Latina? Es lícito preguntarnos esto, aunque no lo haya hecho el autor.

¿Por qué se da la negación de la modernidad por parte de los intelectuales del Latinoamericanismo, sobre todo en el tránsito del siglo XIX al XX —que se mantendrá, de acuerdo con Castro-Gómez también a lo largo del siglo XX— según el diagnóstico de Avelar? Este es un aspecto en el que coinciden estos dos autores: la afirmación de una ideología latinoamericanista tiene como base una denostación de la modernidad, dice Avelar, una consideración de la modernidad como exterior, dirá Castro-Gómez. No es sorprendente que el vínculo o la relación, mejor, de América Latina con la modernidad es crucial para comprender la configuración del pensar latinoamericanista, ya en forma negativa de crítica, como aquí estamos viendo, ya en términos de punto de origen para un pensamiento del pensar de la diferencia que queremos proponer aquí. Pero no deja de llamar la atención que ninguno de estos dos autores se interroge sobre lo que otros denominaran ya en los años noventa “modernidades periféricas”.

Sea de esto como sea, cerremos esta revisión con un inventario de las problemáticas asociadas a la negación de la modernidad como condición para la formulación del pensamiento de la identidad latinoamericana, lo que expresa el ideologema de “lo nuestro” y de “nuestra América”. El discurso de la latinoamericanidad, señala Avelar, puede remontarse al choque entre modernidad (*modernization*) y crítica humanística. Este choque toma lugar en un contexto en el que lo moderno encarna en los Estados Unidos de América. Este choque recubre entonces una resistencia —legítima— de los latinoamericanos al creciente intervencionismo e imperialismo de los Estados Unidos de América, como a una resistencia de corte conservador a la modernidad misma en términos de cultura. Esto se explicaría por el contexto de modernización “impuesta” a las élites locales, “quienes atestiguaron lo que fue, tal vez, la definitiva disolución de la posibilidad de una autóctona y autosostenible entrada a la modernidad”¹¹ (Avelar 125). Pero volvamos a la circunstancia especial en la que se da este desencuentro: “Modernización e imperialismo son, entonces, inseparables en la historia de América Latina. De allí, lo inseparable entre estética y Latinoamericanismo”¹² (125). La pregunta que se impone entonces y que Avelar formula, para hacer reconocimiento a la resistencia contra el imperialismo, es ¿cómo dismantelar la ideología latinoamericanista, sin dejar de reconocer que allí están las primeras luchas antiimperialistas? (125). Es decir, ¿cómo preservar la resistencia antimperialista de la “retórica mítica mediante la cual esta tradición se produce a sí misma”?

A no ser, como formularemos más adelante, que la perspectiva crítica cambie y deje de considerar la modernidad como una exterioridad, y al sujeto latinoamericano mismo como meramente el “otro absoluto” de Occidente, como señalará que es el caso Santiago Castro-Gómez.

La vocación determinista de todo reclamo identitario en Castro Gómez

Menos orientada al pensamiento de la literatura latinoamericana, más dirigida a abarcar el pensamiento crítico latinoamericano —que, no obstante, está en la base de la construcción de la axiología de la crítica y la teoría literaria

11 El original dice: “who witnessed what was perhaps the definitive dissolution of the possibility of an autochthonous, self-sustained entrance into modernity”.

12 El original dice: “Modernization and imperialism are, then, inseparable in Latin American history. Hence the inseparability between aestheticism and Latin Americanism”.

latinoamericanas—, la crítica de Santiago Castro-Gómez en *Crítica de la razón latinoamericana* es igualmente demoledora. Haciendo ostentación de la apropiación de la perspectiva y la metodología de la crítica genealógica de Foucault, que ya vimos presentando el trabajo de Avelar, la crítica de Castro-Gómez encarna en las figuras del caudillo y del intelectual letrado a los agentes de las dinámicas de la teoría de la identidad latinoamericana.

Santiago Castro-Gómez acomete en su estudio un análisis genealógico de los discursos que han dado cauce normativo a la historia y a la identidad cultural latinoamericanas. Este discurso por excelencia lo identifica como populismo. En su trabajo indaga dos figuras que encarnan o implementan el populismo: el caudillo, que se mueve en el espacio civil y de gobierno de los ciudadanos; el intelectual, que en la órbita de la cultura letrada va a cumplir funciones de orientación y guía del pueblo. Esta conjunción da título al primer estudio que citamos, “Filosofía y populismo” (Castro-Gómez 64-93). De acuerdo con su diagnóstico, los elementos o ideas populistas reaparecen una y otra vez en diferentes discursos de identidad que elabora la filosofía latinoamericana del siglo xx. A diferencia de la tradición crítica que busca la configuración del pensamiento de la identidad en el siglo xix, desarrollándose en paralelo con la construcción del Estado nación y la consolidación de la nación, Castro-Gómez se concentra en el siglo xx; en su análisis va a incluir desde los autores finiseculares que empiezan a formular este pensamiento —Martí, Rodó y otros—, como a todos aquellos relevantes en la primera mitad del siglo xx, hasta desembocar en el estudio de Arturo Dussel sobre ética latinoamericana. En su diagnóstico del populismo como discurso de mayor influencia nombra como elementos o ideas que reaparecen “una y otra vez”: el uso de las categorías de pueblo y nación, la influencia de la naturaleza en las formas culturales, la idealización del mestizaje y de la ética latina —opuesta a la racionalidad instrumental, atributo asignado a la cultura anglo del norte—, y la visión de América Latina como una civilización defectuosa —en relación a la externalidad que le otorga este pensamiento a la modernidad—.

Castro-Gómez plantea que el conjunto de los autores que asocia a lo que llama “populismo” en la filosofía latinoamericana construyen sistemas de ideologías que no incluyen la diferencia, provocando una asimilación de los sujetos otros a un solo sujeto otro que se opone al *ethos* dominador sin dar espacio al pensamiento de lo otro, de lo mixto, de lo transversal. En el

estudio de la filosofía de la historia, Castro-Gómez se propone una lectura de la cultura hispanoamericana a partir de su relación con el pensamiento occidental. Encuentra que las dos claves en esa relación son el discurso de la identidad y la filosofía de la historia. Estos dos aspectos se oponen a la heterogeneidad cultural y a la hibridación entre lo europeo y lo aborígen. Así, entendiendo la búsqueda de la identidad como ejercicio de exclusión, formula que el “ser” latinoamericano se configura como oposición a lo europeo —lo occidental—, y tiene como atributos o características particulares la naturaleza exuberante, el intelectual con dimensión y práctica política, el reclamo de asumir una razón no instrumental, la asunción de una lucha por la liberación del poder de Occidente.

En el campo de oposiciones en los que se juega la identidad, en el cual, según Castro-Gómez, se establece una tensión establecida por el pensamiento de la identidad, en las oposiciones se vinculan como característica de lo latinoamericano el ser un territorio periférico que compendia lo popular, lo rural y lo espiritual. En el campo opuesto, se concibe a la América del Norte como territorio central de poder, de lo culto, lo racional, lo urbano, todo lo cual permite asimilarlo al pensamiento occidental. El establecimiento del campo de oposiciones no da lugar a lo híbrido, a lo mixto, a lo transversal, que permitiría el intercambio de los polos opuestos. No obstante lo cual, aparece una paradoja, la de postular la identidad de América Latina como una esencia del ser latinoamericano cuyo guardián o agente en la construcción es un intelectual consciente de esa identidad, que la transmite a los demás. Este intelectual es el sujeto privilegiado del proceso de autoconciencia, con lo que se hace sujeto de crítica porque, para Castro-Gómez, se propone la homogeneización del ser latinoamericano.

En la implementación de este proyecto de la autoconciencia latinoamericana, los intelectuales latinoamericanos no hacen más que continuar el proyecto de Ortega y Gasset que consiste en pensar la propia circunstancia como problema de la filosofía, unida a la comprensión de la cultura como sucesión de generaciones de intelectuales. Así lo verifica en Gaos y Zea, que son en esto alumnos de Ortega y Gasset, quienes acometen —y propenden para que los demás lo hagan— el tránsito tortuoso del pensamiento latinoamericano para adquirir conciencia de su propia universalidad. Este proceso de pensamiento es común a los distintos grupos de pensadores, en los que identifica tres generaciones, muy cercanas a las que identificamos

con Avelar: 1) primer momento definido por la Ilustración, que identifica como los criollos independentistas. 2) La generación después de las guerras de Independencia, donde se da un proceso de emancipación mental del pensamiento colonial. 3) El grupo del fin y el cambio de siglo, que se opone al pensamiento positivista, porque va a privilegiar el pensamiento humanista y social (Martí, Rodó, Ugarte Torres, Vasconcelos, García Calderón, que anteceden a Leopoldo Zea). Es esta generación la que reclama “volver los ojos hacia América Latina” y adopta o promueve la adopción de una filosofía de la historia que garantice la continuidad del pensamiento latinoamericano (Castro-Gómez 109).

Esta ideología de “lo nuestro” expresa un régimen de inclusiones y exclusiones, que estabiliza la asignación de identidades, como identidades impuestas y rígidas, lo que en literatura redundaría en una literatura prescriptiva. Lo “nuestro” se revela en realidad como una pobre herencia:

El mestizaje, el arraigo a la tierra, la dependencia económica, la eticidad popular, el complejo de inferioridad, la autonomía de la nación, cada una de estas soluciones ocupa en las narrativas de la identidad el lugar del principio que vendría a mostrar la verdad de “lo nuestro”. (95)

Las consecuencias ya las hemos antes mencionado: mesianismo salvífico del intelectual, exclusión de las diferencias, postulado de una alteridad respecto a la modernidad, ser “lo otro”, el “otro absoluto” de Europa y Occidente.

Pensamiento de la diferencia como alternativa al de la identidad

Nos hemos propuesto señalar un camino de comprensión de la teoría de la literatura latinoamericana y desde América Latina que toma apoyo en el reconocimiento de la diferencia. Hasta ahora hemos hecho un recuento de cómo se postula una teoría de la literatura en América Latina desde el paradigma de la identidad. Hemos hecho recuento de las críticas a una comprensión de la literatura como expresión unitaria de una identidad. Esto en la crítica de Cornejo Polar al proyecto de Fernández Retamar, de manera circunscrita; en la crítica al Latinoamericanismo que se construye con base en la identidad y la “latinoamericanidad” del sujeto y la literatura de América Latina en Avelar; y, de manera más amplia y abarcadora, en la

crítica de Castro-Gómez a la filosofía de la identidad, que él nombra como filosofía del populismo. Estas críticas, desde nuestra perspectiva, asimilan identidad con diferencia, se enfocan a hacer una crítica de la identidad como axiología de la unicidad y unidad de un sujeto que no logra expresar o dar cuenta de la multiplicidad o pluralidad de las diferencias que constituyen a América Latina como conjunto de naciones y a sus países como conjuntos de colectividades culturales y sociales. Querríamos en lo que queda diferenciar identidad de diferencia, al tiempo que nombrar, desde la perspectiva de la diferencia, algunas propuestas teóricas y metodológicas desde las cuales se podrá, en el futuro, proponer una crítica literaria latinoamericana desde el reconocimiento de la diferencia que la caracteriza.

Dice Idelber Avelar que la consigna de “Nuestra América”, formulación que inaugura José Martí y que luego tuvo la más alta circulación a lo largo del siglo xx, es una muestra por excelencia de la operación retórica de vincular verdad y naturaleza. “Lo nuestro”, “lo propio”, serían denominaciones que exhiben la resistencia de los intelectuales, las élites letradas del Latinoamericanismo. Esta sería la condición para fundar una identidad que actuara como un hecho, un dato, una constatación ontológica, un fenómeno dado e incambiable. Fábula de identidad que descansa sobre ciertas ficciones fundacionales: la noción de lo propio, de lo nuestro, (concebido al principio como respuesta a la amenaza injerencista e imperialista); un discurso que responde a las condiciones reales de existencia —en esa relación heterónoma de América Latina con Estados Unidos de América—; una hipostatización de “lo propio” como ideologema que hace ver una continuidad entre pasado y presente, entre sujetos heterogéneos, para interpolar estas heterogeneidades como una substancia común, substancia que, en el caso del Latinoamericanismo, se revela como “lo latinoamericano mismo”, la “latinoamericanidad” (Avelar 127-128).

Pero parece evidente que este cuadro de la identidad latinoamericana es un cuadro estático de sujetos y de identidades. ¿Qué acontece si examinamos la diferencia desde un campo relacional? ¿Si en lugar de identidad de sujetos postulamos hablar de sujetos en constitución, en proceso? ¿Qué acontece si oponemos a una ontología de la identidad una fenomenología de la relación? Es lo que nos interesa argumentar a partir de las propuestas y desarrollos teóricos de tres autores y experiencias que presentaremos al final: la consideración de la heterogeneidad en el planteamiento de lectura

crítica de la literatura de Cornejo Polar para el estudio de las literaturas del Perú y de América Latina; la constitución de una identidad creole en Glissant y en el pensamiento antillano y del Caribe; la ontología de resistencia que propone Arturo Escobar.

Actualidad de la diferencia

En Theodor Adorno el pensamiento de la actualidad, en su caso de la filosofía, se opone como resistencia al peligro de aniquilación (82). Nos interesa esta sospecha de un peligro de aniquilación como orientación metodológica, como método para imaginar la situación de un pensamiento de la literatura latinoamericana desde la diferencia, sometido a la crítica que los autores de la crítica genealógica que acabamos de revisar puedan ejercer. Nos interesa un pensamiento que logre separar el pensamiento de la diferencia del pensamiento de la identidad, y poder garantizar su actualidad. Para Adorno, “la cuestión de la actualidad de la filosofía únicamente se desprende con precisión del entretenerse histórico de preguntas y respuestas [en el terreno de la más reciente historia de la filosofía]” (82). No se trata de actualidad como una vaga “caducidad o no caducidad” basada en ideas arbitrarias sobre la situación espiritual general, sino más bien de que: “si existe aún alguna adecuación entre las cuestiones filosóficas y la posibilidad de responderlas” (83).

¿Tiene el pensamiento de la diferencia posibilidad actual de dar respuesta a “las preguntas cardinales de la literatura latinoamericana”? Esta es la pregunta “radical” en el contexto de nuestra propuesta. Nuestra apuesta es que sí. Esta apuesta, no obstante, no puede pasar por encima de las conclusiones a las que arriba la crítica genealógica que recordamos en Santiago Castro-Gómez. La filosofía del “populismo latinoamericano” que se enfasca en la búsqueda de “lo nuestro”, de “nuestra América”, en la que el modelo de liderazgo es el caudillo, amparado o duplicado en la imagen del intelectual mesiánico que guía al sujeto al descubrimiento de la verdad, describe un trayecto de aislamiento y de renuncia al diálogo y a la relación con el resto del mundo, en especial con la modernidad europea y lo que ella implica. Este proceso es descrito por el autor como búsqueda del origen que se cimienta en la búsqueda de un fundamento, que piensa la identidad de un sujeto por fuera de las prácticas locales de poder (Castro-Gómez 89). Así lo

synthesizes Castro-Gómez, taking as reference the proposals of Marsilla Ramos and Salazar Bondy, who analyze in detail: “[these authors] insist on safeguarding the centrality of a unique subject, origin of truth, the sense and the language. And this [...] is precisely the axis around which all discourses of identity” (89).

But, we can affirm that, not based on this model of search for identity, as established data, with pretension of a foundation one and unique, without contact with modernity, with a unique subject and also, that would function as a monad without link with the exterior, that we believe is constructed the current thought of difference. Everything the contrary, as we expect to exhibit continuation. But before that, let us see how even in the discourse of Castro-Gómez there are possibilities of this thinking other than the thought of difference. How to avoid the consequences of the thought of identity? 1) Change the order of the questions. 2) Advance towards a reflection that does not revolve around the search for identities, but that sustains itself in the way in which these identities are historically produced (90). This responds Castro-Gómez. That is, instead of asking ourselves for the truth of Latin American identity, it is a matter of interrogating ourselves for the history of the production of that truth, that is, of knowing how they are constructed and under what conditions they appeared the rules of the game that configured the truth of those discourses. We would prove that there is no analogy, but discontinuity in the devices of power and knowledge. To the question: “from what type of historical-political regime did the discourses of identity in Latin American philosophy of the 20th century?”, Santiago Castro-Gómez through the genealogical method responds: “The discourses of identity emerged inside of an order of populism, most of the 20th century guaranteed the production, circulation and distribution of knowledge about ‘the proper’” (91). In that populist regime, the function of the educated intellectual is the one of normalizing the production and designation of identities. These societies of normalization are those that flourished in some countries of Latin America between the thirties and sixties of the 20th century. And there, “[t]he paternal action of the national-populist State reproduces in the discourses oriented to ensure *continuities simbólicas* between the people, the nation and the culture” (91).

Now well, how to abstract the question or the claim of difference from the normalizing power of the thought of identity? How to guarantee the actuality of the thought of difference? How to preserve it from the danger

de aniquilación que lo acecha tanto desde el pensamiento de la identidad, como fue criticado antes, pero también del nuevo régimen de universalidad como podemos llamar a la globalización? Por lo pronto podemos señalar desde ahora que el pensamiento latinoamericano sobre la literatura no se ha constreñido a seguir la pauta populista, caudillista y mesiánica que postula Santiago Castro-Gómez para algunos países del subcontinente sudamericano entre los años treinta y sesenta. El análisis que hemos presentado toma en cuenta fenómenos, personajes y situaciones que pueden ser incorporados al proceso de construcción de nación que domina la vida política, social y cultural de los países latinoamericanos durante todo el siglo XIX y buena parte del XX. Es en el marco de este proyecto de construcción de nación donde pueden ser verificadas la figura del caudillo y la del intelectual salvífico. Es en este marco donde podemos reconocer la puesta en práctica de un régimen de inclusión y exclusión elitista, que segrega y excluye, que negocia con la asignación de ciudadanía a los individuos más frágiles de la colectividad. Es en el marco de este proyecto que podemos identificar los procesos de control normativo sobre la vida social, política y de disfrute y ejercicio de la literatura. Pero en el campo de la teoría y de la crítica literaria, sobre todo en el siglo XX, en el periodo que estudia Castro-Gómez lo que podemos identificar es más bien una resistencia epistemológica a la imposición de ese poder-saber normalizador. Ni Avelar ni Castro-Gómez reconocen a los agentes de este movimiento de resistencia.

Pero nosotros sí podemos identificar a los protagonistas de un pensamiento de resistencia, de contracultura de la cultura dominante normalizadora y prescriptiva. Aún en el caso en que son autores de proyectos de teoría y crítica que exhiben sus límites e inadecuaciones, estos autores que estudiamos parten de una reacción de resistencia, más que de volcarse a la corriente principal normalizadora. Casi podríamos decir que la norma común de estas propuestas que se empiezan a gestar desde los años setenta —algunas desde tiempo atrás incluso— amalgaman la condición de nuevas, con la de resistencia y de cambio y giro respecto de las corrientes normalizadas. Es lo que podemos verificar rápidamente en las propuestas de Carlos Rincón, Carlos Pacheco, Ángel Rama, Antonio Cornejo Polar y Edouard Glissant.

En 1978, es bajo el signo del cambio, que se refleja desde el título del libro, que Carlos Rincón propone *El cambio en la noción de literatura*. La

evaluación del contexto en el que su autoconciencia del proceso ubica su producción también refuerza esta idea de cambio:

Es sólo al comprender la literatura, en su cambiante proceso de producción y recepción, como una forma estética de praxis social, como puede situarse en el centro de nuestro interés cognitivo, de acuerdo con esa orientación teórico-literaria, la permanente transformación y redefinición de su noción. (16)

Lo que le permite afirmar que “al abordar [...] el fenómeno constituido por el cambio reciente de la noción de la literatura en Latinoamérica, intentamos contribuir a una determinación más cercana del objeto que se abre hoy a la indagación sistemática” (17). Esta vocación de cambio se mantiene en Rincón desde entonces hasta la publicación de *La no simultaneidad de lo simultáneo* en 1995 y más allá, hasta el final de sus días. Erna von der Walde lo verifica: “*La no simultaneidad de lo simultáneo* presenta mucho material para acercarse a responder [preguntas como ¿cuáles han sido las transformaciones en el mapa general de la cultura y otras más]. Pues ciertamente en la discusión posmoderna la cultura ocupa un lugar central” (111). Es bajo el signo de la diversidad y con el propósito de hacer emerger sujetos que han sido desde el origen y hasta entonces invisibilizados que Carlos Pacheco propone *La comarca revisitada*:

Mi indagación [...] será orientada por una hipótesis, según la cual, este grupo de escritores, habiendo reconocido el carácter axial de la oralidad cultural en sus respectivas regiones interiores, se propusieron lograr en su obra literaria, [...] la producción de un *efecto de oralidad*, [...] que resultará invariablemente central en la proposición estético ideológica de la obra en cuestión. (36)

Es en 1982 que Ángel Rama publica *Transculturación narrativa en América Latina*, el mismo año que el estudio sobre el modernismo y Rubén Darío, “El poeta frente a la modernidad”. En este último, es desde la perspectiva de dilucidar la relación entre América Latina y Europa en la literatura que emprende su trabajo:

Se parte, obviamente, de la insatisfacción del presente, de esa sensación de vacío y soledad que se posesionó de los artistas del periodo y que en buena parte implicó una crítica, expresa o tácita, a la nueva sociedad burguesa creadora del universo contemporáneo. (135)

En el texto, el autor discute las condiciones de aportación de las culturas europeas que “llegaban con el mismo ritmo de expansión imperial de las metrópolis” (135).

Es en 1994 que Antonio Cornejo Polar publica *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, donde se propone justamente abrir la crítica literaria al reconocimiento de la diversidad y pluralidad de sujetos que constituyen las poblaciones de las regiones y comarcas del Perú y de América Latina:

Me interesa reflexionar un momento sobre cómo y por qué la búsqueda de la identidad, que suele estar asociada a la construcción de imágenes de espacios sólidos y coherentes, capaces de enhebrar vastas redes sociales de pertenencia y legitimidad, dio lugar al desasosegado lamento o a la inquieta celebración de nuestra configuración diversa y múltiplemente conflictiva. (7)

Y había sido, finalmente, en 1956 que Edouard Glissant había publicado su *Soleil de la conscience*, en el que reflexiona sobre la condición híbrida de la vida cotidiana y la experiencia de la escritura poética, donde reflexiona sobre la heterogeneidad de lo que es, que abriría su camino de escritura para llegar después a formular su teoría de la criollidad. Como comenta Fernando Cordobés: “La criollización, para Glissant, era el mestizaje de las artes o de las lenguas, resultado de lo inesperado. Una forma de transformación continua sin que ello implicara perderse” (40). Así también para *Soleil de la conscience* en la que trata las ambigüedades y tensiones de la identidad individual en función de un mundo finito del que ya no queda” (41).

Es nuestra hipótesis de trabajo que es posible plantear una formulación teórica y metodológica de comprensión, análisis e interpretación de la literatura latinoamericana desde el paradigma de la diferencia, de la actualidad de la diferencia. Esta formulación promete ser adecuada a las preguntas comprensivas y explicativas de la literatura que surgen del rico

y complejo estado de la literatura hoy. Esta adecuación en la función de ofrecer respuestas sobre la infinitud de la interpretación de la literatura y el fenómeno literario garantizaría, así, la actualidad del paradigma de la diferencia.

Hace parte también de nuestra hipótesis de trabajo la comprensión de que una perspectiva crítica de la diferencia no surge *ex nihilo* en la actualidad. Más bien, esta reconoce las anticipaciones que se han ido formulando de la misma en plurales perspectivas críticas que ya han sido implementadas y puestas en ejercicio en el presente y en el pasado. Estas perspectivas previamente existentes actúan como impulsores, como motores que ponen en fuga, que ponen en movimiento hacia adelante nuestra perspectiva crítica desde la diferencia. Este trabajo de puesta en relación o de puesta en impulso abre para el trabajo hermenéutico de la diferencia la posibilidad de ser comprendido como una estrategia plural, de ser entendido como una operación dialógica, un trabajo colectivo donde se amalgaman aportaciones que provienen de distintas sensibilidades, distintas metodologías, distintas perspectivas críticas e interpretativas. Puede ser evidente en este momento de la presentación que asumimos como anticipaciones heurísticas las propuestas de Antonio Cornejo Polar y su comprensión de la literatura como heterogeneidad y totalidad contradictoria, su postulación de un sujeto migrante, que dista de la interpretación del sujeto de la identidad, que se pone en la antípoda de este sujeto hermético y autocontenido de la narrativa de la identidad. Igualmente, potenciadora es la propuesta de Edouard Glissant de la criollización (*créolité*), la comprensión del mestizaje como destino de todas las culturas, la criollización como modo de devenir inherente al devenir de las culturas. Heterogeneidad y criollización son componentes si no modalidades de la diferencia.

Finalmente, debemos postular la recepción de los planteamientos desde la sociología de Arturo Escobar en lo que tiene que ver con territorio y diferencia. De manera especial lo que el autor identifica como ontología de resistencia en las comunidades negras de la costa pacífica colombiana. Este pensamiento de la diferencia, de las luchas ontológicas de resistencia, de la relación entre diferencia y territorio, tiene un valor emblemático en la

configuración de un pensamiento de la diferencia como lugar de construcción de una práctica y una teoría de la literatura hoy en América Latina.¹³

Pensar localizado: literatura y territorio

Finalmente, proponemos una perspectiva de lo fragmentario y la discontinuidad para repensar, o pensar desde una nueva perspectiva, las literaturas y los procesos historiográficos literarios desde la perspectiva de la diferencia. Para construir este pensamiento, proponemos las categorías de territorio y momento pregnante como metáforas-útiles, o metáforas utensilios epistémicos que nos permitan reformular discursivamente las literaturas de América Latina, y para que nos permitan pensar otra perspectiva de relación entre la geografía y la historia. Esta propuesta nuestra proviene de nuestra apropiación de la teoría del territorio y la diferencia que propone Arturo Escobar y, de manera más general, del pensamiento de epistemologías del sur que nos propone Boaventura de Sousa Santos.

“La literatura siempre es inactual”, formula el escritor argentino Ricardo Piglia. Queremos evocar esta formulación que se vuelca de manera paradójica sobre-contrario nuestro trabajo, al que le hemos estado solicitando que argumente la verdad de la actualidad de la diferencia. Dice Piglia:

La literatura construye la historia de un mundo perdido. La novela no expresa a ninguna sociedad sino como negación y contrarrealidad. La literatura siempre es inactual, dice en otro lugar, a destiempo, la verdadera historia. En el fondo todas las novelas suceden en el futuro. Si la política es el arte de lo posible, el arte del punto final, entonces la literatura es su antítesis. (123)

Es posible que esta apertura mediante la negación que nos propone Piglia sea una forma de impulsar toda esta reflexión a la deriva de los encuentros,

13 La reflexión sobre las posibilidades que ofrece la relación entre territorio y diferencia según la lectura que hacemos de la propuesta de Arturo Escobar y su equipo de trabajo con las Comunidades Negras de la Costa Pacífica de Colombia hace parte de la investigación sobre historias regionales de las literaturas regionales que adelanta el grupo de investigación Historia y Literatura de la Universidad Nacional de Colombia. Es en esta investigación, cuya primera entrega se vio reflejada en el libro *Topo/grafías. Literatura y región: el caso de Bogotá*, donde surge la intuición de vincular de manera enfática literatura y territorio, en la línea de investigación de literaturas y localidad.

de las interacciones, de los diálogos y las criollizaciones de estos mismos planteamientos en su tránsito de devenir teoría.

Obras citadas

- Acosta Peñaloza, Carmen Elisa, y Víctor Viviescas Monsalve. *Topo/grafías. Literatura y región: el caso de Bogotá*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2016.
- Adorno, Theodor. *Actualidad de la filosofía*. Traducido por José Luis Arantegui Tamayo, Barcelona, Paidós, 1991.
- Arguedas, José María. *El zorro de arriba, el zorro de abajo. Obras completas Tomo v*. Lima, Editorial Horizonte, 2011.
- Avelar, Idelber. "Toward a Genealogy of Latin Americanism". *Dispositio*, vol. 22, núm. 49, 1997, págs. 121-133.
- Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2011.
- Cordobés, Fernando. "Edourd Glissant y la nueva identidad del caos-mundo". *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 729, 2011, págs. 37-41.
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Perú, Celac, 2016.
- . "Para una teoría literaria hispanoamericana: a veinte años de un debate decisivo". *Mapas culturales para América Latina. Culturas híbridas —no simultaneidad— modernidad periférica*. Compilado por Sara de Mojica, Bogotá, CEJA, 2001, págs. 247-240.
- Der Walde, Erna von. "La no simultaneidad de lo simultáneo". *Mapas culturales para América Latina. Culturas híbridas —no simultaneidad— modernidad periférica*. Compilado por Sara de Mojica, Bogotá, CEJA, 2001, págs. 110-119.
- Escobar, Arturo. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín, Ediciones Unaula, 2014.
- Fernández Retamar, Roberto. *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 2013.
- Glissant, Édouard. *Soleil de la conscience. Poétique 1*. París: Gallimard, 1997.
- . *Sol de la conciencia*. Traducido por María Teresa Gallego Urrutia, Barcelona, El Cobre, 2004.
- Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México, D. F., Ediciones Era, 2002.

- Pacheco, Carlos. *La comarca revisitada*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2017.
- Piglia, Ricardo. *Crítica y ficción*. Barcelona, Anagrama, 2001.
- Rama, Ángel. “Rubén Darío: el poeta frente a la modernidad”. *Crítica literaria y utopía*. Medellín, Universidad de Antioquia, 2005, págs. 123-206.
- Rincón, Carlos. *El cambio en la noción de literatura*. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1978.
- Santos, Boaventura de Sousa. *Una epistemología del sur*. México, D. F., Siglo XXI, 2009.

Sobre el autor

Víctor Viviescas es profesor titular de la Universidad Nacional de Colombia y director de Teatro Vreve – Proyecto Teatral, también es investigador, autor y director teatral. Es doctor en Estudios Teatrales de la Universidad París III —*Sorbonne Nouvelle*— y magíster en Literatura de la Universidad Javeriana de Bogotá. En la Universidad Nacional de Colombia imparte clases en la carrera de Literatura y en las maestrías de Literatura, Escrituras Creativas y de Teatro y Artes Vivas. Integra los grupos de investigación en Historia y Literatura y creación Pensar Sonido de Universidad Nacional de Colombia.

Ha sido docente del área de Teatro y de Cine de las universidades de Antioquia, Distrital y Nacional de Colombia y profesor invitado de las universidades de París III *Sorbonne Nouvelle* y de Valencia en España. Ha realizado residencias de creación en México en la Noche de Teatro, en Canadá para la *Chaire De Recherche de la Dramaturgie du Son* y en la *Université du Québec à Chicoutimi* y en la KHM, la Academia de Artes Mediáticas en Colonia, Alemania, y una residencia de investigación en la Universidad de Tulane en USA.