

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía
Escuela de Postgrado

La arquitectónica de las ideas en Angel Rama

Tesis para optar por el Grado de Doctor en Filosofía

Autora:

CRISTINA GENOVESE

Profesor Guía: DR. CARLOS OSSANDÓN

Santiago, Chile

2006

..	1
Agradecimientos .	3
Introducción .	5
PRIMERA PARTE: Espacializar la relación entre el poder y la letra .	15
1.- La perspectiva de Ángel Rama . .	15
2.- De las filiaciones o elecciones teóricas y temáticas en "La ciudad letrada". El modelo cultural de la ciudad ordenada y letrada . .	16
3.- Resonancias foucaultianas y benjaminianas en la ciudad escrituraria . .	23
4.- Insistencias autorales y conceptuales en la construcción de ciudad modernizada . .	27
5.- Cuando la polis se politiza .	30
6.- Ciudad revolucionada: otro lugar del cogollito cultural .	33
7.- Consideraciones .	37
SEGUNDA PARTE: Indagar la ideología como forma y contenido en la poesía .	41
1.- La mirada de Ángel Rama . .	41
2.- De los lazos entre Martí y los pensadores de la deriva .	43
3.- De las elecciones teóricas-metodológicas y reglas de uso .	47
4.- De las filiaciones. Teorías irreductibles entre sí más allá de una temática común . .	52
5.- De las filiaciones teóricas similares tras la diferencia de opiniones .	58
6.- LosDípticos Seriados .	63
6.1.- El carácter estructurante de la ideología .	64
6.2.- La objetiva edificación del sentido .	69
6.3.- El dilema de la sociedad . .	72
7.- Consideraciones .	79
TERCERA PARTE: Conceptualizar la transculturación como acontecimiento .	83
1.- Nuestra mirada . .	83
2.- El concepto transculturación en su devenir . .	84

3.- ¿Cuáles preguntas? .	87
4.- ¿Por qué Deleuze-Guattari? .	88
5.- Una visión de la transculturación en dos estados oponibles de la perceptiva latinoamericana . .	90
6.- Interceptando el concepto transculturación y la teoría del concepto de Gilles Deleuze y Félix Guattari .	94
7.- El concepto transculturación en su historia . .	97
8.- El concepto de transculturación como acontecimiento .	100
9.- Consideraciones .	103
A modo de coda .	105
Bibliografía .	109

a mi esposo.... mi sostén, mi amor a Cristina, Laura y Luciana.... tres soles, tres compañeras a Rocío y los que vendrán.... la alegría sin límites a mi madre.... el ejemplo de la lucha a la memoria de mi padre....

Agradecimientos

Uno firma -es la ley del género- pero siempre son colectivas las condiciones de posibilidad. Agradezco a la entonces Decana de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan, profesora Zulma Corzo, por haber hecho posible en su gestión académica el Convenio con la Escuela de Postgrado de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. La confianza depositada en todos nosotros y la convicción de que la Academia sólo se sostiene desde el trabajo intelectual serio permitieron estos resultados.

Al cuerpo académico de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, que suministró el adecuado marco teórico para llevar adelante este tipo de estudios, le estoy enteramente agradecida, convencida de su generosidad.

Agradezco inmensamente al licenciado Ismael Martínez, Director del Departamento de Documentación y Biblioteca de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República de Uruguay. Allí, dadas personas me pusieron en contacto con la "Biblioteca Ángel Rama" y la "Biblioteca de Ángel Rama". Reconozco al personal su cálida acogida y la disposición en el trabajo de revisar y recuperar lo producido por y acerca del autor. Obtuve el material necesario para realizar este trabajo sintiéndome como en casa.

El especial agradecimiento es para mi director de tesis, doctor Carlos Ossandón. Me enseñó, como sólo puede hacerlo un maestro, que la voluntad hace el destino y que a veces hay que saber escuchar, pasar el umbral del miedo, la inseguridad y la ignorancia, porque es así como se aprende a pensar. Sin su estímulo este trabajo no habría superado los primeros esbozos.

Igualmente reconozco a mi colega y amiga, doctora Beatriz Podestá, porque siempre estuvo atenta a mis pesares y alegrías, me prestó generosamente muchos libros y sobre todo su compañía, que fue un valor que no se puede medir. También agradezco la colaboración de Graciela Marcet e Ivana Moya por haber realizado la corrección y compaginación de este trabajo desde la paciencia que otorga el compromiso.

A mi esposo, mis hijas, mi nieta, mi madre, mi hermana, a Emily. A todos ellos les debo la confianza, la paciencia y la larga espera de sus necesidades postpuestas para que este trabajo avanzara y concluyera.

Más que agradecerle a mi padre debo decir que he cumplido con uno de sus anhelos. Mi postulación al doctorado le habría dado una gran alegría en los años de su larga y penosa enfermedad.

“Para alguien formado en la academia de la filosofía resulta particularmente estimulante y a la vez difícil confrontarse con la obra de un pensador como Ángel Rama. Estimulante, porque me da la oportunidad de dialogar con el trabajo de colegas que se ocupan de ese resbaloso objeto del saber llamado "Latinoamérica". Difícil, porque mi lectura de Rama viene condicionada por metodologías, cuestionamientos y preocupaciones teóricas que desbordan las fronteras de la crítica literaria. Quisiera acercarme al pensamiento de Rama sin la tradicional arrogancia con que son "socializados" los filósofos, pero también sin la impresión de que estoy penetrando en territorios prohibidos, vigilados por expertos a los que tendría que pagar peaje”.

Santiago C. Gómez
Los vecindarios de La Ciudad
Letrada. Variaciones filosóficas sobre un tema de Ángel Rama

Introducción

La labor docente, periodística y narrativa del ensayista uruguayo Ángel Rama (1926-1983); sus estudios sobre poesía gauchesca y sobre el área cultural andina; la relación con el proyecto cultural del Semanario Marcha; la recuperación de textos canónicos a través de proyectos de envergadura como la Biblioteca Ayacucho; sus esfuerzos por descubrir figuras destacables de la cultura latinoamericana; sus aportes historiográficos al estudio de la modernidad y el modernismo literario latinoamericano; y la escritura de obras mayores como *Las máscaras democráticas del modernismo* (1985); *Transculturación narrativa* (1982) y *Ciudad Letrada* (1984), según sus biógrafos, se hallan dispersos en una multiplicidad de acontecimientos: seminarios, congresos, comités, cátedras universitarias, publicaciones, propuesta editorial y formación de investigadores.

El efecto de la vasta producción y actuación de Ángel Rama en el campo intelectual latinoamericano se visualiza en la amplia serie de lecturas y usos de sus textos. Entre cultores y objetores de Rama, la ensayística, la historia y la historiografía cultural-literaria-intelectual constituyen los espacios discursivos privilegiados de percepción de la profusa circulación de sus textos, como de la crítica que han generado. A partir de los 90', Rama surge como una figura clave en la configuración de nuevos campos discursivos asociados a la academia norteamericana, como son los "Estudios Latinoamericanos". En la actualidad, su pensamiento ha traspasado (débilmente) las fronteras literarias para instalarse en el campo de la Historia de las ideas latinoamericanas y la Filosofía Latinoamericana. Asimismo, es preciso apuntar que en éste ámbito las consideraciones se perfilan como reseñas y críticas ideológicas a las categorías culturales ramianas.

Cualquiera que sean las causas presuntas de la ausencia de miradas filosóficas, uno de sus efectos benéficos ha sido el de proponer una actividad estimulante vinculada con ese registro "otro", que avance en dejar ver los procesos a partir de los cuales Ángel Rama trama su obra y la textura resultante.

Nos hemos propuesto actualizar un aspecto clave de su producción ignorado o dejado de lado: los modos de producción textuales y conceptuales en los que organiza su propuesta de enfoque del análisis cultural.

Instalar una mirada filosófica y epistemológica permitirá dar coherencia a su producción algo dispersa y también reivindicar una perspectiva seguramente no muy usual para este tipo de obra. Este registro más bien teórico de la crítica cultural y literaria que se pretende exhibir quiere contribuir al ámbito filosófico, ámbito no muchas veces sensible a obras fronterizas como la de Ángel Rama.

Asimismo, se persigue contrapesar la tendencia de cierta cultura académica a reducir el análisis cultural a una reflexión histórica o a una práctica historiográfica que enfatiza la descodificación ideológica de los discursos y otras objetivaciones textualizadas, pero que, a causa de su opacidad u obviedad, no presta atención a la armadura de herramientas teórico-conceptuales a partir de la cual los productores culturales enfrentan variadas "agendas problemáticas", con lo que algunos aspectos de la práctica cultural quedan sin poder ser visualizados o descriptos.

Podemos conjeturar a partir de una lectura, por cierto acotada, de la prolífica obra de Rama, que la pauta que conecta las teorías, los conceptos y metodologías que alimentan su trama (tan dispares como las prácticas discursivas, los efectos de poder, sus estrategias y la episteme de Michel Foucault; la ideología como dimensión del sistema cultural en la antropología de Clifford Geertz; la crítica a la ideología de Marx y como fantasía o ilusión en Freud; la dimensión espacial que corporeiza-estructura al quehacer social y cultural según Walter Benjamin y José Luis Romero; el autor como productor y el público lector como colaborador en Benjamin; la junción de lo uno y lo múltiple en pensadores como Lévi Strauss y Deleuze; y la transculturación como proceso transitivo de una cultura a otra de Fernando Ortiz), es la constitución de categorías de funcionamiento de la producción simbólica o cultural y de metodologías acordes para su abordaje.

Este paciente trabajo de *bricoleur* (como Rama a veces se autodenomina) -de dejar aparecer y encontrar, de explorar en los materiales posibilidades no realizadas, más configurador o conjuntivo que restaurador- vehiculiza la construcción de su propio archivo o caja de herramientas teóricas-metodológicas, de una densidad e innovación muchas veces imprevisibles.

Nuestra mirada instala el *bricolage* ramiano como tema mismo. Es pertinente preguntarse: ¿qué materiales o ingredientes hace intervenir?, ¿cómo los reelabora?, ¿qué producto construye este sujeto?

El despliegue de esta perspectiva analítica (ni exhaustiva ni definitiva), dispuesta en la materialidad que Rama elabora, problematiza el modo en que se produce la interacción con esos "otros" discursos, las razones de su filiación y/o exclusión, los procesos de lectura, de traducción y argumentación y el funcionamiento de ideas comunes en su

corpus (vinculadas a ese "objeto" de su discurso que anteriormente señaláramos).

El sitio de nuestra mirada resulta sólo una condición de posibilidad o de emergencia de -en la lengua etnológica de De Certeau- la "cocinería" ramiana, como acontecimiento singular e histórico.

Se estima que esta modalidad de su trabajo intelectual se inserta en la polémica americanista respecto al tópico de las "ideas fuera de lugar". Y es éste un tópico de larga data si recordamos que ya Leopoldo Zea situó su origen en la idea de Hegel referida a que América era "el eco del viejo mundo y reflejo de vida ajena"¹. Sin denegar las polémicas que pueda haber desatado esta postura, lo cierto es que los cultores de dicha narrativa afirman que los latinoamericanos estamos condenados a copiar, es decir, a pensar inadecuadamente. Sostienen que usamos categorías inevitablemente inadecuadas a la realidad que se intenta representar y que es en estas distorsiones en donde yace la especificidad latinoamericana.

Según los registros apuntados por la historia intelectual, este concepto ha dado lugar, en el seno del debate, a otros como "la situacionalidad de las ideas" y el "entre lugar de las ideas".² En última instancia, tales propuestas representarían vías diversas de escapar del tópico, aunque con avances parciales. Si bien la primera -ideas fuera de lugar- coloca el acento no en la discordancia entre ideas y realidad sino en los permanentes desajustes de la cultura latinoamericana, debido precisamente a su carácter capitalista periférico, no trasunta escepticismo respecto a un proyecto emancipador de la región. Y la segunda, mediante el énfasis en la realidad de las ideas (sus condiciones regionales de posibilidad), pone de manifiesto el carácter eminentemente político de las atribuciones de "alteridad" de las ideas, no obstante tal planteo impide tematizar las particularidades que derivarían de la condición dependiente de la cultura local (o tendería a ocultar tal condición). La tercera, el entre lugar de las ideas (que es el texto del desvío de la norma, de la diferencia en el seno del texto original que destruye su unidad y pureza) indica que la lectura-escritura en la periferia se orienta a inscribirse como lo Otro dentro de lo Uno de la cultura occidental, y cuestiona así las relaciones jerárquicas entre centro y periferia, en términos de modelo y copia.

Sin embargo, se le han objetado limitaciones a dicho concepto: la anulación del concepto de copia permitiría ampliar la autoestima de nuestros creadores, pero no resuelve ninguna de las causas que mantienen a la región en el subdesarrollo. De modo que el dilema no se despeja desautomatizando la oposición entre centro y periferia de aquella otra entre el "modelo" y la "copia", pues la fórmula "entre lugar" de las ideas contiene propiedades epistémicas que llevan a diluir el núcleo fuerte de esta posición: las asimetrías reales existentes a nivel mundial en cuanto a recursos materiales y simbólicos.

En el fondo, la acusación -en la que esta postura se sustenta- a los filósofos franceses (Derrida y Foucault) que piensan en términos de una secuencia de transformaciones infinitas, sin primero ni segundo, sin mejor ni peor, parte de tendencias

¹ ZEA, L. 1949. Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. México. El Colegio de México. 15 p.

² PALTÍ, E. 2003. El problema de las "ideas fuera de lugar" revistado. Más allá de la "historia de las ideas". Conferencia. En: Conferencia en la Escuela de Filosofía. Mayo 2003. Córdoba. Rca. Argentina. Universidad Nacional de Córdoba. pp. 1 - 39.

antiintelectualistas, esto es, la sospecha hacia toda producción intelectual que no sirva a propósitos revolucionarios o no pueda legitimarse desde lo político.

De aquí surge la pregunta, por demás interesante, de por qué estos planteos, si bien se les reconoce el mérito de problematizar la articulación de esta dialéctica entre ideas y sociedad con aquella otra, más específicamente latinoamericana, entre centro y periferia, no logran resolverla o la concluyen parcialmente.

Al respecto, Elías Palti sostiene que si no es posible encontrar los supuestos rasgos que especifican las ideas en el contexto local, es, en última instancia, porque estas mismas aproximaciones lo impiden. La proliferación de posturas antitéticas que ha desatado el mencionado tópico ha llegado a un límite que supone la indecidibilidad de estos rasgos: esto es, el hecho de que no se puede determinar cuáles ideas estarían dislocadas y cuáles no, o la consideración de este enunciado como un problema ingenuo, desde fuera de un marco conceptual especial.³

El alcance de nuestra meditación excluye internarnos en esta específica coyuntura de soluciones. No obstante, interesa enmarcar nuestra investigación en la espesura de una tradición de pensamiento latinoamericano, abriéndola a problematizaciones pendientes.

El aspecto más inquietante implícito en estos intentos de construir conceptos que permitan percibir originalidad en nuestra condición de periferia cultural o, dicho de otra manera, vestigios textuales-narrativos paradigmáticos de la condición particular del "discurso latinoamericano", remite, cualquiera sea la mirada, a un proceso de "inversión" de nuestra inautenticidad, alegando modelos importados.⁴

Tal paradoja, asumida o no en las fórmulas, genera una tensión entre su método crítico y sus derivaciones epistémicas y hace manifiestas, por otro lado, las estrecheces heurísticas de los modelos que sirven como grillas para comprender el desenvolvimiento nómada de las ideas en América Latina.

En realidad, éstos toman por una característica de nuestra tradición cultural lo que es un problema inherente a sus propias aproximaciones conceptuales a la misma.

En los textos de Ángel Rama se entrevé, nos dice Bernardo Subercaseaux, la construcción de algo así como un puente entre el viejo y nuevo modo de pensar. "Después del entusiasmo revolucionario de los años sesenta, de la apuesta a las utopías finalistas y al cambio social de expectativas radicales, de una apologética de la autenticidad que quiso apoyarse en el testimonio de las culturas campesinas, de la demonización frankfurtiana de las industrias culturales, etc., y sin haber renunciado a los supuestos de este tipo de análisis (y de conducta, es claro)", (Rama) lo pone al día mediante "...la introducción en sus ensayos de una riqueza analítica que no estaba en sus predecesores...". Subercaseaux sostiene que Rama "...no abjura del ánimo sesentista pero es indudable que lo revisa y perfecciona".⁵

³ Ibidem. 12 p.

⁴ De los señalados, al primero y al segundo se les reconoce su extracción marxista en diferentes localizaciones; al tercero, teorías críticas francesas de corte posestructuralista.

Como en cierta medida lo señala Subercaseaux, lo primero que sorprende en un avistaje de la obra de Rama, es que su escritura configura una zona no liberada de ese continuo y libre desplazamiento por espacios variados del conocimiento y sus desarrollos producidos en la región y por fuera de ella.

Rama integra a la especificidad literaria el texto de otras disciplinas. Este registro de los avances disciplinares y teóricos (en el área de la Historia, las Ciencias Políticas, la Sociología, la Economía y la Filosofía y la inclusión de umbrales ideológicos, semióticos, antropológicos y urbanísticos) muestra la pertinencia de un examen de la constitución misma de la discursividad ramiana, el montaje de su teoría crítica y su enfoque de análisis literario-cultural latinoamericano.

A partir de la problemática abierta por Elías Palti y de las consideraciones de Bernardo Subercaseaux -coincidentes, por otro lado, con la emergencia de una serie de nuevas teorías y conceptos aportada por la disciplina filosófica e histórica- pretendemos explorar, desde estos enfoques, dichos procesos de intercambio cultural en el caso Rama. Para decirlo de otro modo, procuramos indagar los contextos teóricos-metodológicos de emergencia de su propuesta cultural.

El "contexto" a que aludimos no es aquel que se encuentra fuera o frente al autor, sino a sus espaldas, aquello que le hace ver lo que ve. Es a partir de su campo de visibilidad -los autores, las lecturas que lo marcan-, de las razones que animan estas filiaciones, de los métodos de análisis y de la urdimbre de los conceptos que ingresan a su corpus teórico, desde donde Rama ha ido labrando (con sus rectificaciones, correcciones, desplazamientos) una discursividad crítica de la literatura y la cultura. Se trata de filiaciones y técnicas que hemos reconocido principalmente en sus citas y comentarios armados en el cruce de distintas disciplinas y de heterogéneas líneas teóricas y metodológicas contemporáneas.

Si bien Rama critica la requisitoria de enmarcamientos que reclaman de los escritores actuaciones según las doctrinas de un siglo después, y considera más útil reconstruir los marcos epocales -"las proposiciones teóricas que se hicieron en su tiempo y las soluciones que fueron capaces de encontrar a los conflictos que vivían"⁶ -, la lectura de parte de su obra sugiere hasta qué punto le fue difícil prescindir de la cita de nombres aureolados, figuras importantes del pasado o de su presente cercano.

Si seguimos los procesos intelectuales de Rama, es preciso plantearse una lectura, un análisis de su lectura/escritura de los textos literarios irrumpidos continuamente por enunciados y prácticas discursivas como la cita y el comentario.

Para la constitución de nuestro corpus teórico nos ha sido muy útil la mirada genealógica con la que Roger Chartier revisa las múltiples lecturas que Foucault propuso de su propia obra.⁷

Tal esquema propicia una aproximación a nuestra cuestión. En este sentido,

⁵ SUBERCASEAUX, B. 2000. Fin de siglo: Lecturas de América Latina. Rev. Universum. (Nº 15). 275 p. Es preciso aclarar que el autor adjudica estas valoraciones tanto a Ángel Rama como a Antonio Cornejo Polar.

⁶ RAMA, A. 1984. La democratización enmascaradora del tiempo modernista. Madrid. Castalia. 535 p.

intentamos seguir el hilo del pensamiento ramiano a través del uso dado a la variedad de fuentes o líneas de trabajo a veces similares, pese a sus expresiones heterogéneas, y también a teorías irreductibles entre sí, más allá de que abordan una temática común.

También nos ha sido altamente inspiradora parte de la obra arqueológica de Michel Foucault.⁸ Su reflexión aguda acerca de los procedimientos esenciales de producción y control discursivo (la cita y el comentario) y colaterales a éste (el principio del autor y la disciplina) permite visualizar la cita-objeto -prismática, de miradas múltiples- como una práctica discursiva, una escritura, un modo de análisis de los enunciados, un acontecimiento que puede deslizarse de la "repetición" a la "diferencia".

Como dice Foucault, la cita y el comentario son los recursos más disponibles de la historia de las ideas instalados en la hermenéutica de un texto, una obra o un autor.

El comentario sitúa el análisis de los discursos como fenómenos de "expresión de ideas" de una conciencia individual o "representación" consciente del autor o, a pesar suyo, de los conflictos o sucesos de una época. En fin, interroga por sus procedencias y los rastros de las circunstancias en él; interroga en qué medida ellos "reflejan", "causan" o son "resultado" de prácticas no discursivas. Y por lo mismo, difiere otras relaciones entre prácticas discursivas y no discursivas que no sean el engendramiento directo o causal de las acciones por los pensamientos, o su inversa. Niega que el discurso sea una práctica compleja y diferenciada, "...un dominio práctico que es autónomo (aunque dependiente) y que se puede describir en su propio nivel (aunque haya que articularlo sobre otra cosa fuera de él)".⁹

En su *envés*, el nivel de análisis arqueológico -tejido de resistencias y desvíos- procede a dejar aparecer las prácticas discursivas en su complejidad y espesor, a mostrar que hablar es hacer algo distinto a expresar lo que se piensa o traducir lo que se sabe. Es una forma que adopta una práctica discursiva ante una materialidad que hay que transformar, sin que por ello pierda su figura singular.

No obstante la ampliamente pregonada "muerte del autor", de la "representación" (que también hiciera famosa Barthes), no ha significado el fin del uso de la cita y de los comentarios de nombres carismáticos, según variados propósitos, diferenciadas funciones y modos de apropiación.¹⁰

¿A qué se debe, entonces, la persistencia de esta curiosa práctica? ¿Qué sentido

⁷ CHARTIER, R. 1996. El Poder, el Sujeto, la Verdad. Foucault lector de Foucault En: Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marín. Buenos Aires. Manantial. pp. 101-127. Entre otras cuestiones, Chartier describe cómo Foucault (preocupado por tornar visible la lógica de su obra) inscribe su trabajo según parentescos intelectuales o linajes de distinta índole (autores, disciplinas, tendencias teóricas) en los que reconoce puntos comunes; al tiempo que se ocupa de establecer límites con otras opciones teóricas, tras las diferencias de opiniones. pp. 107-115.

⁸ Para tratar este tema, aquí acotado, nos hemos valido de las siguientes obras de FOUCAULT, M. 1991. La Arqueología del saber. 15ª ed. México. Siglo XXI; El Orden del discurso. 1992. 4ª ed. Barcelona. Tusquets; Vigilar y Castigar. 2005. Buenos Aires. Siglo XXI.

⁹ FOUCAULT, M. La arqueología del saber. Op. Cit. pp. 206-207.

tiene leer la cita y el comentario en la tradición hermenéutica que los engloba, desde Foucault?

Lo que queda claro a través de esta pregunta es que la hermenéutica o actividad interpretativa ha llegado a ser uno de los blancos polémicos fundamentales del postestructuralismo contemporáneo (poderosamente apuntalado por la autoridad de Nietzsche), por lo menos en Francia, y que ha tendido a identificar tales operaciones con el historicismo, con la dialéctica y su afirmación de la necesidad y prioridad del pensamiento totalizador.

Desde nuestro punto de vista presente, se puede estar de acuerdo con las implicaciones ideológicas -así lo percibe Jameson- del ideal del acto interpretativo: "...esta relación propiamente de «anticuarios» con el pasado cultural donde el texto resulta ser caja de resonancias de acontecimientos sociales, políticos, en realidad no produce interpretación como tal, sino más bien, sus indispensables precondiciones".¹¹ "...la tendencia en gran parte de los enfoques contemporáneos a reescribir ciertos textos escogidos del pasado en términos de su propia estética (en el caso de los literarios), en términos de una concepción actual del lenguaje o sobredeterminarlos según las intenciones o intereses personales del lector, desdibuja la radical diferencia del pasado cultural y social".¹²

Estos desplazamientos críticos de Foucault y Jameson nos conducen a preguntarnos sobre la modalidad de la práctica de la cita en Rama. Nos interesa indagar si ella dispone lecturas según modelos hermenéuticos o neutraliza los procesos de control y exclusión. ¿Atraviesa el discurso ramiano este umbral?, ¿cuáles operaciones rigen la producción de sentido?, ¿cuáles sus límites?

Asimismo, la sugerencia de parte de Martín Jay respecto de otra dimensión de cita -los propósitos que conllevan las formas de apropiación de esos "otros" discursos- instala algunos interrogantes. ¿Qué variedad de intereses concurre a la práctica de la cita? ¿La búsqueda de significaciones ocultas? ¿El análisis del error? ¿El uso de la cita como objeto de indagación, como premisa aceptada para un razonamiento? ¿O su empleo como fuente autorizada por la tradición y la autoridad o como argumento confirmatorio?

Se advierte que, en cualquiera de estas opciones o dobleces ideológicos que implica el acto de la interpretación, lo que está en juego y que ha llegado a dominar gran parte de la polémica reciente sobre la metodología de campos como la historia intelectual, la historia de las ideas, la crítica literaria y en general los análisis culturales (fuera y dentro de nuestra región), es su mismo objeto de estudio, esto es, la noción de "texto".

¹⁰ A pesar del esfuerzo foucaultiano de no caer en las trampas de los enunciados en primera persona y el empeño por desprenderse de ellos, las lecturas posteriores de su obra muestran la imposibilidad de no infundir voz y rostro a sus escritos. Como ya lo señalamos, en las múltiples lecturas que él mismo propuso de su obra, puso de manifiesto la continuidad de hábitos más o menos heterónomos de los humanistas.

¹¹ JAMESON, F. 1981. Documento de cultura, documento de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico. Madrid. Visor. 15 p.

¹² Ibidem. 16 p.

Martín Jay tiene algunas sugerencias que ofrecer para abrir el juego entre metodologías y recientes estudios sobre la textualidad.¹³

Este autor nos dice al respecto que el debate entre "textualistas" y "contextualistas" ha puesto en marcha modelos que impugnan la reducción a uno u otro polo de la supuesta oposición, pero que, no obstante, evidencian que la interpretación en sus variantes no evade el dilema: ¿es el texto un objeto que goza por derecho propio de autonomía o refleja algún contexto o trasfondo?

En términos generales, las versiones actuales del textualismo, en lugar de aislar el texto del mundo o de explicarlo por su contexto, disuelven las fronteras entre ambos, transformando lo que había sido construido como extratextual en algo que de algún modo es textual. Este tipo de textualismo -al que se enfrentan los defensores del contextualismo- niega la noción de texto integral, aparentando impugnar la diferencia categórica entre interior y exterior, resistiéndose a la idea de que un texto puede explicarse en virtud de un contexto externo que lo evoca, lo atraviesa o lo habilita. Se trata de un textualismo que, sin embargo, presenta variaciones tales como problematizar la frontera entre texto y contexto de recepción (y ya no, contexto de origen), como es el caso de la hermenéutica de Hans Gadamer. Este enfoque, llevado a su extremo, conduce a la paradoja de un textualismo sin texto: no habría obras sino únicamente historia de sus lecturas por parte de comunidades interpretativas que interpretan textos de acuerdo a sus propias normas antes que por las propiedades intrínsecas del texto (S. Fish, T. Bennet). Y en una versión ampliada del mismo, sus cultores sostienen que toda acción humana puede leerse como texto, como son los casos ejemplificadores de la teoría antropológica de Clifford Geertz o la hermenéutica de P. Ricoeur.¹⁴

Al ideal de un análisis inmanente del texto se avistan otras posibles intervenciones teóricas como el contextualismo. El principio informante de éste es que los textos, por su origen y función social, pueden ser explicados en el contexto de su "ocurrencia". Insisten en que la significación está dada por la identificación de los "hilos" que ligan al texto con su presente sociocultural. Bregan por una integración relativa de los fenómenos textuales en "provincias finitas del acontecer histórico".¹⁵ Los hilos son identificados afuera, en el espacio social-cultural dentro del cual el texto se produjo, hacia atrás, a fin de identificar los orígenes, y hacia adelante en el tiempo, para determinar su efecto sobre los

¹³ Nos hemos remitido a la discriminación que hace M. Jay entre varios enfoques textuales. JAY, M. 2003. El enfoque textual en la historia intelectual. En: Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural. Buenos Aires. Paidós. pp. 293 - 308. Para un análisis histórico de las significaciones en el campo de la historia intelectual norteamericana, ver PALTÍ, E. 1998. Giro Lingüístico e Historia Intelectual. Bs. As. UNQ. Un registro de la historia de las ideas en el ámbito nacional y regional se encuentra en ROIG, A. A. 1984. La historia de las ideas cinco lustros después. Rev. Historia de las ideas. Quito.

¹⁴ Estas versiones hermenéuticas resultaron, a su vez, vulnerables a la crítica. Se las acusa de suprimir la especificidad deíctica de los textos que examinan; a Gadamer se le cuestiona el hecho de subestimar las dificultades que impiden superar armoniosamente las diferencias y a Geertz, que toda comprensión de un texto de la cultura resulta ser proyección o reflejo borroso del punto de vista del observador.

¹⁵ WHITE, H. 1998. Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX. 1ª. Reimpresión. Bs. As. FCE. pp. 28 - 30.

subsiguientes.

Hayden White explica que hay que conceptualizar las reglas de integración o combinación evocadas por los contextualistas, no como equivalentes a leyes causales ni a principios teleológicos, sino como relaciones efectivas que se presupone han existido y han dado lugar a ese suceso textual, en momentos precisos y lugares específicos.

En síntesis, más allá de las diferencias teóricas que separan u oponen a los textualistas, contextualistas, estructuralistas o arqueólogos, de alguna manera todos enuncian la pregunta: ¿cómo pensar las relaciones entre las prácticas discursivas y las prácticas sociales?

Estas consideraciones sugieren una serie de interrogantes que puede hacerse al texto de Rama: ¿cuál es la función de la cita cuando ella remite a opciones teóricas, campos discursivos y no discursivos, a disciplinas contiguas a la literatura? ¿Qué criterios teóricos y extrateóricos predominan en las elecciones de las citas? ¿Con qué técnicas de traducción y transferencia se reescriben conceptos de un dominio a otro? ¿Qué relaciones, y de qué tipo, se establecen entre los universos internos del sentido y entre ellos y las series textuales no literarias y las series no verbales (instituciones, acontecimientos políticos, procesos económicos, culturales)? ¿Se determinan equivalencias, diferencias, límites y discontinuidades entre las estrategias discursivas y no discursivas, entre el texto y el "afuera"? ¿Qué modos de relación, articulación e intercambio se establecen? ¿Qué dispositivos metodológicos se avizoran para tales enlaces? ¿Interpretaciones, reconstrucciones?

Todos los cuestionamientos señalados circunscriben la presente investigación. De ahí que nos propongamos describir la actuación de la práctica de la cita en la arquitectónica textual y conceptual en la que Ángel Rama ha ido labrando un campo de especificidad discursiva crítica de la literatura y la cultura latinoamericana. Además, pretendemos visualizar la posición adoptada por nuestro autor en relación a los dominios heterogéneos de literatura y sociedad, de diversidad latinoamericana y civilización metropolitana.

Nos anima el propósito de incorporar la singular composición de Rama -el uso del montaje y las citas, mediante los cuales su texto se entrelaza, se salpica con escrituras pertenecientes a otros dominios del saber, y en su ensamble produce la textura de una crítica y teoría cultural- en los debates contemporáneos de la Filosofía Latinoamericana y la Historia de las Ideas.

El presente trabajo constará de tres partes:

1) La primera parte, que hemos denominado "Espacializar la relación entre el poder y la letra", estará dedicada a examinar los ingredientes teóricos, metodológicos y contextuales que se incorporan a la práctica discursiva ramiana y la forma en que su entramado acomete desentrañar las relaciones entre el poder, el espacio y la letra en *La Ciudad Letrada*.

2) La segunda parte, "Indagar la ideología como forma y contenido en la poesía", se centrará en comentar un texto actual acerca del ensayo de Rama *Indagación de la Ideología en la Poesía (Los dípticos seriados de Versos sencillos)*, que nos servirá para

mostrar los textos referidos por el autor, la razón de sus afiliaciones y cómo ellos se insertan. También se analizará la posición teórica y metodológica de Ángel Rama acotada a las problemáticas de su interés.

3) Y en la tercera parte, denominada "Conceptualizar la transculturación como acontecimiento", mostraremos cómo el uso de la teoría del problema y el concepto de Gilles Deleuze y Félix Guattari nos permite un entendimiento de la intervención ramiana en el campo de la cultura, a partir del concepto de transculturación, desarrollado en su obra *Transculturación Narrativa en América Latina*.

PRIMERA PARTE: Espacializar la relación entre el poder y la letra

1.- La perspectiva de Ángel Rama

*La Ciudad letrada*¹⁶ propone una lectura de nuestra América en tanto construcción histórica de su cultura. Su objeto es la historia de nuestra identidad cultural que, privilegiando la ciudad *signo*, es descrita como marchas y contramarchas de la letra y sus ejecutores, sus variables relaciones con el poder y sus oscilaciones ideológicas.

Rama examina y describe genealógica y arqueológicamente - à la **Foucault** - las formas por medio de las cuales la plétora de letrados, en la autolegitimación del poder de la letra, logró ordenar y jerarquizar las prácticas sociales de la ciudad real, desde las formaciones coloniales hasta la modernidad latinoamericana. Para ello, desde una perspectiva crítica, el autor recorre las ciudades que la razón letrada fue construyendo, en una abierta y no menos astuta intensificación del "orden de los signos": de la ciudad ordenada a la escrituraria, de la ciudad modernizada a la revolucionaria.

¹⁶ RAMA, Á. 1984. *La Ciudad Letrada*. Hanover. Edic. del Norte.

2.- De las filiaciones o elecciones teóricas y temáticas en "La ciudad letrada". El modelo cultural de la ciudad ordenada y letrada

La arquitectura o armadura conceptual de ciudad letrada precisa ser mostrada a través de la localización y descripción de aquellos puntos de elecciones teóricas y temáticas, el haz de relaciones con esos determinados discursos, los modos de aplicación e inserción individualizables que el discurso ramiano ha efectuado para poder tallar, formar el concepto mencionado.

El hecho de que constelaciones discursivas pertenecientes a la filosofía, la antropología, la historia y el urbanismo sean colocadas e interpretadas en el dominio cultural, literario, ha permitido que aparezcan posibilidades nuevas, ha liberado elementos que son, en relación con aquellas, a la vez internos e inéditos.

El análisis de esta instancia pretende mostrar, respetando el ordenamiento producido por el texto, los lugares precisos y las maneras en que éste resulta intervenido, atravesado por conceptos o enunciados de dominios muy diferentes.

La actuación y modo de transferencia de estos conceptos en el discurso ramiano no sólo ha otorgado una nueva articulación a las instancias espacio, poder y escritura y ha introducido conceptos nuevos como el de ciudad letrada, sino que también, y ante todo, ha dado un giro a la historia cultural, a la que, a partir de Rama, podemos reconocerle una vivacidad nueva.

En relación con una perspectiva semiológica de la cultura ¹⁷, Rama pretende dar cuenta de la dimensión justificativa, apologética, de la cultura imperial y su *modus operandi*: las estrategias simbólicas con arreglo a las cuales la ideología, sustentada por grupos socialmente dominantes, configuró imágenes persuasivas de un determinado ordenamiento político-social.

Según Clifford Geertz, las ideologías exponen pretensiones empíricas sobre la condición y dirección de la sociedad cuando sus participantes cuestionan las reglas de vida consagradas, en situaciones en las que falta un tipo particular de información (modelos para organizar procesos sociales y psicológicos) y en casos en que las guías institucionalizadas de conducta, de pensamiento o de sentimiento son débiles o no

¹⁷ Cfr. GEERTZ, C. 2001.IV. La Ideología como sistema cultural. En: La interpretación de las culturas. 11ª reimpresión. Barcelona. Gedisa. pp. 191-192. A. Rama adhiere a los planteos teóricos de C. Geertz acerca de la cultura como urdimbre de significaciones o sistemas simbólicos propios del accionar social humano; estos sistemas suministran un patrón o modelo para organizar procesos sociales y psicológicos. Según Geertz, la ideología -como sistema cultural- comienza a convertirse en hecho decisivo como fuente de información y actitudes sociopolíticas cuando las orientaciones culturales más positivas y pragmáticas de una sociedad no alcanzan a suministrar una imagen adecuada del proceso político. Su función consiste en otorgar sentido a situaciones sociales de manera que sea posible obrar conforme a ellas.

existen. En todas estas situaciones, las ideologías se forman y se sostienen.¹⁸ En otras circunstancias, ocultan la realidad para enmascarar su fracaso, en lugar de ser un retrato que la revele. Una señal de funcionamiento patológico ocurre cuando la ideología pierde todo contacto con la realidad "...en una orgía de fantasía autística...".¹⁹ Incluso en estas actuaciones distorsionadas, toda conformación social -sobre todo en épocas de tensión o conflicto- encuentra su camino a través de guías ideológicas: "...se necesitan poemas o mapas camineros en un terreno que no es familiar emocional o topográficamente".²⁰

El análisis de la función de la ideología de Geertz abre el discurso ramiano hacia una dirección por completo nueva que consistirá en desentrañar el símbolo central y su significación, conforme al cual comienza a configurarse la historia de nuestra identidad cultural. El plano, o la ciudad planificada, ejemplifica la forma operativa del modelo cultural metropolitano. Tras la apariencia de un registro neutro de la realidad, vehiculiza un marco ideológico que legitima toda operación intelectual que autonomice "el signo" de la realidad representada.

Así, la mayor empresa del poder colonial fue la apelación al modelo (cultural) que privilegió el "orden de los signos". Poco podía hacer este impulso para cambiar las ciudades europeas. En cambio, encontró una oportunidad única en las tierras del nuevo continente, pues tal patrón cultural permitía aplicar el principio lockeano de "tabula rasa" a las ingentes culturas y comenzar exnihilo la experiencia colonizadora. De este modo, la fundación de las ciudades, en lugar de responder a modelos reales ya conocidos, fue precedida por signos: mapas o diagramas que representaban la idea de un orden en lugar de la cosa ya existente.

El texto ramiano interroga a Foucault sobre lo que ha hecho posible la actuación de estas prácticas discursivas y sobre la forma en que lo han hecho: imponiendo un modelo cultural autónomo de las circunstancias. La lección foucaultiana interpela la noción de cultura cuando ella es manejada por Rama como materialidad discursiva siempre afectada por operaciones inconscientes que se bosquejan en la exterioridad del conocimiento y de la comprensión de sus ejecutantes. En este sentido, Rama ve operar, en las producciones o productos culturales, un régimen discursivo o episteme, que dispone un orden dependiente de los poderes transoceánicos. En esta dirección reconstruye la episteme²¹ y los poderes articuladores que constituyen su condición de existencia.

Foucault le provee a Rama una descripción de la configuración cultural que suministró el modelo urbano de ciudad barroca. Los siglos XVI y XVII se corresponden a aquel momento de la cultura occidental en que se codifica la concepción moderna designada por Foucault como la episteme clásica. Fue la época del imperio de los signos. Sus reglas dispusieron la ruptura, el distanciamiento entre "los signos (legibles)" y "los seres (visibles)": "...la escritura y las cosas ya no se asemejan, se comprometen o

¹⁸ Ibidem. 191 p.

¹⁹ Ibidem. 201 p.

²⁰ Ibidem. 191 p.

entrecruzan"; "...el lenguaje rompe su viejo parentesco con las cosas para penetrar en esta soberanía solitaria de la que ya no saldrá, sino convertido en literatura".²²

En este período, llamado barroco, el pensamiento excluye la semejanza ontológica entre las palabras y las cosas como experiencia fundamental y forma primera del saber. En su lugar, la episteme clásica dispone interponer un tercer elemento -el signo- que aparece en la mente humana como "representante" de la realidad empírica. En esta época deja de considerarse que los signos han sido depositados sobre las cosas para que los hombres puedan develar sus secretos. Constituido por un acto de conocimiento, empezará a significar dentro de su interior y de él tomará su certidumbre o su probabilidad. En cuanto a su tipo de enlace, "...el signo en la época clásica ya no está encargado de acercar el mundo a sí mismo, sino por el contrario, de juxtaponerlo (...) y de proseguir (...) el despliegue infinito de sustitutos según los cuales se lo piense".²³ En cuanto a la certidumbre del enlace, "...es necesario fabricar una lengua que siendo analizadora y combinatoria, sea realmente la lengua de los cálculos".²⁴

Pero la propiedad más importante de los signos en esta época, a diferencia de tiempos anteriores en los que la realidad era signica, es que ellos se alojan en el pensamiento, en su poder representador, en el intersticio de la idea. De este modo, se da inicio al primado de la representación, en donde las cosas se presentan "ya significadas" a la mente del sujeto que conoce.

Rama hace aquí referencia a la interpretación que hace Foucault de la Lógica de Port Royal en *Las palabras y las cosas*: "Es característico que el primer ejemplo de signo que da la *Logique* de Port Royal no sea la palabra, (...) sino la representación espacial y gráfica -el dibujo, el mapa y el cuadro-".²⁵ Se trata, a nuestro parecer, de una alusión central en el proyecto teórico del crítico uruguayo, pues a través de ella ganará elementos conceptuales que le permitirán articular la noción de ciudad letrada. En efecto, la gráfica o el cuadro no tienen otro contenido que lo que ellos mismos representan, el significado

²¹ FOUCAULT, M. 1985. *Las Palabras y las cosas*. 16ª ed. México. Siglo XIX. Según el autor, en toda época histórica existen *códigos culturales* que determinan el ordenamiento de la experiencia humana. En este sentido, la actividad cognoscitiva en cualquier período histórico no es libre, sino que se da dentro de ciertos canales ya delineados, dentro de ciertas formas de conocimiento, que son simultáneamente anónimas, inconscientes e ineludibles. Estas formas o epistemes constituyen los "a priori sociales" que delimitan, en la totalidad de la experiencia posible, un espacio cognoscitivo específico y determinan tanto los modos de ser de lo que se conoce en ese espacio, como los criterios según los cuales se construye un discurso "verdadero". Una episteme es ineludible porque, como dice Foucault, cualquier ordenamiento de las cosas o de los conceptos, "cualquier similitud o distinción, aún para una percepción no entrenada, es siempre el resultado de una precisa operación y de la aplicación de un criterio preliminar". (p. 25). La episteme misma es la que determina lo que se puede decir y el modo de construir las verdades reconocidas en una época dada. Como el fundamento de los discursos, opera como el reticulado conceptual que permite o excluye la existencia de tales verdades; es lo no-pensado mediante lo cual se modela y articula el conocimiento y el saber.

²² Ibidem. pp. 53-55.

²³ Ibidem 67 p.

²⁴ Ibidem 69 p.

alojado en el interior de la representación del signo, la idea que representa: "...las representaciones no se enraízan en un mundo del que tomarían su sentido, abren por sí mismas un espacio propio".²⁶ En las coordenadas de la episteme clásica, el lenguaje se convierte en instrumento soberano que permite representar representaciones.

La regla de la época consiste, entonces, en transformar la realidad en signo y debido a ello el lenguaje construye ficciones como marcas de su poder representador.

También dispone que los signos establezcan un orden; no hay un sentido de las cosas, exterior o anterior, que los signos tengan que restituir. Por ello, en esta episteme se instauran las ciencias del orden, una matemática, una taxonomía, una génesis; métodos para instaurar signos, para poder operar con ellos y para poder analizar la constitución de los órdenes que ellos establecen.

Dentro de esta racionalidad abstracta, que escinde y fragmenta, surgen las ciudades en el territorio americano. Siguiendo este estrato del saber, las ciudades fueron, según el orden de los signos, previamente ideadas, dibujadas según los lenguajes desarrollados por la razón.

Así, nuestras ciudades devienen fábulas, entidades ficcionales productos de una razón que las diseña según saberes creados dentro de este mismo cauce: el instrumental matemático-geométrico de poderoso valor cognitivo otorgado por el orden, la certeza y la incontaminación respecto de lo real.

En la mención que hace Rama de Foucault, resulta importante destacar la conexión entre la gramática de la representación y las prácticas discursivas. Tal como lo advirtiera Rama, el primado de la representación estuvo estrechamente vinculado a la materialización de las ciudades y a sus formas socialmente determinadas. Los lenguajes simbólicos llevarán al "plano" una forma de ciudad para una forma de sociedad, y ambas resultarán equivalentes. Ciudad y sociedad ideales, soñadas por ese poder anticipatorio y abstracto de los lenguajes racionales. En palabras del Rey: "dando la orden al comienzo, sin ningún trabajo ni costa los lugares quedarán ordenados y los otros jamás se ordenarán".²⁷

Sobre ese instrumental simbólico ha recaído la tarea y el poder de representar la ciudad pensada. Símbolos que se autonomizan de la coyuntura para mejor adecuar el espacio a las funciones preestablecidas por el poder absoluto.

Rama destaca la dimensión ideológica que opera en la articulación de estos dos discursos: las palabras y el diseño gráfico (mapas y planos). Producidos según el modelo cultural de los signos en su función representadora, marcan la vinculación estricta entre el

²⁵ Ibidem. 71 p. Este desplazamiento se había producido ya en el pensamiento cartesiano, pero Foucault prefiere ilustrarlo aludiendo a la Gramática de Port Royal. Permítasenos citar un texto de Descartes por demás significativo en este punto: "Aceptad pues, por un momento, que vuestro pensamiento salga fuera de este mundo para ver otro nuevo que haré nacer en su presencia en los espacios imaginarios". En: TURBAYNE, C.M. 1974. El mito de la metáfora. México. FCE. 34 p.

²⁶ FOUCAULT, M. Op. Cit. 83 p.

²⁷ RAMA, A. La Ciudad Letrada. Op. Cit. 6 p.

poder político imperial y la capacidad ordenadora de los signos. El poder hace uso de estos lenguajes abstractos, racionalizadores, pues le garantizan el constreñimiento de la realidad vigente a la soñada estructura cultural, social y económica.

Este poder, inmanente del orden de los signos, avaro de la vida, se fortalece por una materialidad ajena a las circunstancias. Instaura y asegura "a futuro" un orden social mediante una distribución jerárquica del espacio. Piensa lugares según la cualidad de las personas de modo que cada cual ocupe el sitio que le ha destinado la razón ordenadora: "...de lo alto a lo bajo; de España a América; de la cabeza del poder a la conformación física de las ciudades para que el reparto del espacio urbano conserve la forma social".²⁸

Una ciudad, un espacio totalmente codificado política, ideológica, económica y religiosamente. Con sus alineaciones geométricas, de objetos y de cuerpos, jerarquizará sus "lugares". Con sus sitios estratégicos (solares, plazas, iglesia, casas, mercado, calles), hablará de lugares abiertos y de lugares cerrados, de espacios centrales y adyacentes.

De forma conexas, la potencialidad reductora de los signos realizó magníficamente otra operación discursiva que consistió "...en la evaporación del pasado".²⁹ Imponer lo que todavía no es, requería de la supresión del presente y el pasado según normas preestablecidas: "...en lugar de partir del desarrollo agrícola que constituía su polo urbano donde se organizaba el mercado y las comunicaciones al exterior, se iniciaba con esta urbe mínima desde luego, pero asentada a veces en el valle propicio que disponía de agua, esperando que ella generara el desarrollo agrícola".³⁰

La operación deshistorizadora también se expande a las formaciones sociales existentes: de campesinos a aristócratas, de indios a esclavos. Es claro que estas transustanciaciones bruscas de posiciones sociales y adjudicaciones de una naturaleza defectiva suponían de parte del hombre americano dejar de ser para llegar a ser según el ideal urbano: "...se transforma violentamente a quienes habían sido campesinos en urbanizados, sin conseguir nunca que vuelvan a sus primigenias tareas: serán todos hidalgos, se atribuirán el don nobiliario, desdeñarán trabajar por sus manos y simplemente dominarán a los indios que les son encomendados o a los esclavos que comprenden".³¹

Como expresara José Luis Romero "...fue propio de la mentalidad hidalga -y no solo en las Indias- acogerse a esa condición barroca de vida -equiparable al sueño- según la cual podía borrarse la dura realidad encubriéndola con la vasta ficción del gran teatro del mundo. La mentalidad hidalga fue en las Indias decididamente urbana, pero no se alojó en el modelo de ciudad mercantil y burguesa, sino en el de la corte (...) pero cuya precariedad encubría un vasto aparato que regía la convivencia de las clases

²⁸ RAMA, A. Op. Cit. pp. 7-8.

²⁹ RAMA, A. Op. Cit. 12 p.

³⁰ Ibidem. 5 p.

³¹ Ibidem. 15 p.

altas, gracias al cual funcionaba para ellas un sistema de vida noble".³²

El ámbito de esa sociedad era la corte, esclava de una etiqueta rígida, severa en las formas, altamente jerarquizada. En ella el hombre obtenía dignidad si ocupaba un puesto y si alcanzaba la merced o el favor real acorde a los servicios prestados.

Repitiendo la concepción griega que fundó el binarismo polis-barbarie, las prácticas de dominio ejercidas por la ciudad sobre las comunidades indígenas se reproducen entre las ciudades. El criterio disciplinar consistió en graduar los vínculos con el poder metropolitano, de modo que se manifestara su medida. En forma piramidal se fundaron las capitales virreinales, seguidas de las ciudades-puertos y tras ellas las capitales Audiencias. ¿Mayúscula? Luego surgieron como escalones las restantes ciudades, pueblos y caseríos.

El orden del sistema monárquico delegó la función civilizadora a la ciudad sede administrativa. Para poder instrumentalizar y garantizar el cometido colonizador, la operación urbano-discursiva del poder dispuso rodearla, cual anillo protector, de organismos y funcionarios ejecutores de sus órdenes. Aparecía así situada otra ciudad: la ciudad letrada al interior y en el centro de toda ciudad.

Ello requirió corporeizar la suma de los poderes delegados en espacios institucionales visibles: sedes virreinales, gobernaciones, audiencias, arzobispados, tribunales, colegios, universidades. Y también en funcionarios: "una pléyade de religiosos, administradores, educadores, profesionales, escritores y múltiples servidores intelectuales, todos esos que manejaban la pluma, estaban estrechamente asociados a las funciones del poder y componían un país modelo de funcionariado y burocracia".³³

Si seguimos la tesis de Rama, no podemos pensar a los letrados por fuera de la ciudad letrada, como si habitaran un espacio incontaminado por la hegemonía social que portan. Para él, los letrados hablan desde el lugar del poder porque operan como usuarios de signos que constituyen el *apriori* de su discursividad, como partes de un todo que los trasciende. Casi con la misma fuerza con que sugiere una comprensión del discurso como práctica social, el crítico enfatiza el polo productor de los letrados.

A tono con los lineamientos teóricos de W. Benjamin, especialmente los de sus ensayos -El autor como productor (1934)³⁴ y La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica (1936)-, Rama señala la función social de la intelectualidad letrada sobre la base de su posición o puesto en el proceso de producción y en relación a las condiciones de producción de su tiempo histórico.

Se trata de una perspectiva singular que orienta el análisis hacia la manera en que nuestros letrados se constituyen en productores, los vínculos que establecen con su público lector-consumidor, los mecanismos y la materialidad que elaboran.

La posición adoptada por el grupo letrado en relación al campo intelectual de pertenencia y al poder político resulta así definida: "...servidores del poder (...) pero

³² ROMERO, J. L. 2001. Latinoamérica. Las ciudades y las ideas. 5ª ed. Bs. As. Siglo XXI. 117 p.

³³ RAMA, A. Op. Cit. 25 p.

también dueños de un poder (...) con demasiada frecuencia se los ha visto a los intelectuales como ejecutantes de mandatos de las instituciones perdiendo de vista su peculiar función de productores...".³⁵

Bajo el imperio del orden de los signos, estos agentes, provistos del poder que les otorgara el ejercicio de los lenguajes simbólicos, debían darle forma a la ciudad soñada, realizarla a partir de la producción de discursos para variados cometidos y lugares.³⁶ Rama señala entre las variadas tareas civilizatorias que se encomiendan a los letrados: regentar la educación "de la nueva juventud nacida en esta tierra hacia los estudios de Filosofía y Teología en desmedro de las artes mecánicas"; una militancia propagandística del mensaje metropolitano a un vastísimo público analfabeto; la formación de élites dirigentes (administradores y profesionales) al servicio del poder imperial. Regencia, militancia, persuasión, educación. En suma, la conformación de ideologías públicas y el diseño de modelos culturales constituyeron los servicios de los letrados que reclamó la corona.³⁷ Como una forma social del hacer, el discurso encauzó la sociedad según un régimen colonial.

En el caso latinoamericano y en ese momento histórico, las condiciones discursivas de producción tuvieron una peculiaridad decisiva. El mensaje artístico desplegado a través de la escritura, pintura, escultura, música, realizó operativos discursivos desconectados de la realidad concreta y distanciados de una finalidad restauradora o transformadora de la misma.

La estrategia de los signos fue incomparable. La ciudad letrada funciona como conjunto designificaciones pensadas a partir de las necesidades del sistema imperial y, como tal, requiere de la ciudad real como significante para expresarse. Como un reticulado, se sobrepone a ella para otorgarle significación y por lo tanto existencia. "Esta

³⁴ BENJAMIN, W. 1975. El autor como productor. Madrid. Taurus. Traducción de Jesús Aguirre. 10 p. En este ensayo, Benjamin postula una representación del autor como productor. Presenta para ello una serie de tesis. "Quizás hayan caído ustedes en cuenta de que esta cadena de pensamientos le presenta al escritor sólo una exigencia, la exigencia de cavilar, de reflexionar sobre su posición en el proceso de producción. Jamás será su trabajo solamente el trabajo aplicado a los productos, sino que siempre, se aplicará a los medios de producción. Sus productos tienen que poseer, junto y antes que su carácter de obra, una función organizadora (...) esta exige el comportamiento orientador e instructivo del que escribe. Un autor que no enseñe a los escritores, no enseña a nadie. Resulta, pues, decisivo el carácter de modelo de la producción, que, en primer lugar, instruye a otros productores en la producción y que, en segundo lugar, es capaz de poner a su disposición un aparato mejorado. Y dicho aparato será mejor cuanto más consumidores lleve a la producción, si está en situación de hacer de los lectores o espectadores, colaboradores".

³⁵ RAMA, A. Op. Cit. pp. 30 – 31.

³⁶ Las funciones de esos agentes iban desde la escritura de compra-venta, leyes, reglamentos, proclamas, los rituales sacros y políticos, las odas patrióticas o religiosas, hasta la disposición de los saberes escolarizables; todos ellos desde lugares estratégicos: "...el púlpito, la cátedra, la administración, el teatro, los plurales géneros ensayísticos". Cfr. RAMA. A. Op. Cit. 29 p.

³⁷ El desempeño de estos encargos incluía la aceptación de un deber particular de fidelidad a la administración a cambio de una existencia segura. Su supremacía le fue conferida por una relación inversa de rango y dinero respecto a sus obligaciones y público lector. Cfr. RAMA A. Op. Cit. 25 p.

es la obra de la ciudad letrada. Sólo ella es capaz de concebir, como especulación, la ciudad ideal, proyectarla antes de su existencia, conservarla más allá de su ejecución material, hacerla pervivir con las modificaciones sensibles que introduce sin cesar el hombre común".³⁸

3.- Resonancias foucaultianas y benjaminianas en la ciudad escrituraria

En una abierta y no menos astuta intensificación del orden de los signos -materializado en la majestad del poder- la ciudad letrada requiere constituirse en ciudad escrituraria.

Elitismo, concentración de poder y jerarquía constituyeron las huellas de identidad y diferencia que el proceder analítico de los signos imprimió en este segmento del plano social. Sin embargo, queda pendiente otra operación tendiente a conjurar aquellos poderes de la ciudad real que, como anillos, amenazan el proceso identitario de ciudad letrada.

Esta operación logocéntrica consiste en una mirada unilateral del significante, en el rescate de la grafía, pues, como soporte material del lenguaje, permite deshacerse de lo inestable, de lo particular, de lo que varía.

Otorgarle valor a la letra por sobre la oralidad indica, según Rama, el puesto de los intelectuales: productores de discursos que vehiculizan la norma escrituraria sobre la que se organiza la cultura de los signos.

El modo ontológico de posicionarse acerca de la realidad, escindida jerárquicamente en partes -una superior que constituye el orden y el sentido y otra inferior que representa la apariencia, el mundo de la opinión- determina que cuando aquellos trasladado al orbe social, hace factible levantar muros entre ciudadanos y bárbaros según sus lenguas.

Rama entrevé como nadie las vías de consolidación del poder imperial: conexo a la distribución espacial jerárquica según un centro y periferia (en el diseño urbano), dispone en el plano social la diferenciación y subordinación de grupos humanos y sus lenguas a la norma lingüística y cultural metropolitana.

Coexistían dos lenguas, aunque "hubo demanda reiterada del rey de España de que se obligara a los indios a hablar español".³⁹ Por un lado se encontraba la lengua escrita y su par, el habla cortesana, de carácter público, y por el otro, la lengua oral, hablada por la plebe en su cotidiano vivir, revestida de libertad, a la que se identificó "...con corrupción, ignorancia, barbarismo o invención incesante...".⁴⁰ No obstante, la lengua que se

³⁸ Ibidem. 38 p.

³⁹ RAMA. A. Op. Cit. 47 p.

⁴⁰ Ibidem. 44 p.

oficializa es la escrituraria, paradójicamente reservada a una estricta minoría.⁴¹

Ciudad escrituraria se define a sí misma por el uso de esta lengua, con la conciencia de que el único recurso para mantener los lazos con el poder que la legitima es consolidarla y robustecer su purismo. La misión protectora y defensiva de la "variedad alta" lingüística se justificaba pues "...la ciudad estaba rodeada de dos anillos lingüística y socialmente diferentes, a los que pertenece la mayoría de la población: el anillo urbano donde se distribuía la plebe formada por criollos, ibéricos desclasados, mulatos, zambos, mestizos y toda la variedad de castas derivadas de cruces étnicos. Rodeando este primer anillo había otro mucho más vasto, aunque también ocupaba los suburbios, se extendía por la inmensidad de los campos... este anillo correspondía al uso de las lenguas indígenas o africanas...".⁴²

El poder imperial transmitía órdenes y aseguraba su acatamiento haciendo que la lengua escrituraria se convirtiera en la "norma" o modelo a la que debía ajustarse "el conjunto de abogados, escribanos, escribientes y burócratas de la administración".⁴³ Complementaba la función educadora de esta elite la institución universitaria. Allí se dispensaban los saberes necesarios (retórica, oratoria, gramática, artes literarias) para que este cuerpo escriturario ocupara su puesto: traducir la escritura jurídica peninsular (aunque en ocasiones los mandatos se transmitían oralmente) en discursos elaborados en forma de "leyes, edictos, códigos, formularios, contratos y testamentos".⁴⁴

Reiterando el proceder representador de los signos, los escritos no emanaban de la conflictiva social. Por el contrario, al ser pensados para su imposición, se encuadraban al modelo pergeñado por la Colonia. Como resultado de estos mecanismos, la letra fue respetada, pero no tuvo el aliento necesario para cumplir el cometido de ordenamiento de las conciencias y de la vida social, salvo cuando procedía según la fuerza de la coacción.

En el momento en que la letra fue dirigida al receptor europeo, su función depurativa empezó a complementarse con la utilización de metalenguajes para reconvertir las palabras (que describían los sucesos ocurridos) de un código a otro.

Para Rama, este mecanismo explicita la función del letrado como traductor.⁴⁵ En

⁴¹ Su prestigio consolidó el bilingüismo característico de la sociedad latinoamericana, formado durante la Colonia y mantenido tesoneramente desde la Independencia. En general, se habla de bilingüismo o multilingüismo cuando en una sociedad coexisten dos o más lenguas. Un caso especial de bilingüismo es la diglosia. Este término fue acuñado por Ferguson (1959) y se refiere a la coexistencia de dos lenguas en una misma sociedad, con dominios de uso estrictamente diferentes pero en relación complementaria. Ferguson denominó a las dos variedades: "alta" y "baja". La variedad "alta" es la que se utiliza en situaciones formales y públicas; la variedad "baja" se usa en situaciones informales y privadas. La diglosia es una situación relativamente estable. Cuando comienza a producirse un desequilibrio en el sistema y una superposición en los dominios de uso, es posible predecir que en un futuro no muy lejano una de las variedades se impondrá y desplazará a la otra. Cfr. GONZALEZ – FASANI, D. La Sociolingüística. Una visión Panorámica [en línea]; <<http://www.sil.org/training/capacitar/sociox/html>> [consulta: 30 de julio 2004]

⁴² RAMA, A. Op. Cit. pp. 45-46.

⁴³ Ibidem. 42 p.

⁴⁴ Ibidem. pp. 42 y 47.

este sentido, rinde homenaje a Walter Benjamin, quien renueva la problemática de la reproducción de la obra de arte en la era moderna. Benjamin recrea la palabra "reproductividad" para designar positivamente lo que hay de creatividad en la traducción. Pero la connivencia en cierta manera termina aquí, puesto que mientras Benjamin concibe la reproducción en aras a la democratización de la cultura, Rama piensa, a través de la reproducción, la abierta contradicción entre la variedad alta, la norma metropolitana y la lengua oral de las comunidades mayormente ágrafas, sobre todo en los casos de traducción de palabras de un código a otro.⁴⁶ Como resultado de estos mecanismos lingüísticos, se agudiza la distancia entre la cultura de los expertos y la de un público más amplio.

Estos análisis colocan los textos ramianos en línea con una dimensión sociológica-política de la literatura. La pregunta fundamental que orienta su crítica, con claros ecos del pensamiento benjaminiano, -¿cuál es la función que desempeña el autor dentro de las condiciones de la época?- apunta a desentrañar la técnica literaria de la obra. Para Benjamin, al igual que para Rama, la elección de los medios de producción establece el puesto social del intelectual; o pertrecha el aparato de producción existente o lo modifica.⁴⁷

En estos términos, Rama dimensiona la práctica escrituraria alta de nuestros letrados como medio de producción de un modelo cultural, sin perjuicio de asignarle carácter tributario a sus procedimientos, pues sus centros de iniciativa están en otro lado. Asimismo, admite que otros grupos humanos, desde la clandestinidad, intervienen en el campo de batalla por la apropiación de la escritura, disputando por este medio de lucha ese poder del que quieren adueñarse. Ahora bien, su estrategia fue inversa al orden de los signos: transvasan la oralidad, y con ella la contingencia social, a la escritura.

Los *graffiti*, que recorren con su presencia la historia americana, constituyen los canales de comunicación de autores anónimos marginados del cauce de la escritura normada "...muchas veces ajenos al cultivo de la escritura (...) por sus habituales faltas ortográficas, por el tipo de mensajes que transmiten, habitualmente recusadores, protestatarios e incluso desesperados".⁴⁸

⁴⁵ BENJAMIN, W. 1973. La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica. Madrid. Taurus. Traduc. Jesús Aguirre. pp. 2-4. El centro de interés de este ensayo es la técnica, considerada por Benjamin como algo esencial a la obra de arte. La reproducción de la obra de arte en la era moderna es valorada por su potencial democrático y también por aportar una nueva forma de creatividad u originalidad. El texto u objeto artístico reproducido le otorga "vida después de la vida" al original y lo empuja en la historia a través de la traducción.

⁴⁶ La misión protectora y defensiva de la "alta" lengua procura a los letrados, a su vez, una posición privilegiada en el plano sociocultural. Esta ocupación efectiva les sirve para otorgar a terceros, y generar para sí mismos, derechos de propiedad sobre las cosas (tierras) y sobre aquellos sectores sociales destinados a su cultivo y explotación. La experticia de los letrados en el uso de la lengua escrita y las prerrogativas que se derivan de su poder ponen de manifiesto la estrategia de la cultura peninsular. "Por sus manos pasaron los documentos que instauraban el poder, desde prebendas y concesiones virreinales, desamortizaciones de bienes que contribuyeron a nuevas fortunas ya en el siglo XIX". Cfr. RAMA. A. Op. Cit. pp. 42-43.

⁴⁷ BENJAMIN, W. La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica. Op. Cit. 6 p.

Esos productos de la cultura oral incorporan a esa prodigiosa maquinaria destinada a excluir, registros inusuales a su moral cortesana y a su ahistoricidad. En espacios prohibidos por la sociedad -muros, puertas, paredes, edificios o monumentos históricos- y con materiales de escasa valía -carbonillas, elementos filosos-, registran la protesta bajo la forma de apodos e insultos; la sexualidad a través de palabras o figuras obscenas; la identidad en el dibujo indeleble de nombres.

Otro ejemplo de desafío, no ya a los poderes imperiales sino a sus operadores en estas tierras, lo constituyeron las gacetillas que, a diferencia de los anónimos autores de graffiti, pertenecían a quienes podían comprar algún medio de prensa. No obstante, estuvieron condenados al fracaso debido a la escasez de su mercado autónomo. Esto ponía nuevamente en evidencia que el poder lo ejercía el portador de doble derecho: la propiedad y las letras.

Esta escritura fue, por causa del imperio de los signos, sistemáticamente rechazada, no escuchada, pues era el lugar que los signos habían destinado a la diferencia.

En Rama encontramos una profunda deuda con Michael Foucault: por un lado releva y analiza prácticas discursivas y los efectos de poder que induce y la acompañan, tanto limitantes y controladores, como productivos. Por otro, señala el juego del poder, la manera, las estrategias usadas por los letrados para imponer un sistema de reglas de dominación tanto espaciales, ideológicas, educativas como lingüísticas, aún en circunstancias adversas. Asimismo, indica la entrada en escena de las fuerzas y los distintos papeles que juegan, como también, la emergencia de la otra cara del poder, la resistencia. En efecto, podemos percibir la productividad de la imagen de "ciudad letrada" a través de la localización de las resistencias; están allí donde se ejerce el poder pero no tienen por qué ser atrapadas por ser "las compatriotas del poder".⁴⁹

Son ciertas subjetividades las que se enfrentan en el ámbito de ciudad letrada constituidas relacionamente por mutua oposición y articulación de diferencias. O también puede decirse que la ciudad real nunca fue menos real que hacia finales del siglo XIX, el cual es estudiado por Rama. En un anhelo de existencia y libertad, de romper las cadenas que le atan a la "minoría de edad", estas subjetividades reconfiguran su identidad amparándose en los recursos dispuestos por la letra: usan la escritura sin concesión a su derecho y contra sus utilizadores, dicen lo que no se habla en circunstancias y lugares no destinados para ello. Lo que debieron saber nuestros letrados es que con prohibir el acceso a la palabra no se borran los sujetos, ni la realidad que ella refiere.⁵⁰ Por el contrario y tal como lo visualizara su autor de referencia, Foucault, el

⁴⁸ RAMA, A. Op. Cit. 52 p.

⁴⁹ FOUCAULT, M. *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta, 3º edic. 1992. 171 p. Es preciso aclarar que sobre esta instancia teórica de M. Foucault, Rama no proporciona referencias bibliográficas explícitas, pero no hay duda que basa sus análisis en ella. Nuestra lectura se limita a avizorar el lugar donde Rama se instala para hacer sus análisis. Podemos reconocer, en la apelación y en el uso que Rama hace de categorías como la práctica discursiva, los juegos del poder y las resistencias, la escritura y el campo de estrategias, la presencia de ciertas obras de Foucault —especialmente *Vigilar y Castigar* (1975) o *La Microfísica del Poder* (1979). Son conceptos que Rama toma prestados para aplicarlos a otros acontecimientos, a veces sin reconocer su deuda. No obstante ello, hay pruebas de que ha sido su lector atento.

poder no es algo que necesariamente reprime, sino también algo que libera. De modo que las acciones protestatarias y las fantasías de liberación presentes en lo que Rama denomina la ciudad real, si bien no pueden ser pensadas como exteriores a la escritura, no dejan de ser posibilidades por sus recursos inherentes, logrando de alguna manera desplazar las fronteras de la ciudad letrada.

Ciertamente Rama dedica toda su atención a estudiar las estrategias, estructuras y retóricas en que el poder letrado se basa. Pero también señala claramente las resistencias que tales estrategias o procesos generaron en las comunidades orales. Ello supone dar un paso adelante en el reconocimiento de la tensión entre dos modos de organización cultural (la letrada y la oral) en la base de la producción cultural latinoamericana, no sólo durante el período colonial sino también en nuestra actualidad. Reconocemos que hay cierto lugar para la oralidad en la crítica cultural de Rama. Sin embargo, todo lo que ésta muestra son los límites de la cultura escrituraria, esto es, la cancelación de manifestaciones culturales excéntricas a su poder hegemónico. Está claro que el crítico, al no silenciar las interferencias que ejercen las formas de resistencia al supuesto discurso homogeneizador de los escribas, está prefigurando dos tipos de cultura en conflicto. Asimismo, cabe señalar que la tematización de la heterogeneidad cultural latinoamericana no ingresa en la agenda de su investigación.

4.- Insistencias autorales y conceptuales en la construcción de ciudad modernizada

Ángel Rama retorna -de forma implícita- a conceptualizaciones de Foucault y Benjamin. Así y todo, lo destacable es ver cómo desplázase límite cuando hace pasar estos conceptos por nuevas modulaciones casi impuestas por el traslado de la ciudad de referencia, la ciudad letrada. Debido a su posición irregular y móvil, vemos a la ciudad letrada multiplicarse en cada nueva configuración (ciudad escrituraria, modernizada, politizada, revolucionaria) en el flujo que alimenta una sola y misma máquina. Sólo en apariencia son ciudades distintas y constituyen, en realidad, traslados de espacios y funciones en el interior del dominio letrado.

Si nuestra lectura es correcta, creemos que son repetitivos los señalamientos de

⁵⁰ Siguiendo la huella de quienes acometieron dentro del campo de la escritura, Rama cita a Simón Rodríguez y Carlos Vaz Ferreira. En ambos destaca su apropiación de la escritura para manifestarse con una actitud preventivamente anti-letrada y abiertamente antisistémica. En una crítica coincidente con la norma letrada, denuncian en su raíz, como móvil profundo, ansias de seguridad, refugio y defensa de su claridad geométrica, de su visión parcializada dentro de la cual no están las visiones parciales de otros. Sólo en tal sentido se explican esas extrañas relaciones que establece Vaz Ferreira entre carencia de geometría y miedo, o la establecida por Simón Rodríguez entre lengua y gobierno. Ferreira propone como remedio para superar el espíritu de sistema una pedagógica que parta del sano sentido común, de la formación de juicios que manifiesten sin temor la complejidad real, las cosas y su carácter opositivo. En forma similar, Simón Rodríguez, propicia una enseñanza del arte de pensar al cual subordinó la escritura. Sacada de su lógica conceptual, permitiría fundar costumbres democráticas e igualitarias. Cfr. RAMA. A. Op. Cit. pp.61-67.

remisiones teóricas en cada variedad de la ciudad signo. Lo que resulta interesante en la práctica de la cita (explícita o no) y en la remisión a otros espacios del saber, de parte de Rama, es que no están atrás ni adelante, si acaso podemos asignarles un lugar o una función. Coinciden con el proceso de producción textual, ese proceso que se halla ya realizado en tanto procede y mientras procede.

Rama continúa leyendo, dibujando nuestra historia bajo el signo de la ciudad, con la certeza de que la ciudad letrada pasa, aún ante los cambios de sucesos, construyendo un nuevo anillo protector de sus poderes. La modernización fue la segunda prueba a la que se vio sometida, más riesgosa, pero debido a su ampliación, más rica en opciones y cuestionamientos.⁵¹

El efecto de estrategias de resistencia resulta en nuevos emplazamientos de la letra. Se incorporan a su esfera inéditos sectores -los nuevos alfabetizados y personal técnico o semipreparado- a través de las leyes de educación común, las escuelas de oficios y la transformación positivista de la Universidad: "puente" y local, cuya función es formar los equipos intelectuales. Pero paralelamente se combate desde ella y se denuncia su práctica disociativa entre letra y realidad: las gacetas populares, las hojas sueltas, las revistas gauchescas y los libros arremeten contra los ilustrados doctores y la Universidad destinada a reproducirlos.

Asimismo, la explosión demográfica de las ciudades latinoamericanas (a fines del siglo XVIII), sobre todo aquellas cuyas economías estaban vinculadas con el mercado mundial, no fue obstáculo para nuestros letrados. En correspondencia con sus funciones intelectuales, ampliaron sus prácticas e instituciones, acordes a una nueva demanda. Además de las consagradas profesiones liberales -abogados, médicos, contadores- se agregaron otras provenientes del acelerado crecimiento de las ciudades -periodistas, escritores, maestros, profesores-. Respecto de su función, conservaban una relativa autonomía en cuanto productores y dispensadores de saberes, aunque continuaban percibiendo al poder central como distribuidor de prestigio, jerarquía y bienes. Constituían el sector terciario de la economía, de modo que sus saberes eran las vías de acceso a puestos en las Instituciones del Estado. Astutamente, se crearon los espacios adecuados para su fortalecimiento -locales, burocracias, circuitos y usinas culturales, tales como las Academias de Lengua- que los nuevos letrados usarían para nuclearse y ejercer su dominio cultural.

Con todo, se registraron transformaciones. La ciudad letrada se reconstituye como ciudad modernizada por una idealización de sus funciones intelectuales. La letra, antes destinada a los miembros de la élite peninsular o nativos, se convierte en objeto de deseo, en el sueño de jóvenes de clases medias, hijos de inmigrantes o estancieros ricos, todos analfabetos. "...fue la maestra normal" (Manuel Gálvez) (...) o fue "el doctorado"

⁵¹ Con el fin de contextualizar la reconfiguración de la ciudad letrada en ciudad modernizada, consideramos pertinente recordar que, en la segunda mitad del siglo XIX, los países latinoamericanos presentaban una variedad de situaciones políticas, sociales y económicas. Sin embargo, una serie de rasgos caracterizó su desarrollo comprendido entre 1850 y 1910. Bajo el lema liberal "orden y progreso", se insertaron al mercado mundial a partir de la producción de productos exportables y se organizaron como estados nacionales bajo un conjunto de reformas constitucionales. Todo ello requirió de la organización de un aparato jurídico político, de una administración centralizada y de una modernización de los medios de comunicación y de transporte.

(M'hijo el doctor, en la feliz fórmula de Florencio Sánchez)".⁵²

Así, la letra sobrevive bajo el traspaso de su función a otros sectores sociales que a través de ella aspiran a un ascenso social, al respeto público y a la incorporación a los centros de poder.

Al prestigio obtenido por su posición de productores, distribuyentes de saberes y de títulos, se le sumará un ampliado mercado de consumo en una sociedad que va expandiendo su base económica, de donde deriva su incipiente proceso autonómico.

En la medida en que la modernización de las ciudades se lograba sobre los esfuerzos de los sectores populares y medios, era propicio que sus símbolos representaran figuras rebeldes o solitarias, desafiantes del orden social injusto y representadoras del aislamiento al que habían sido empujadas. Rama advierte que, si bien estos símbolos pueden interpretarse como emergencias espontáneas de posiciones críticas a ciudad letrada, responden, por el contrario, a visibles operaciones urbano-letradas. Sus prácticas afiliatorias con la república conservadora oligarca y sus instituciones se trasuntan en una doble y conexas maniobra: configuran una imagen social del poder, aguda, fuerte y concentrada, que desactiva las capacidades individuales para atizar simultáneamente formas grupales o corporativas de oposición.

Las emergencias protestarias multitudinarias, la prensa popular exitista de inicios del siglo XX, el ejercicio manipulador del poder de parte de la generación ochocentista y las demandas de autonomía universitaria revelan que "...se trató de una sustitución de equipos y doctrinas pero no de un asalto a los principios que instituían la ciudad letrada, los cuales no sólo se conservaron, sino que se fortalecieron al redistribuirse las fuerzas mediante nuevas incorporaciones".⁵³

Rama decodifica el operativo integrador que desarrolló la letra durante el proceso de unificación política y organización de las nacionalidades americanas y muestra, al mismo tiempo, la capacidad de restitución y restauración de sus premisas en períodos de cambio social. En un proceso casi paralelo y bajo la influencia del pensamiento decimonónico ingresan a la escritura las contribuciones locales y populares. Este discurso, con un ámbito de objetos e instrumental metódico recortados, logra afiliarse al principio de la disciplina. La letra alcanza el rango de Literatura Nacional legitimada por el proyecto nacionalista y legitimante de la nacionalidad y de sus valores. Nuevamente, su nutrido género vehiculiza la ideología modernizadora -réplica del diseño colonizador- al desprender la función simbólica de los sistemas de vida rurales para hacerlos ingresar bajo las formas de producción urbanas.

La literatura costumbrista, rural y realista recoge lo local, con pretensiones de perpetuar lo que estaba agonizando por el imperativo modernizador, mediante el *factum* escriturario.

Según Rama, por muy buenas que hayan sido las intenciones de la integración del patrimonio cultural rural a la norma urbana, tal integración supuso diezmar sus propios

⁵² RAMA, A. Op. Cit. 74 p.

⁵³ Ibidem. 81 p.

códices. Se trata de una cultura que instaura su economía casi con exclusividad en la lengua oral. Esto es, sus producciones simbólicas se sostienen en el tiempo por un proceso de reversibilidad donde el oyente retiene el relato en la memoria y al recitarlo convierte su función en narrador. Como se advierte, estas comunidades se aseguran, por la vía de la comunicación oral, la continuidad de su lengua, sus tradiciones, su historia, sus cosmovisiones. La apropiación de esta tradición por parte del proyecto letrado concluye en una doble sepultura: a su agotamiento por la invasión de pautas civilizadoras se suma el poder inmovilizador y fijista de la escritura. Nuevamente, el imperio de los signos sobrepone al producto viviente la espesura de la letra, sacándolo, obviamente, de su contexto.

El efecto de esta operación traductora, conjuntamente con los materiales de los que se valió, es previsible. El libro se sitúa en el límite de ambas comunidades; dirigido a un público letrado, encuentra en él un mercado minoritario, en tanto su público mayoritario decide rehusarse a las transformaciones de la norma oral.

Para ponerse a tono con el sistema económico expansivo de la época el poder de turno atrajo una creciente ola poblacional de extranjeros y también de nativos, acompañada con un acelerado proceso de urbanización. Las construcciones, el ferrocarril, las escuelas, el comercio, los servicios públicos y la administración modifican el paisaje y las costumbres. Tal como lo advierte Rama, estos cambios originan, tanto a los inmigrantes como a la gente de estas tierras, experiencias rupturales respecto de sus vivencias temporales y de su hábitat cotidiano.

Ciudad letrada continúa la obra de los signos y vuelve a poner en acto su capacidad simbólica con la creación de imágenes que representan a la ciudad y a sus costumbres antes de las mutaciones. Lo sorprendente es que ni aún en momentos de profundos cambios históricos, ciudad letrada modifica sus relaciones con la ciudad real; un mismo patrón se repite, sólo que ahora diseminado en otras estrategias. El plano, la escritura y la literatura constituyen medios de producción simbólicos que van trasplantando un modelo cultural que prioriza la representación de un ideal, conforme al cual configura exnihilo ciudades, sociedades y su historia. Pese a ello, ciudad real es una parte constitutiva de ciudad letrada, pues para que ésta pueda ser y permanecer, necesita adjudicarle identidad negativa a aquella. En efecto, el orden de los deseos de ciudad letrada se activa cuando los acontecimientos no se corresponden al ideal, o cuando, como en este caso, esos mismos hechos reales están en vías de extinción.

Con estos recortes objetuales -el pasado rural y urbano- y según sus pautas normativas, ciudad letrada amplía su función. Ahora le toca diseñar una identidad nacional mediante la producción escrita de mundos inexistentes que sueña restaurar. Sólo en el plano de la escritura logra la confluencia de los tiempos, un pasado que futuriza porque previamente fue disuelto por su propia maquinaria deseante.

5.- Cuando la polis se politiza

El período de modernización incorporó nuevas pautas de especialización en respuesta a una rígida división del trabajo que se trasladó al ámbito de la cultura. La razón sustantiva se separó en esferas autónomas -ciencia, moralidad y arte- y cada dominio correspondía a profesiones culturales que enfocaban los problemas con perspectivas de especialistas. Paralelamente, el orbe de la letra dejó de pertenecerle en exclusiva al letrado y el hecho de tener que compartir sus funciones intelectuales con historiadores, sociólogos, economistas, filósofos, educadores y también politólogos, lo colocó en situación de redefinir sus funciones. Su especificación requería una adecuación a la nueva coyuntura, sin perder su lugar céntrico al interior del poder, obtenido por tradición.⁵⁴

La nueva función es definida del siguiente modo: "La función ideologizante que germina entre los escritores de la modernización, al declinar las creencias religiosas bajo los embates científicos, era la de componer una doctrina adaptada a la circunstancia, asumiendo en reemplazo de los sacerdotes, la conducción espiritual".⁵⁵

Este modo de autorización del sujeto literario será a la vez político y estético. El letrado no pierde su lugar junto al poder del Estado en tanto su práctica ideológica -bajo la variante conservadora- contribuye a la conservación del poder y al ordenamiento estatal y, a la vez, no requiere de los respaldos institucionales clásicos como la Universidad, las Academias, Tribunales o los nacientes partidos políticos, sino que su voz se legitima en el genio creador del artista. De este modo, persevera en la tarea de dignificar y sacralizar al tipo intelectual de público culto, modelado por la educación y la lectura de producciones letradas (aunque el común de la gente se ve más representado por la Iglesia y sus sacerdotes).⁵⁶

La tarea de Rama es rescatar la labor productiva de nuestros letrados. Debido a ello, interpreta que los escritores que se incorporaron a la ciudad letrada cultivaron, para cumplir su función, dos géneros literarios: la propaganda política y la filosofía política, que ejercieron a través de la prensa y la industria editorial.

⁵⁴ Como se advierte, la opción de Rama, ante esta encrucijada de dos alternativas -la literaria y la política- demuestra que lo que parecía una bifurcación en el camino al llegar a la altura del fin de siglo era en realidad una multiplicación de las rutas posibles del trabajo intelectual. El crítico elige esta vez un camino intermedio que sirve mejor al argumento central de su libro sobre la continuidad e importancia de la actividad discursiva del letrado en América Latina. Este camino es el de los que denomina "ideólogos", cuyo paradigma serían los filósofos-educadores-politólogos a la José Vasconcelos o Alejandro Korn.

⁵⁵ RAMA, A. Op. Cit. 111 p.

⁵⁶ Según lo percibe Rama, la práctica política-escrituraria de nuestros intelectuales se jugó (y se juega) muchas veces en las formas de recepción de doctrinas-filosofías foráneas. Agentes de la cultura modernizada internacionalista se diferencian según su tono ilustrado o democratizador. Los primeros inmersos en el conocimiento de los problemas internacionales y nutridos de copiosa bibliografía europea y norteamericana adoptaron más o menos pasivamente esos marcos ideológicos para interpretar nuestra realidad. No obstante, este modo de estructuración del poder espiritual encontró opositores (como es el caso de Martí) que fijaron los límites de su lógica abstracta. El escritor cubano dirá que la falta de diálogo con sus circunstancias conduce a que "partan de cero" respecto de ciudad real para imponer sin obstáculos la ciudad soñada. En su reemplazo, propondrá la operación inversa: atenerse a los asuntos locales, porque aunque no revistancaracteres democráticos ni progresistas, algunas ideas de las metrópolis podrán ser aplicadas a ese fin. Cfr. RAMA. A. Op. Cit. pp. 112-115.

En aquellos lugares donde la prensa fue coaptada por los circuitos del poder, dos fuerzas sostuvieron su forma contemporánea: la ambición letrada de rodearse y compartir el poder central y la cooperación del sujeto literario a cambio de sostén económico. En otros sitios de América, el periodismo fue más independiente y permitió cierto grado de autonomía intelectual, que de paso propició el desarrollo de un pensamiento opositor.

La modernización de los países americanos se trasuntó también en la disolución de viejas instituciones como el mecenazgo. Estos cambios requirieron de los letrados la búsqueda de otros medios de subsistencia. Se adaptaron a los tiempos modernos, ofreciendo y vendiendo su capacidad escrituraria a políticos (de quienes se volvieron escribas de discursos, edictos, noticias, propaganda) y a los directores de periódicos. Estas nuevas instituciones que componen la industria escrituraria operaron con las reservas propias del poder: el escribiente debía someterse a la orientación y por ende a la censura (moral, política) de quienes compraban sus productos.

El escaso espacio autónomo de los intelectuales se debió a razones internas inherentes a los regímenes políticos de turno. Sus libertades también se vieron amenazadas por razones externas a éstos.

Luego de la finalización de la Primera Guerra Mundial (1918), toda América cayó bajo la influencia de Estados Unidos, que se autoasignó la tarea de mantener el orden en la región. La influencia estadounidense tuvo diferentes grados de intensidad; menor en la Argentina, que seguía vinculada a Gran Bretaña, y mayor en los países de Centroamérica y el Caribe. Contiguos a la modernización fueron la aparición y el crecimiento de las clases medias y populares que presionaron por la democratización de los sistemas políticos. Este proceso abarcó desde la Revolución campesina en México hasta reformas electorales en Argentina, Chile y Uruguay.

El inminente expansionismo del Norte conoció dos reacciones intelectuales serviles. Bajo el cometido ideologizante, unos sugirieron acallar las voces disidentes en pos de la unidad nacional y latinoamericana, mientras que otros justificaron la inversión de capitales como modo de conjurar un posible intervencionismo norteamericano. Con estas prestaciones al poder, los escritores resolvieron sus condiciones materiales. También se conocieron voces intelectuales y protestas juveniles (el juvenilismo típico de la época) que dejaron registros escritos de crítica al funcionario intelectual por su servilismo tanto a poderes internos, como externos.

La función crítica y sus ejecutantes anuncian los futuros equipos de la ciudad letrada del siglo XX. El liberalismo económico que sustentó la modernización vaformando en su seno nuevos sectores medios y con ellos un potencial grupo intelectual todavía desarticulado. Sin embargo, al tomar conciencia de sí (conciencia de clase que descansa no ya en la etnia sino en la pertenencia a lo americano), ese grupo intentará reemplazar los antiguos miembros de la ciudad letrada y sus orientaciones ideológicas, aunque no su *ethos* colonial.

Rama interpreta la peculiar estructuración de la función crítica opositiva de estos sectores medios. Beneficiarios del liberalismo y de la filosofía positivo-utilitarista, avanzan en posiciones sociales y económicas gracias a la extensión de los servicios educativos y el auge de una economía exportadora, a la vez que enmascaran su posición de sujetos

burgueses con un proyecto reformista (no revolucionario) que lucha por la igualdad de derechos frente a la elite dirigente. Críticos de la modernización, ignoran las contribuciones de ésta a su propia emergencia. A la vez, sus prácticas democratizantes ocultan sus verdaderos intereses: el acceso al poder político para poder decidir políticas que los beneficien.

6.- Ciudad revolucionada: otro lugar del cogollito cultural

Luego del clima alegre y confiado que rodeó las fiestas del primer Centenario de la gesta emancipadora, se inicia en América Latina la era de las revoluciones que habría de modelar el siglo XX. Las revoluciones mexicana y uruguaya son acompañadas (durante casi medio siglo) de sucesivas transformaciones profundas: la instauración de regímenes democratizantes bajo sesgos populistas, socialistas y anarquistas.

La espacialización del discurso en la metáfora de la ciudad letrada sugiere preguntar cómo acompañan nuestros letrados a la polis revolucionada.

La nueva generación de jóvenes escritores (venidos de sectores medios emergentes) se constituirá en la voz representativa de los reclamos de la mayoría. A sus propias demandas de educación popular-nacionalismo, sumará las de enriquecimiento-universalismo, aunque fuera de los cauces de la ideología universalista ilustrada de los modernistas conservadores. Estos grupos (que amplían ciudad letrada) sostienen la "democracia latinoamericana", aunque con perfiles autoritarios: justifican la pertenencia nacional por razones de formación o de nacimiento y excluyen de esta pertenencia cualquier conocimiento foráneo, las ambiciones imperiales y también a los inmigrantes pobres, devaluados por su carácter de extranjeros.

Rama expresa esa tendencia del siguiente modo: "Según su demanda, muchos más (si no todos) tenían inatacable derecho a la educación, la cual al ser visualizada como un saber que deparaba poder dentro de la sociedad, aludía sin mentarla a la redistribución de la riqueza para la cual era vía eficiente (...) Paralelamente muchos más (si no todos) tenían derecho sobre esa vasta esfera que representaba la nación, sin duda mayores que los extranjeros así fueran simples trabajadores, pues se la vio más como proveedora de beneficios materiales, cuya llave estaba en los puestos oficiales, que como reclamadora de sacrificios y responsabilidades, lo que en cierto modo reproducía la mentalidad criolla en los siglos coloniales...".⁵⁷

La democracia pasó de demanda popular a consigna intelectual. Sin embargo, según Rama, hubo previas manifestaciones de cultura participativa. Se produce el fenómeno de la aceptación pública y oficial de la cultura popular, "vulgar", "masiva" y "crecientemente urbana". Es el caso del tango, que de formarse en el burdel suburbano, en menos de veinte años pasa al salón de las clases medias-altas. Casi por un momento parecen

⁵⁷ Ibidem. 141 p.

reencontrarse las dos ciudades si no fuera porque los cambios en el ámbito de los proyectos, como la renovación de sectores sociales de la ciudad letrada (que acoge en su seno a "otros" -bohemos, anarcos, clase media educada, escritores-) son visibilizados a través de los partidos políticos.

Acorde a la nueva concepción funcional de estos organismos, los intelectuales o los miembros de ciudad letrada se reclutan como correligionarios. A la vez, su militancia activa al interior de ellos, en esta primera apertura democrática, obedece a que cifran la renovación social en la toma del poder. Por medio del partido -con estructura orgánica, base popular participativa y coherencia solidaria para un programa de ideas- la ciudad letrada aspira a cumplir su misión redentora y salvífica, similar a la que practican los dirigentes-caudillos de nuevo cuño.

Rama describe así a los intelectuales: "El grupo intelectual manifiesta apertura moderna y nacional que lo capacita para diseñar a partir de modelos europeos, la visión futura de su propia sociedad. El sector avanzado se resuelve animar los intereses de los sectores que aún no han completado la conciencia de sí mismos, lo que se obtendrá mediante las reformas que introduzca desde el poder".⁵⁸

La tendencia aristocratizante y jerárquica de la intelectualidad se comparece con la lógica política de los partidos. En ambos se advierte una continuidad con el ejercicio tradicional del poder: una conquista clasista (el caudillo representativo de las clases en ascenso) reforzada con un programa omnímodo que se identifica con la nacionalidad.

A esta altura de la obra que analizamos, se advierte un desvío, aparentemente forzado por Rama, que parece apuntar a la recuperación de ese momento histórico -fines del siglo XIX, comienzos del XX- en el que el modelo de letrado (con sus funciones fundamentales de reproducción social), que se persigue desde la colonia, se diluye para reconvertir sus funciones literarias y políticas de otra manera. Rama atiende a aquellos escritores cuya función reproductora recae en los materiales que el pueblo ha generado.

En ciudad ordenada, letrada y escrituraria, el estrecho círculo de intelectuales amparados por el poder diseña políticas de gobierno y culturales a su imagen y semejanza. Cuando la polis se politiza se produce una mixtura entre la elite letrada y los miembros procedentes de estrados medios en ascenso. "...atravesada por fuertes ráfagas democráticas, por momentos aristocráticamente reivindicativas de derechos populares (Lugones)"⁵⁹, aspira a imponer un conjunto de políticas sociales y culturales "que recoja las nuevas formas operantes". Ese proceso es el mismo que producirá la emergencia de un público espontáneo, desconocido hasta entonces.

Lo que Rama está textualizando es el ensanche de ciudad letrada y/o cómo se fraccionaba, hacia el fin de siglo, en barrios discursivos que construían laboriosamente sus propias formas democratizantes, necesariamente contrastantes, de legitimidad. "Aunque son muchos y de variadas maneras los que contribuyeron a ese fin, es en las filas del pensamiento crítico opositor donde se reclutan los primeros contingentes,

⁵⁸ RAMA, A. Op. Cit. 154 p.

⁵⁹ Ibidem. 154 p.

auspiciando experiencias que resultaron asombrosas por lo desconocidas y que diseñaron el primer camino independiente de poder que transitaron los intelectuales".⁶⁰

El crítico uruguayo rescata principalmente a intelectuales acordes al modelo de agentes transculturadores.⁶¹ Ellos son definidos por su actuación desenvuelta respecto de sus propias normas, comportamientos, creencias y objetos culturales y de los aportes provenientes de afuera, y especialmente por su capacidad inventiva y creativa cumplida en la práctica discursiva transculturante.

"Ese cogollito intelectual"⁶², exiguo en número, que Rama incorpora a nuestra historia cultural, registra en sus producciones la mencionada peculiaridad cultural. Se trata de una práctica variada en su materialidad discursiva: comedias, dramas criollos, mezzomúsica (tango, boleros, cumbias, corridos, batucadas), folletines, revistas, colecciones populares de literatura, novelas atrevidas y pecaminosas. Dentro de ella, la letra se elabora a partir de las experiencias cotidianas del común de la gente y ajustada, con la menor pérdida de identidad, a las condiciones de producción literaria fijadas por la época.

Sin desprenderse del énfasis en el polo productor, Rama complejiza su análisis atendiendo a la forma lectora como complemento fundamental de esta específica formación discursiva. Describe esos funcionamientos receptores apuntando a la selección de corrientes de pensamiento social, heterodoxas respecto de la cultura europea (socialismo o anarquismo), pero identificadas por su potencial crítico social compartido por el público lector. La escritura producida bajo este talante promueve, por ejemplo, una educación popular: "era deber de la escuela acercarse a las contingencias de la vida, las relaciones de trabajo, la vida familiar, los derechos de la mujer, el alcoholismo, la alfabetización de adultos y niños...".⁶³

En una complicación de voces distintas (Rama-Benjamin), apenas discernibles, es presentada la gesta de este nuevo intelectual, el autodidacta. La posición de intelectuales de estos autores, paradójica, por cierto, tuvo que ver más con la adquisición de competencias, sobre todo escriturarias, al margen de las instituciones consagradas para ese fin. El comercio con el libro, la revista y las informaciones que circulaban en las charlas de café ocuparon el lugar de la formación ilustrada sistemática universitaria. Su afán autonómico resiste otra dura prueba: entrar al mercado literario haciendo de la escritura un medio de subsistencia, con escasas ganancias y precaria libertad pública. Si bien las posibilidades de comunicación al margen del poder se vieron favorecidas por la

⁶⁰ Ibidem. 155 p.

⁶¹ El tratamiento exhaustivo del concepto de transculturación ramiano puede verse en la tercera parte de la presente investigación.

⁶² A nuestro parecer, lo que Rama quiere mostrar aquí, como en el resto de la obra, es un espacio de posicionamientos y funciones en la esfera pública que, más que encarnados por determinados "autores", pueden desempeñarse por uno o distintos escritores. En este sentido, dirá que es entre los escritores (como posición y función) donde mejor se difundirá el emergente intelectual autodidacta; el *doctor* queda sólo como intelectual político. Cfr. RAMA, A. Op. Cit. pp. 163-164.

⁶³ Ibidem. pp. 161-162.

incipiente industria editorial, el público tuvo que ser producido por el escritor con su ayuda indirecta. La medida de las composiciones era fijada por la demanda no sólo de los contenidos que tenían que ver con el contexto histórico y social, sino también de ciertos tecnicismos literarios y didácticos en los que ese entorno se expresaba. En fin, el escritor debía maniobrar su pluma de modo que su potencial público "se" descubriera y contemplara en la obra. "Esa era la producción para los oídos del inicial público masivo".

64

El cambio de la planta física de las ciudades a comienzos del siglo XX -el otro rostro del poder, según la visión de Rama- significaba la redistribución de los espacios de trabajo y de residencia, creaba un marco de encuentros y desencuentros, y hacía posible el modelo cultural (industrial) de este siglo y la división social a la que éste dio lugar. Favoreció el estrechamiento de vínculos entre escritores, periodistas, políticos y los sectores populares, en tanto que la "gente decente" se refugió en urbanizaciones y colonias alejadas del casco urbano -playas, balnearios, suburbios, prados-. Urbanizó la pobreza rural, introdujo la miseria obrera e hizo posible el traslado de la explotación de la fábrica a la casa (y porque no mencionarlo, "el traslado de la represión en la calle a los centros de interrogación y tortura" ⁶⁵).

Cuando los escritores (literatos) se mudaron hacia otros barrios de la polis, la *city*, en una operación paralela, se convirtió en un espacio público de sociabilidad. En el centro urbano empezaron a acumularse las instituciones principales de este modelo cultural: las piezas donde viven los escritores, las redacciones de periódicos, las oficinas de gobierno, los estudios jurídicos, los prostíbulos, los escenarios de paseo, los Ateneos y cafés, las mueblerías donde se exponen las obras de arte, los locales del Correo, las bibliotecas, la Universidad, las sedes partidarias y gremiales, los locales donde se canalizan los productos culturales de Europa y América del norte. "Ir al centro" se convirtió en una necesidad para quienes vivían en barrios residenciales. La existencia de aquel centro permitía acceder a la vida política, cultural y social, de forma inédita hasta ese momento. Sin embargo, esa centralización puede leerse como resultado de una distribución cultural desigual: en tanto acumulación cultural, era el viejo casco, ese cuadrilátero de apenas diez manzanas por donde transcurría la vida activa de la ciudad. No es casual que aquel modelo cultural y ciudadano coincida con la emergencia y protagonismo social, político y cultural de las clases medias y trabajadoras -así como de su alianza- o que favorezca tendencias democratizantes.

Para concluir, de los aspectos interesantes de la crítica cultural de Ángel Rama en La ciudad letrada sorprenden, por un lado, su profundo conocimiento histórico del texto de nuestra cultura, y por otro, el uso productivo que hace del horizonte teórico abierto por las categorías analíticas de Michel Foucault y Walter Benjamin, por citar algunos. De esta manera la historia de la cultura latinoamericana en La ciudad letrada es analizada a partir de la inteligibilidad del funcionamiento de los engranajes del poder y sus efectos en el

⁶⁴ Ibidem. 159 p.

⁶⁵ REMEDI, G. Ciudad letrada: Ángel Rama y la espacialización del análisis cultural. En: MORAÑA, M. 1997. Ángel Rama y los estudios latinoamericanos. Instituto Internacional de Literatura Latinoamericana. Universidad de Pittsburgh. 111 p.

conjunto de prácticas que sirven de soporte a la figura del letrado en la trama histórica.

El crítico uruguayo pone en evidencia el poder en sus mecanismos o, más concretamente, las estrategias de poder de la cultura europea transplantada a América. Y en esas tácticas halla comprometidas, articuladas y sin privilegios de una sobre otra, tanto la modelación del espacio, como el poder de la letra (y sus funcionarios) sobre el ordenamiento y jerarquización de las prácticas sociales de la ciudad real. En la ciudad letrada el modo de producción cultural europeo (en América) se presenta basado en el soporte brindado por la escritura y sobre todo en el orden que esos mensajes transmitían. No obstante, como bien señala Rama, ese orden a imponer en las prácticas sociales, en las relaciones humanas, en la administración de la producción de sentidos, estaba prefigurado también en el ordenamiento espacial de las ciudades, sobre todo para la puesta en obra y manutención de la ciudad letrada.

Pensar en la mecánica del poder, en su forma capilar de existir, en el punto en que el poder se acerca, alcanza y se inserta en el espacio, en el cuerpo social, es, como decíamos al comienzo de este trabajo, la perspectiva privilegiada en el recorrido que el autor hace de las ciudades: "la ciudad bastión, la ciudad puerto, la ciudad pionera de las fronteras civilizadoras, la ciudad sede política y administrativa"⁶⁶, "la ciudad enclave - industrial, la ciudad cuartel, la ciudad - gran feria".⁶⁷

7.- Consideraciones

Sin duda, La ciudad letrada es una indagación o estudio sobre los intelectuales. Uno de sus aportes interesantes reside en los nuevos emplazamientos que revisten estos sujetos. Más que de intelectuales concretos, o concebidos -desde una versión romántica- como autores de obras, se trata de sujetos de discurso o de prácticas realizadas para responder a demandas socialmente definidas (lo que en Rama supone productores y público, sujetos de y a esta práctica). Estas demandas son definidas según una serie de procedimientos reguladores y prácticas subsidiarias, en un espacio físico concreto y en un momento histórico determinado. Así, Rama parece decirnos que entender el discurso como práctica es detenerse en su materialidad más inmediata para comprenderlo como una forma social del hacer, o el hacer que algo ocurra en el mundo con palabras (ciudad letrada y sus cogollos).

Rama pone de relieve los vínculos entre colonialismo y esos sujetos de enunciación y sus discursos, siguiendo, con ciertas particularidades, la ruta trazada en los años setenta por teóricos como Michael Foucault. Como es sabido, el filósofo francés había estudiado las reglas que configuran la verdad de un discurso, mostrando los espacios en que se construye esa verdad y la manera en que circula o es administrada por determinadas instancias de poder. Rama aplica y expande este enfoque en una

⁶⁶ RAMA, A. La ciudad letrada. Op. Cit. pp.24-25.

⁶⁷ REMEDI, G. Ciudad letrada: Ángel Rama y la espacialización del análisis cultural. Op. Cit. 110 p.

indagación histórica de la cultura latinoamericana que tiene por objeto llegar a un diagnóstico crítico de su estado presente. Para ello, intenta sacar a la luz, como en una excavación, el fundamento de los discursos, las reglas o regímenes y sus procedimientos, conforme a los cuales nuestra cultura aparece y se modela. Para decirlo de otra manera, emprende una investigación para saber qué está por debajo de ese conjunto de signos históricos: la letra, la sociedad y la ciudad. Recusa de la episteme o régimen discursivo clásico, bajo el cual las sociedades colonialistas europeas autorizan la producción, la espacialización de ciertos discursos y con ello una imagen de las culturas no metropolitanas, especialmente de aquellas que se encuentran bajo su control territorial. Ese poder/saber ejercido por las potencias imperialistas europeas, de entrar sin restricciones a otras culturas, conformó y legitimó nuestra cultura urbano-letrada.

Rama articula, de la agenda teórica foucaultiana, la noción de "episteme" con la "función de la ideología en el sistema cultural", del patrimonio teórico de Geertz. Ello le permite desentrañar la función ideologizante que cumplió esa maquinaria discursiva y sus formas operativas o estrategias simbólicas, con arreglo a las cuales ciertos sujetos y sus materialidades vehiculizaron programas o modelos coloniales para organizar y conservar espacios, procesos sociales y políticos, de acuerdo con el imperativo de los "signos". Rama admite que el suelo americano fue campo de experimentación y aplicación de la cultura barroca.

El autor amplía el enfoque homogeneizante de la episteme foucaultiana pues recupera las prácticas no letradas: de los intelectuales en función opositiva y crítica a los poderes imperantes y de las masas cuasi o analfabetas despojadas de cualquier protagonismo por el imperio de los signos. En el recorrido de las ciudades que fue construyendo la ciudad letrada, el crítico no oculta los espacios mixtos, las identidades transversas. En lugar de proyectar una imagen unitaria y teleológica de la cultura latinoamericana, su tarea principal es abrir campo para la emergencia de las diferencias, de las voces silenciadas y despreciadas por los discursos letrados.

Si bien la historiografía de nuestro autor opera con una serie de representaciones, especialmente literarias sobre América Latina, no deja por ello de ejercer la crítica a la centralidad de los letrados, la letra y sus estrategias epistémico-ideológicas. Está convencido de que entre las técnicas de producción artísticas letradas y las estrategias coloniales de poder existe una relación intrínseca. Si esto es así, la función crítica del escritor, en pos de la "descolonización espiritual", no puede consistir en representar a "los condenados de la tierra", en tomar la palabra por otros, es decir, en utilizar la misma lógica discursiva que sirvió para legitimar el colonialismo europeo. Critica esa "voluntad de representación" encarnada tanto en los letrados serviles a los poderes trasatlánticos, como en la visión salvífica que asumieron algunos intelectuales modernistas. Nos dice al respecto: "quizás nunca deberíamos olvidar que el escritor es, ante todo, un productor".

Nuestro autor articula, de la agenda teórica de Walter Benjamin, las categorías del "autor como productor", "el público lector como colaborador" y "la función del intelectual" con el concepto de "transculturación" de Fernando Ortiz, pulido con los criterios de "selectividad" e "invención". Con ello pretende dar tratamiento al problema que está en la base de su trabajo teórico: la formación de públicos nacionales y la dialéctica escritura-lectura (escritor/pueblo/público). Para Rama, el escritor surge simultáneamente

como creador original y como un compilador. En base a los valores que debe sustentar una cultura propia -autonomía, originalidad y representatividad- sostiene que las "tecnologías escriturarias" (formas, estilos, contenidos) no son nunca resultado de un acto genial, individual del creador, sino de su capacidad para procesar las formas culturales que el pueblo elabora y propone. De algún modo, Rama resuelve las vías conducentes al desarrollo y la autonomía cultural latinoamericana. Construye un escenario como proyecto democrático en donde el dilema público-pueblo se disipa en tanto ambos coinciden como público nacional con su participación, lectura y goce de la obra del transculturador. Alude también a la problemática a la que se enfrenta el transculturador radical (y con él, al carácter popular- latinoamericano de esa vía, en oposición al cosmopolita y al letrado) en tanto su público ideal ("lector modelo") no existe en cuanto público masivo, sino que se postula como proyecto al interior del pueblo, como apuesta cultural a futuro. Su aseguramiento dependerá de la gesta productora conjunta entre creador y comunidad de lectores.

Las fértiles conexiones entre Rama, Foucault, José Luis Romero y Benjamin no dejan de ser sorprendentes. Llama la atención esa especie de iluminaciones mutuas a propósito de la construcción de una línea de trabajo sobre el análisis cultural y la historia.

Rama no se dedica a historiar ideas, autores, ciertas temáticas, la intencionalidad o telos significativo (consciente o no) del agente. Y sí las relaciones (conflictivas, hegemónicas, mixtas, excluyentes, por nombrar algunas) entre intelectuales, el campo de la cultura y del poder; los mecanismos, los medios de producción y materialidades que el intelectual elabora. También, los vínculos que éste establece con su público-lector. Los posicionamientos de este sujeto con respecto a sus propios poderes y en relación al campo intelectual y otros poderes (el estatal, la cultura de masas, la industria cultural y editorial). Asimismo sus ámbitos de emancipación, las fuentes de que se nutre y sus formas de recepción. Las funciones que el intelectual cumple y el lugar que ocupa en la sociedad.

Indaga, igualmente, el poder del espacio o los espacios, cómo produce sus protagonistas, sus posiciones, sus situaciones; su función maquínica, casi subliminal, para moldear y encorsetar haciendo uso de su fuerza. Explora el espacio por realizarse, sus recursos, sus trazas, sus quiebres del orden letrado. Deja, como lenguaje que es, que cada distribución espacial (signo con un espesor y función determinada) hecha con una materialidad que también afecta su significado, nos recuerde y confiese su orden. La ciudad-discurso, la ciudad-dispositivo funciona como una narrativa de nuestra historia cultural.

En fin, todos estos lineamientos cuentan, a nuestro entender, como compuestos contrapuntísticos para abrir nuestra historia de las ideas hacia otras formas, métodos y objetos.

SEGUNDA PARTE: Indagar la ideología como forma y contenido en la poesía

1.- La mirada de Ángel Rama

Indagación de la Ideología en la Poesía (Los dípticos seriados de Versos Sencillos), en su contenido explícito ⁶⁸, parte de la constatación de ciertas correspondencias entre Martí, Lévi Strauss y Deleuze en cuanto a sus proyectos intelectuales: pareciera entonces que una temática común promueve esta filiación. Se trata de correspondencias que, por otro lado y según nuestro autor, autorizan la disposición de sendos aparatos críticos para el análisis de cierta *peculiaridad* hallada en texto de Versos Sencillos. ⁶⁹ ¿En qué consiste, pues, esta peculiaridad? ¿Cuál es la razón de estas opciones teóricas-metodológicas?

Se puede aventurar que el estructuralismo plantea, para Rama, al mismo tiempo una opción metodológica y un auténtico problema filosófico. En este aspecto de su

⁶⁸ El texto de Ángel Rama que analizamos, Indagación de la ideología en la poesía (Los dípticos seriados de Versos sencillos), fue publicado en julio-diciembre de 1980 como artículo en la Revista Iberoamericana. Universidad de Pittsburgh. XLVI (112-113). Para este trabajo nos remitimos a su publicación en la Edición preparada por SOSNOWSKI, S. y ELOY MARTINEZ, T. 1985. Ángel Rama. La Crítica de la Cultura en América Latina. Venezuela. Biblioteca Ayacucho. pp. 129-167.

indagación, hay algo que sin duda sorprende a su lector: un régimen discursivo muy particular de la insistencia o la reanudación medida de una estrecha batería de cuestiones y también una virtuosa variación de "casos" sólo en apariencia inconexos, pues lo pensado tras esa variación permanece esencialmente idéntico.

Si bien es cierto que la axiomática estructuralista fue puesta en práctica cada vez en un estilo diferente, en lugares y cuerpos heterogéneos, en esta secuencia de la historia de las ciencias humanas, incluida la filosofía, sólo hubo en definitiva dos cuestiones serias: el Todo (o el Uno) y lo múltiple (o el acontecimiento). Pareciera que Rama permanece oblicuo con respecto a los bloques de opinión que dibujan el paisaje intelectual de estos años (70'). Y es que exponerse a los casos de pensamiento (Lévi Strauss, Deleuze) que afrontan estas cuestiones no es, para él, producir conceptos del mismo tenor. Su empresa, en esta coyuntura, propone una recuperación creadora del arte poético y no la aprehensión de este arte como tal. El arco iris de casos invocados por su prosa, en definitiva, sólo tiene valor eventual. Es la composición martiana la fuerza que lo impulsa a ampliar sus análisis de estos conceptos, por cierto en obras instituidas como un límite para la literatura.

Sin proceder a identificaciones ni síntesis, su esfuerzo se condensa en el cruce, en el entrelazamiento entre estas tres formas de pensamiento o de creación: la ciencia, el arte y la filosofía. Este principio operante en su análisis rige la red de correspondencias que, en su opinión, pueden establecerse entre estos tres diferentes planos. Podría sostenerse incluso que Rama necesita conocer con paciente curiosidad, y tratar como casos, las creaciones de su tiempo para experimentar que éstas nunca comienzan absolutamente y que también en la repetición despliegan algo nuevo: diferencias en el invariable y controvertido tema de la diferencia y la semejanza o de lo mismo y lo otro.⁷⁰

⁶⁹ "A pocos poemas -dice Rama- podría aplicarse mejor la observación de Lévi Strauss: <Ce ne sont les ressemblances, mais les différences qui se ressemblent>", por lo cual podría servir de guía, para investigar esta peculiaridad, las fermentales percepciones que ya expresó en la Introducción a la *Sociologie et Anthropologie* de Marcel Mauss y desarrolló frecuentemente a lo largo de sus obras mayores, así como la contribución que al pensamiento filosófico y a la interrogación de textos literarios encontró en ellas Gilles Deleuze desde sus iniciales aportaciones, aunque inflexionándolas para que estas operaciones también pudieran aplicarse al campo social. La utilidad, aquí, de este aparato crítico deriva de las correspondencias con lo peculiar del proyecto intelectual martiano, tal como lo ilustran acabadamente estos dípticos." (Indagación de la ideología en la poesía. pp. 132.)

⁷⁰ La ausencia de argumentos sobre esta cuestión nos hace suponer que para nuestro autor las diferencias existen menos en el nivel de una aporética, que en el nivel de sus resoluciones y contextos. Así, las conexiones habría que buscarlas en el hecho paradójico de la repetición, con cierta regularidad, de cuerpos de pensamiento obsesionados por los vestigios devastadores de la modernidad y los nuevos comienzos, y no en los puntuales contextos epocales y culturales de las mencionadas figuras. Se sobreentiende que los contrastes notables -el discurso martiano situado en la bisagra entre dos culturas y de un cambio de milenio (Martí escribe sus dípticos en las Montañas de Catskill, Nueva York, en 1890) y las producciones citadas de Lévi Strauss y Deleuze de fines de los '60- están presentes en los intersticios de sus pensamientos y hacen a su diferencia. En efecto, los pensadores de la deriva, al desdeñar una metafísica apocalíptica e insistir en la lógica pura y autosuficiente del inconsciente estructurado (según Lévi Strauss) y del acontecimiento (según Deleuze), se liberan de esperar un evento que alterarían o pondría fin a la historia. Promueven en cambio una actitud que abandona las nociones tradicionales de resolución esperanzadoras (la ideología como impulso racionalizador y totalizador en Martí) a favor de una seducción por estar al borde de un final que nunca llega.

Empujado por estos casos, busca experimentar, en un estilo "historiador" en diagonal, (destemporaliza, al tratar que vuelva, lo que considera significativas creaciones artísticas y conceptuales) conexiones temáticas y conceptuales o, en otros términos, poner a prueba la creación poética martiana con estas cuestiones. Su intención es también la de establecer analogías proyectuales que se mantienen en una discontinuidad temporal, que se constituyen y organizan en heterogéneos campos discursivos y que en cierta medida han permanecido ininterrumpidas en antitéticas formaciones culturales como es el modernismo y los *post* modernismos. Si bien se lee en este procedimiento empleado por Rama un logos rizomático, éste es aplicado con la suficiente sutileza para no producir encuentros azarosos, y sí disciplinas, teorías y nombres que hicieron una cuestión del pensamiento la junción-no la unidad- de lo diverso, lo sesgado, lo heterogéneo, lo dividido.

Nuestro trabajo no es de carácter expositivo. Su objetivo esencial es señalar los textos referidos por Rama, para luego comentar un texto actual en el cual éstos se insertan y analizar por qué y cómo se insertan. Tal es el motivo por el cual hemos tenido que integrar primero notas teórico-metodológicas acotadas a las problemáticas que interesan a nuestro autor, para poder acercarnos así a esta doble existencia textual.

2.- De los lazos entre Martí y los pensadores de la deriva

A los fines de ajustar los enunciados que Rama hiciera al comienzo de este ensayo, nos vemos precisados a conjeturar -puesto que no aparece de forma textualizada- su sutil e imaginativa apropiación del controvertible tema de la unidad-multiplicidad propuesto por Lévi Strauss y Deleuze. Retrospectivamente, puede advertirse que el modo en que Rama recibe la obra de estos autores sigue una interesante configuración. Aunque de hecho no acepta su tendencioso abandono de Marx, encuentra compatibilidades en el núcleo fuerte en torno al cual giran sus propuestas. Precisamente en el punto de proyectar la reflexión sobre las religaciones que confieren unidad a lo diverso, el discurso de Martí traza un paralelo con el de Lévi Strauss y Deleuze.

Seguramente, en ninguna otra parte de este ensayo sean más notables esas correspondencias aludidas que en el interés manifestado por Rama de hallar vínculos entre la situacionalidad histórica de Martí y la producción poética de "Versos Sencillos". Esta preferencia o, si se quiere, lineamiento del análisis, sugiere observar una matriz teórica de base marxista que, en cierta medida, opera como una fuerza en el proceso de recepción y lectura textual ramiana. En este nivel del análisis tiende a identificar los "hilos" que ligan la producción poética con su espacio presente sociocultural. Incluso alega a la experiencia vital levistraussiana y al concepto de *praxis* de Kosik⁷¹ para fundamentar las tensiones entre el discurso y su otro referencial (o, en términos de Kosik, entre la situacionalidad histórica y la práctica como la producción singular de significados).

El compromiso con técnicas contextualistas es evidente cuando identifica los "hilos" hacia fuera, atrás y hacia delante que unen la producción poética martiana con diferentes contextos. Dicho de otra manera, los conflictivos contextos personales, sociales y epocales son vistos como premisa de la creación, y ella, a la vez, como efecto y resolución en el plano discursivo. Al menos así lo percibimos cuando Rama describe su poesía: "...ella nace de la inicial comprobación de lo dividido, la fragmentado, lo sajado, lo distinto... lo que percibió como el cataclísmico derrumbe de un orden histórico que no había llegado a ser reemplazado. Hijo confeso de una época de transición, opuso a esta percepción de las rupturas la tenaz pesquisa de una estructura, unificante de las partes disgregadas, esfuerzo intelectual que debió concentrarse sobre ese vacío que se había abierto en el interior lleno, procurando en él lo que con una palabra feliz llamó la "juntura".

72

Con esta evidencia, podemos afirmar que Rama otorga importancia a los contextos múltiples y conflictivos de la vida de Martí. No obstante, a lo largo de su ensayo les atribuye un poder explicativo limitado. Estos "golpes de inmerecida suerte" son insuficientes para explicar la agudeza crítica de sus *Versos*; definen en cambio las condiciones de emergencia del discurso martiano.⁷³

Se reconoce, además, en el discurso ramiano otro nivel del análisis que, paradójicamente, desarma esta premisa tan temida del contextualismo como es la imposición del presente al pasado. Supone, en efecto, que formulaciones discursivas semejantes autorizan la aplicación retrospectiva de aparatos teórico-metodológicos más actuales. Si reparamos en la primera parte de esta premisa con un poco más de atención, diremos que aún en el caso de que encontrara en Martí y Lévi Strauss, o en Deleuze la misma formulación del principio de lo uno y lo múltiple, o de la repetición y la diferencia, no considera que se trata en uno y en los otros de un mismo acontecimiento discursivo, que hubiera sido sometido a través del tiempo a una serie de repeticiones. Rama no

⁷¹ Con esta afirmación, Rama crea un puente insospechado entre tendencias teóricas instituidas e irreductibles entre sí. Se estima que lo que aquí está en juego es menos la visión de "experiencia" del estructuralismo levistraussiano que la propia experiencia existencial del antropólogo como resultado del contacto con las culturas primitivas; denominación que, según él, ha sido producto de la ideología colonialista del mundo moderno europeo. No pudiendo deslindarse esta experiencia de la teoría, es que postula, en el plano de una racionalidad normativa, un modelo de integración antijerárquico que unifica los caracteres propios de sociedades diversas. En este sentido, Rama admitiría ciertas semejanzas con la perspectiva de la filosofía de la praxis de K. Kosik. Para el autor, el problema de la civilización y de la cultura pasa por una crítica al mundo de la "pseudoconcreción" que aliena y fetichiza la vida cotidiana. La dimensión praxiológica del marxismo constituye el principal gozne para entender la actividad humana como apertura radical en el plano ontológico; ontología centrada en la praxis transformadora de la sociedad capitalista. El espinoso tema de la creación de la realidad encuentra en Kosik una resolución mediante la dialectización del "hombre en situación" y la acción que desarrolla sobre la base de esta premisa. Ello implica que la base de la apertura o comprensión del mundo pasa por la transformación de su sentido. De ahí que Rama reconozca tanto en Lévi Strauss (a pesar de que el autor, en su encuentro con la estructura, lo rechace), como en Kosik, la integración entre la vivencia consciente, el acontecimiento y la teoría vista como una *operación intelectual* creadora de nuevas estructuras significativas del mundo. El texto citado por Rama de KOSIK. K. corresponde a la *Dialéctica de lo concreto*. (1967). Bs. As. Colección Enlace. Grijalbo. Trad. Adolfo Sánchez Vázquez. Nuestra cita remite a *Indagación de la Ideología en la Poesía* pp. 233 - 238.

⁷² RAMA, A. Op. Cit. 137 p.

procede buscando el texto que se asemeja "por adelantado" o que se anticipa a un texto ulterior. No trata de demostrar que la escritura martiana, atravesada por la fragmentación del mundo moderno, estaba preparando a Lévi Strauss o Deleuze; no determina la parte que le había correspondido tener a Martí en ese dominio histórico de una modernidad en crisis, inclusive, ni pone al día las primeras formulaciones de su estatuto conflictivo. Al nivel en que se coloca su análisis, la formulación inicial en Martí (y aquellas que años o un siglo más tarde la reactivan) no establece una diferencia radical. Pues ¿con qué fin Rama busca explicitar ese conjunto de condiciones que aseguran y definen la práctica discursiva martiana sino es con el de hacer reconocibles paralelismos según su campo efectivo y diferenciado de aparición?

La segunda parte de la premisa plantea, a nuestro entender, problemas metodológicos complicados. La pregunta es si basta encontrar correspondencias conceptuales para proceder a actualizar el texto martiano, según formas de análisis dichas en otros contextos discursivos y no discursivos. Si éste es el caso ¿cuáles son los modos específicos de embrague o encaje sobre estos diversos discursos?

Si el análisis estructural de "Versos Sencillos" pone de manifiesto las elecciones teóricas de Rama, como consecuencia admitamos que reconoce, en buen grado, la eficacia y conveniencia del estructuralismo. Pero su mirada no es aquí la de estructuralizar esos versos, "aplicando" a la creación poética unas categorías probadas en otros dominios. Por el contrario, le es preciso mostrar que el análisis no desempeña el papel revelador de anticipaciones ni de continuidades conceptuales en el tiempo. El hecho de que el discurso ramiano no explicita las transformaciones y los distintos emplazamientos a los que estuvieron sujetos dichos conceptos y sus métodos de análisis no implica que esquive la diferencia de su presente. Pero entonces ¿de dónde procede y de dónde recibe el derecho de transponer formalmente dichos enfoques al análisis de la composición poética?

Se estima que tal respuesta puede encontrar una vía en el manejo que hace su análisis literario del campo discursivo martiano. Como señaláramos, en un primer nivel hace entrar en convergencia el texto con otras prácticas, acontecimientos e instituciones;

⁷³ "En el cortísimo período que va de 1889 a 1891 se suceden hechos fundamentales de la vida de Martí: personales (separación definitiva de su esposa), profesionales (designado cónsul de Argentina y Paraguay, renunciará de estos cargos mas el de cónsul de Uruguay, así como su corresponsalía con La Nación de Buenos Aires), políticos (formación del Partido Revolucionario Cubano y la actividad encauzada a la guerra de la independencia), doctrinales (experiencia de la Conferencia Internacional de Washington, de la que proceden sus discursos americanistas y el texto de "Nuestra América"), económicos (participación en la Conferencia Monetaria como delegado), religiosos (abandono de La Edad de Oro por no compartir las exigencias del editor sobre educación religiosa), literarios (apuntes, artículos, progresiva transformación estética que culmina en los Versos Sencillos)". (Indagación de la ideología en la poesía. pp. 129). Rama refiere, entre todos los sucesos agónicos, personales y sociales que vivió Martí, la experiencia de la Conferencia Internacional de Washington, ocasión en que enferma y en las montañas Catskill (Nueva York) escribe estos versos. A nuestro entender, su análisis se mueve en dos niveles superpuestos: por un lado, correlaciona los acontecimientos desestructurantes de la actualidad o situacionalidad sentimental, intelectual y social y la práctica discursiva de Martí, y por otro, muestra esas circunstancias adversas, no tanto como límite, sino como condicionantes de una lucha que posibilita la emergencia de la principal cuestión que ocupa al poeta en su etapa neoyorquina: ¿cuál lenguaje podría dominarla, mediante un cuadro o diagrama capaz de articular la totalidad ahora fragmentada?

y en otro, en concomitancia con el despliegue de su historicidad, hace que aparezcan "condiciones" de usos y aplicaciones de aparatos críticos organizados en heterogéneos campos discursivos.

La primera condición que autoriza estos aparatos como estrategias teóricas es el hallazgo de reciprocidades temáticas entre los discursos. Escrituras profundamente diferentes como la de Martí, Lévi Strauss y Deleuze, a casi un siglo de distancia, son analogadas en ese umbral discursivo donde el enunciado de la "diferencia y la identidad" es recommenzado, pero bajo condiciones estrictas. La segunda responde a un hallazgo bastante más significativo y vinculado al anterior. Rama mira la poesía de Martí desde un enfoque que le permite apreciar su disposición formal, comprobando en los dípticos seriados una cierta construcción modélica de oposiciones binarias, de flujos y vacíos, y de intentos de tejer la discontinuidad, de producir *suturas* para que despunte el sentido.

Notamos que su empresa es regida por el propósito de sustituir una explicación del texto, un resultado positivo (un significado, que sería la verdad de la obra), por la entrada, mediante el análisis, a su interior, a fin de explicitar su forma (a la que entiende como aquellos mecanismos u operaciones que se activan en la escritura poética y que hacen a su función como "la producción del sentido"). La invención poética que pudiera creerse sin riendas, no sujeta, supone desde esta perspectiva leyes operantes a niveles más profundos.

La indagación de Rama se concentra, pues, en ver la actuación de la escritura martiana como reabsorbiendo el contenido en la forma o, más exactamente, reescribiendo y a la vez disolviendo tales oposiciones, de manera que la realidad concreta en la que se debate el poeta no aparezca como un rasgo del mundo "visto", sino en sus transformaciones, según el hacer, decir y pensar del discurso. El discurso poético posee fuerzas -obedece a ciertas operaciones, según Rama- que se materializan en formas que se corresponden con el acontecimiento de la diferencia y disolución de sus límites. En este punto, la problemática de la diferencia y de la semejanza reclama que la mayoría de los versos "estén contruidos mediante dos series heterogéneas, visiblemente independientes, aunque puestas en contigüidad forzada".⁷⁴

Rama apunta: "De este modo se crea una tensión entre elementos dispares para que se transformen en los lugares propicios donde se comunica la problemática de lo uno y lo múltiple, de la semejanza y la diferencia, de la ruptura de las partes autónomas y la reintegración armónica, rotando el entendimiento del poema sobre una oquedad, ese blanco que separa ambas estrofas, tan obsesivo como la "página blanca" que imantó a los simbolistas franceses y a los modernistas hispanoamericanos y que, como ellos, Martí ve como un desafío porque fija los límites de lo lleno respecto al vacío, fija las fronteras y aparece como la negación a vencer para poder establecer la "...juntura" que habrá de vencerla".⁷⁵

Los términos que el crítico elige para describir el valor formal de la composición de Martí -"oquedad", "juntura"- a nuestro modo de ver, significan la capacidad constitutiva de

⁷⁴ RAMA, A. Indagación de la Ideología en la Poesía. Op. Cit. 134 p.

⁷⁵ Ibidem. 134 p.

la mente para imponer una estructura, un orden, al caótico mundo real. Es una perspectiva que lo identifica con las primeras críticas de Kant como el *locus classicus* de esta noción de forma, si bien, tales afinidades provienen de su lectura del funcionamiento simbólico del espíritu humano, formulado por Lévi Strauss.

La lectura de esta "peculiaridad" se comparece con aquella otra en la que interpreta la resistencia martiana a la retórica como mantenimiento de la opacidad y la superficialidad.⁷⁶ Contraria a la búsqueda de estructuras profundas, la retórica es anamórfica y resistente a cualquier plenitud; opera, en cambio, como un quiasma que imposibilita, en su expresión artificiosa, la unidad entre la idea y la realidad. Otra mirada más bien localizada en el punto de vista estructural sustenta el rescate, tras el discurso poético, del *modus operandi* del pensar y su especificidad funcional, tal como esta práctica impone.

Apoyándose, dentro de ciertos límites, en el modelo de inteligibilidad estructuralista, estima que es comparable el "despeje" de las operaciones lógicas invariables, y su función estructurante en las distintas versiones míticas, con el descubrimiento, en los Versos, de formas escriturales (series estróficas inconexas y opuestas entre sí) y, al tiempo, con la puesta en ejecución de un principio combinatorio de naturaleza intelectual (relaciones y enlaces por medio de elementos verbales, elecciones métricas, fonéticas, semánticas). Se trata de un descubrimiento que, a su modo de ver, ilumina el papel desempeñado por la ideología en este proceso, así como su valoración formal de su parcial conceptualización contenidista.

Como resultado de ello, le es imposible no disponer del estructuralismo. Si el sentido de las producciones culturales y el orden de las representaciones se hallan en la instancia de estructuras que tienen su origen y condición de posibilidad en reglas del espíritu humano, de mediar una *compositio* comparable con la estructura mítica, la utilización o adopción de procedimientos estructurales adquiere legitimidad porque, en cierto modo, viene impuesta por el objeto que investiga.

Los rasgos formales de la composición poética martiana no están, en consecuencia, sobredeterminados por el análisis de Rama. Al tratarse de un texto que documenta una matriz estructural en el modo de producción, el análisis estructural, como modelo de interpretación, resultaría "empíricamente" adecuado.

3.- De las elecciones teóricas-metodológicas y reglas de uso

⁷⁶ Rama cita y comenta reveladoras frases de Martí: "Yo percibo los hilos, la juntura, siempre que hundo la mente en libros graves". La lectura de un pensamiento grave le permite avizorar el enlace que vincularía lo dividido, cosa que ve como "la flor del Universo", pues instaura la conjunción de la idea y la realidad. Opera también la *juntura* de esa realidad partida mediante la idea y no mediante artilugios decorativos, que explícitamente reprueba en "Mí poesía" porque los ve usados "para ocultar con juicio las junturas" y no para resolverlas. La juntura de lo comunicado, roto, es una operación intelectual conferidora de sentido". Cfr. RAMA, A. Indagación de la Ideología en la Poesía. Op. Cit. 137 p.

Quizás se nos puede objetar que, llegados a este punto, la homología entre objeto y método precipita posiciones cercanas a una metafísica del objeto. En Rama se puede observar este peligro, que, sin embargo, está dominado por un suficiente control crítico.

Vemos que la indagación ramiana está articulada por medio de dos hipótesis, una más radical -una especie de exigencia "no negociable" de la crítica- y la otra aparentemente más moderada. Una que dice: "ninguna metodología viene empaquetada", ⁷⁷ "...y ninguna debe ser decisiva, lo decisivo es el manejo que se hace de ellas" ⁷⁸; y la otra: la función estructural de la ideología puede ser estudiada en la poesía.

⁷⁹

Si reparamos en la segunda en la que Rama alega el objeto de su indagación -la estructura simbólica del poema- esta responde a una percepción conjetural donde se suma un dato señalado repetidamente en el ensayo: la singularidad de los Versos es tributaria de esta estructura. La cautela tomada en forma de afirmaciones provisionales nos hace pensar que no sólo se pueden estudiar los Versos como estructuras, sino que para esclarecer algunos de sus mecanismos fundamentales han de estudiarse precisamente como tales, lo que por otra parte hace funcional la elección de determinado modelo de análisis. Cabría agregar que en ningún sitio afirma razones para atribuir esta perspectiva al resto de sus poemas, ni a la poesía en general. Esta postura es distinta a decir que la poesía es estructura, pues en tal caso el modelo propuesto agotaría todas las posibilidades de descripción y no serían necesarias más aproximaciones.

Entendemos que es otra la proyección de Rama: considerar la investigación como apoyada en hipótesis según las cuales la validez de la retícula estructural, aplicada a la poesía, entra en dependencia -y no sólo ella- con ciertas reglas de uso (si se la hace entrar en coherencia con esa perspectiva de interés para el lector; si reviste una tonalidad diferencial debido a su transposición en una nueva constelación discursiva; finalmente, si la elección metódica, por ser una decisión, libera la pluralidad y la diferencia de miradas).

Así, se tratará de precisar lo que concierne a pautas a las que, según nuestro autor, está sometido el campo de los procedimientos, para que puedan ser legítimamente

⁷⁷ DÍAZ-CABALLERO, J. Ángel Rama o la crítica de la transculturación. 334 p. En: MORAÑA, M. 1997. Ángel Rama y los estudios latinoamericanos. Pittsburgh. Series Críticas. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. pp 325 - 343. Entrevista realizada a Ángel Rama en Lima, los primeros días del mes de julio de 1983, circunstancias en las que Rama se encontraba en ese país para ser nombrado Profesor Honorario de la Universidad Mayor de San Marcos, tanto por reconocimiento a su fecunda labor latinoamericana como en desagravio tras la expulsión de EE.UU. por parte del intolerante gobierno de Reagan, que lo acusó de comunista.

⁷⁸ Ibidem. 333 p.

⁷⁹ La misma la encontramos expresada por Rama en estos términos: "La hipótesis de trabajo apunta a que, más que la prosa ensayística, aún más que la narrativa... la poesía es un sistema productivo privilegiado donde se conjugan los más variados niveles conscientes e inconscientes, así como los diversos discursos que de ellos proceden, mediante un esfuerzo de opciones, rechazos, equilibrios de fuerzas e invenciones de modo de superar las contradicciones y responder a ellas mediante la proposición estética en la que se asume la totalidad actuante, pasada y presente, procurando darle sentido, tarea en que la ideología cumple una función preponderante". RAMA, A. Indagación de la Ideología en la Poesía. Op. Cit. 132 p.

aplicados al discurso literario.

Un texto ejemplar es la entrevista que mencionáramos, donde Rama realiza un inventario, a través de textos, libros y obras, de la pluralidad de líneas de trabajo de la nueva crítica literaria (estructural, psicoanalítica, semiótica, frankfurtiana), las que engañosamente aparecen "más bien equiparadas a la incorporación de métodos europeos".⁸⁰ Esta impostura se invierte, según Rama, cuando se repara y no se omite el régimen de apropiación de los mismos: la manera en que son recibidos, empleados y combinados, el modo en que se transforman en instrumentos para el interés o en elementos para una estrategia discursiva. Desde este ventajoso punto de vista, defiende como un antídoto posible la diferencia o inflexión diferencial en la que se distribuye la semejanza de todas las literaturas, ese juego del bucle que escapa a la oposición bipolar entre fuente y reflejo, entre un principio y lo que deriva de él, entre el uno y lo otro. Reparar en la perspectiva señalada supone una forma de análisis literario o actos críticos en el que es esencial la elección y ciertos criterios de uso de los métodos.

De los análisis que han sido hechos, Rama rescata o valora aquellos que han mostrado la obra literaria hecha con lenguaje (también con ideas, criterios de belleza, sentimientos, regímenes de tropos, imágenes, etc.). Este lenguaje es un sistema de signos que no están aislados sino que forman parte de toda una red de distintos signos, que son los que circulan dentro de una sociedad dada y que no son lingüísticos sino que pueden ser eróticos, políticos, económicos, sociales, etc. Dentro del campo del análisis literario el autor prefiere la semiología cultural, lo que no implica que desestime impulsos hacia otros sedimentos de la obra literaria. Sin embargo, sí ejerce la crítica como institución juzgadora hacia toda la serie de categorías mal pensadas y verdaderamente impensables, como la de influencia o de imitación. De hecho, estas nociones funcionan cuando se aplican, en estado bruto, métodos pertenecientes a otros dominios del saber, o de otras procedencias, a la literatura. La consecuencia es que se es víctima de una doble confusión. Por una parte, estas nociones tratan a la literatura como hecho, olvidando que ella no se despliega en la sola dirección del lenguaje, sino que se hunde en un dominio no discursivo de una complejidad mayor que los signos verbales. Y si la literatura es una reconfiguración de signos que están dados en la sociedad y la cultura, si se sumerge en esos otros dominios y se alarga, se eleva transformando y enfrentando fragmentos de la realidad, esta constatación doble, de constreñimiento e inventiva, vale tanto para la producción literaria como para las prácticas de lectura o análisis de la mismas. Ese gradiente de experiencia constituye lo que Rama denomina "lo concreto de la vida", "los materiales del vivir cotidiano, bueno o malo",⁸¹ con los que se teje la trama literaria y que son los que le confieren su singularidad. Este entramado recepcionado constriñe la lectura (o la mirada), pero también ésta, a su manera, inventa, desplaza, distorsiona. En definitiva, lo que quiere significar Rama cuando nos dice que los métodos no vienen empaquetados es que ellos son susceptibles de mutaciones al entrar en relación con la particularidad de estos materiales con que trabaja cada literatura, y en parte son ellos los que definen, en cada caso, el modo en que los discursos metódicos se convierten en

⁸⁰ DÍAZ-CABALLERO, J. Ángel Rama o la crítica de la transculturación. En: MORAÑA, M. Op. Cit. 332 p.

⁸¹ Ibidem. 331 p.

objetos de apropiación.

El profundo rechazo de Rama hacia posiciones críticas que subevalúan producciones nuestras por su deuda con categorías europeas, el paralelismo de esta noción con la propiedad o posesión privativa de conocimientos y la interacción ya clásica entre ella y la culpa, pueden ser las razones conducentes a problematizar el plano de la recepción. Rama sostiene que "entre los métodos ninguno goza de un privilegio que otros no tienen, ninguno posee la identidad de un modelo, ninguno la semejanza de una copia, el verdadero problema, como se ve, reside en lo que se hace con ellos".⁸² Afirmaciones como ésta indican que los procedimientos en sí mismos no son cuestionados, sino, antes bien, el desconocimiento o la omisión de la diferencia que separa lo que propone el texto metódico y lo que hace de él su lector.

Es en los textos donde expone su caso donde mejor se advierte ese esfuerzo por pensar las modalidades de apropiación discursiva a través de otras categorías que no sean las de influencia o del determinismo: "...cuando leí este libro (se refiere a *El Pensamiento Salvaje* de Lévi Strauss) sentí que estaba viendo procedimientos que tenían que ver con la creación artística en América Latina y que nosotros también operábamos como salvajes, pues hacíamos el *bricolage*, componíamos y todo ese tipo de cosas. Como bricoleur sabemos que las posibilidades de cada pieza aunque limitadas por su historia particular, o por lo que subsiste en ellas de predeterminado, debido al uso original para el que fue concebida, cuando son incorporadas revisten una "tonalidad diferencial", tributaria de por lo menos tres elementos: aquellos propios que compone, en este caso, cada literatura; lo que pone el autor desde su praxis o experiencia vivida, e incluso, la actividad creativa del público lector".⁸³ Las mediaciones complejas entre unos textos y las adjudicaciones de sentido de las que son objeto en otras situaciones históricas y por diferentes comunidades de lectores, a su manera de ver, impermeabilizan toda atribución de inmediatez, copia, e imitación a la práctica receptiva (la cual, dicho sea de paso, es también para Rama una práctica productiva).

Cuando se refiere al tipo de manejo que hace del material estructural, dice: "...lo bonito es que uno es salvaje y entonces opera así, como tal, y punto, porque uno pertenece a un continente, a una cultura, a un modo ser y es auténtico con eso".⁸⁴ Y si acuñamos otra frase que nuestro autor cita de Benjamin para rebatir posiciones que defienden la singularidad, como quien defiende el barrio propio, "el patio de mi casa es particular, cuando llueve se moja como los demás",⁸⁵ advertimos como ambas marcan la alternancia de su posición respecto a la segmentación de lo idiosincrásico nuestro y lo europeo y/o el encerramiento o escondimiento ante las posibilidades de otras tradiciones. Así, se localiza la práctica de la recepción en una modalidad que no se cierra ante la acumulación crítica producida dentro del continente, ni se abre solamente a la

⁸² DIAZ -CABALLERO, J. Op. Cit. 331 p.

⁸³ DIAZ -CABALLERO, J. Op. Cit. 333 p.

⁸⁴ Ibidem. 334 p.

⁸⁵ Ibidem. 336 p.

importación de saberes foráneos. Si -según Rama- se contamina por asociación la influencia de categorías europeas con faltas o carencias de creatividad, termina uno por cegarse ante el hecho de que la influencia no suspende la creación sino que, antes bien, ésta "... responde al desafío que presentan todos esos materiales y hace con ellos una cosa nueva".⁸⁶

La otra condición no negociable de la crítica (ningún método es desestimable) es articulada a tendencias monolíticas que reclaman una autoctonía identitaria. Afirmar que el mecanismo de producción literaria radica en su adscripción discursiva puramente latinoamericana, como hacer enraizar esta producción en una adscripción paródica de discursos que proporcionarían la modelización sobre la cual trabajar, reflejan, según Rama, la armadura categorial del discurso crítico latinoamericano. Por un lado, el particularismo, y por otro, la mimesis,⁸⁷ entrañan, pues, el efecto devastador de una mirada de la diferencia, anulada, o excluyente de la tradición occidental, que es también nuestra tradición. En cambio, si la diferencia se dice de una partición (una praxis literaria diferenciada), que como tal pertenece, con sus modulaciones, a un todo general (una literatura universal), en consecuencia, esta mirada anula la complementariedad entre el modelo y la copia, "descoloniza" nuestra sensibilidad, libera las fronteras entre lo propio y lo ajeno, hace posible habitar la cultura y operar desde la transculturación.

En la superficie discursiva ramiana se avista un pensamiento que habla el lenguaje de la conexión, de la red de líneas. Cada una de éstas, sin perder su dimensión, se manifiesta en un encadenamiento siempre en mutación y en expansión que no se deja totalizar en un elemento común ni subordinar a un sistema superior.

Más cerca del *bricolage* y del nomadismo que le es ínsito, que del sedentarismo reconecedor de la diferencia, aunque dispuesto por su lógica previsora a corregirla u homogeneizarla, el pensamiento del autor cultiva una práctica de la apertura, de la proliferación y expansión. Dicho en sus propios términos, la pauta que nos conecta al

⁸⁶ Al respecto, Rama hace una sugestiva lectura de la composición borgiana como *bricolage*: "Yo alguna vez dije que la operación que hacía Borges con la información universal para elaborar sus cuentos -vale decir la manera en que él cita cosas reales soñadas o inventadas; la manera en que maneja la bibliografía y hace de ella cualquier cosa, transformándola en cuentos- es una operación de *bricolage*, exactamente como la que hace el jefe de una tribu africana que tome el sillón de dentista al que sacramenta, le pone cosas y lo transforma en trono real. Ese es el fenómeno de creatividad que me parece importante. La idea de esconderse y ponerse rígido dentro de las tradiciones no sirve de nada". DÍAZ-CABALLERO, J. Op. Cit. pp. 340-341. Esta apreciación no está demasiado lejos de la que podría hacerse de la obra de Rama: la búsqueda sostenida de un encuentro con el legado teórico europeo. Es igualmente claro que si bien no ofrece una discusión pormenorizada de esas lecturas ni entra en debate directo con ellas, las expone a una prueba recíproca con su propia ensayística, de constante movimiento temático y teórico. Las citas extensas no corresponden a su estilo, ni compaginan, a nuestro entender, con su afán transculturador latinoamericano.

⁸⁷ Nos dice Rama: "Me parece suicida absolutamente si es que yo renuncio a Stendhal, Rimbaud, Tolstoi, Kafka. Creo que hay una tendencia particularista y sumamente dañina, que en el fondo es impotencia". "Yo no rompo con las literaturas europeas. La influencia europea es permanente en nuestra literatura porque ambas son literaturas de lenguas europeas. La mayor parte de nuestra literatura se elabora con lenguas europeas que trabajan en un acriollamiento y en una inflexión diferencial. Pero no digo que lo diferente establezca un corte solamente, que hay una inflexión diferencial... no estoy proponiendo que nos cortamos, nos cerramos y creemos que el patio de nuestra casa es particular". DÍAZ-CABALLERO, J. Op. Cit. 337 p.

universo literario no es, pues, ni la negación (nombrada metafóricamente como "barrio propio"), tampoco la repetición (fundada en su relación de símil con el modelo ideal), sino la diferencia en la que todas se asemejan.⁸⁸

En suma, nos ha interesado aportar evidencia respecto a cómo las elecciones de métodos están ligadas a otras instancias de las que dependen. Quizás la que demostró ser más significativa es aquella que comporta los procesos de apropiación discursiva. Si contrastamos, en Rama, esta condición con la política de su crítica -la idea de un universalismo literario gestionado por literaturas regionales-, su posición de deseo en relación con otros discursos resultaría ser elemento de una estrategia universalizadora más distributiva de singularidades que de jerarquías y privilegios.

4.- De las filiaciones. Teorías irreductibles entre sí más allá de una temática común

La recusación de nociones asociadas a la producción discursiva latinoamericana (influencia, imitación, localismo) le permite a Rama desplegar, como se ha visto, un enfoque crítico de los discursos. Ahora bien, esta instancia precisa mostrar la armadura de este discurso, localizar y describir aquellos puntos de elecciones teóricas y temáticas, sus relaciones (de analogía, oposición o complementariedad) con esos determinados discursos y sus modificaciones, debido a su inserción en la constelación discursiva literaria. Claro está que este registro se limita, por ahora, al texto estudiado.

Dentro de la vasta problemática de las relaciones entre unos textos con otros y de las

⁸⁸ Quizás la repetición permitida al arte, según la percepción de Rama, sea el proceso de producción, ciertos materiales y principios interpretativos: "no se va a encontrar que los tropos son muy diferentes en las literaturas americanas, que en las literaturas europeas"; "¿que no hay principios interpretativos en las literaturas europeas que son los mismos en las americanas?, ¿que la teoría de la metáfora va a ser distinta en la literatura latinoamericana que en la europea?" (Ángel Rama o la crítica de la transculturación, 336 p.). Entre los repetidos permitidos se encuentra, además, la red relacional arte / cotidianeidad, la interacción entre lo crítico y lo sintomático. En el caso de Rama diremos que explora preferentemente la función contestataria del arte como una excepcional fuerza crítica para un cambio constructivo. La vida social e individual implicada críticamente en procesos textuales: "es la materia dentro de la cual están inmersos (los escritores) y dentro de la cual deben trabajar"; "lo mejor es que se contamine y genere las respuestas correspondientes a todo eso. Incluso que elabore todo ese material y con ese material haga algo, lo transforme" (Ángel Rama o la crítica de la transculturación pp. 340-341). En estos comentarios distingue, sin demasiadas precisiones, en el espesor mismo del discurso literario, planos diferentes: el de su objeto, de los conceptos, de las elecciones teóricas, de las técnicas de interpretación, de los enunciados en su emergencia singular. Elementos heterogéneos que se mantienen, dando estabilidad al saber literario. No obstante, se reconoce a favor de Rama, una perspectiva que avista estos elementos como integrando un proceso no homogéneo que se desarrollaría en todas partes de la misma manera. Es decir, trata de articular la identidad del producto literario (su autenticidad y originalidad) sobre la base de modos de utilización o manejo de materiales (lo que supone operaciones tales como elecciones posibles, combinaciones, rechazos, etc.) cuyo límite, y a la vez condición de posibilidad, es la vicisitud de "la experiencia vivida". Así, el pensamiento de Rama dispone de una conciencia reflexiva de los límites, al integrar la lectura de las condiciones sociohistóricas y culturales al proceso de recepción / producción artística, en parte como mecanismo para preservar su diferencia significativa como valor distintivo.

relaciones entre textos o discursos de orden diferente, Rama localiza el enunciado normativo de la coherencia de elecciones teóricas con temáticas en las que el autor se inscribe.

En una intensa tarea de *bricoleur* y como un poderoso correctivo contra los desmembramientos, prescribe, para que se organice un campo de estrategias teóricas y metodológicas, elecciones que mejor alimenten su trama, esto es, referirlas a discursos que puedan liberar conocimientos acerca de "categorías que hacen al funcionamiento de la producción literaria".⁸⁹ En el caso de los Versos, tras los métodos y teorías que utiliza para pesquisar en su proceso productivo la ideología como función, aparecen en la escena de su reflexión significativos teóricos de la antropología y la filosofía. Pareciera que lo que une a estos linajes, en los que Rama se reconoce, es una formulación original de la cuestión de la producción del sentido. Si se coloca en el dominio literario al estructuralismo de Lévi Strauss y a la mirada deleuziana del mismo -como una prodigiosa maquinaria de producción de sentido-, ambos permitirán despejar posibilidades nuevas de acercamiento a la creación literaria.

La conceptualización ramiana de la ideología como forma es un paso más allá respecto de sus delimitaciones sociológicas, psicológicas y culturales y obedece a ciertas lecciones compartidas con Lévi Strauss. Al respecto, Rama nos dice: "...yo pertenezco a la misma línea que afirma que literatura y sociedad es un compuesto con el cual se puede trabajar y operar. Pero una vez dicho esto, también digo que yo he ido evolucionando de una especie de ubicación a veces política o meramente social hacia una ubicación cultural de los problemas. De ahí mi interés por la antropología desde que leí "El Pensamiento Salvaje" de Lévi Strauss. Cuando leí ese libro sentí que estaba viendo procedimientos que tenían que ver con la creación artística en América Latina. Yo en cierto modo también tengo ese pensamiento lógico que tiene Lévi Strauss -quizás somos kantianos sin habernos dado cuenta-, es decir, las categorías del funcionamiento de la literatura me importan mucho a mí como le importaban a él cuando analiza un mito, lo transforma, lo desmonta, y encuentra las categorías intelectuales sobre las que está funcionando. Esto me ha permitido, en las últimas décadas, acercarme a la literatura desde un ángulo diferente".⁹⁰

Un recordatorio como éste remite a la presencia recurrente de por lo menos cuatro autores en los textos de Rama de los años 70. Obras como las de Marx, Freud, Lévi Strauss, Deleuze pueden tener efectivamente como centros de referencia dominios específicos, regionales. Sin embargo, el pensamiento de estos autores funcionan como focos de iluminación del complejo de la producción artística, en la medida en que revelan, bajo distintas facetas, esa cuestión trascendental de la operatoria lógica (en la ideología, el psiquismo, en la producción cultural), esencial para una línea de la crítica que pretende desentrañar niveles donde es producido el sentido.

No sorprende, entonces, que al comienzo de este ensayo Rama plantee las dificultades metódicas para indagar la ideología en la poesía,⁹¹ aún cuando esta cuestión

⁸⁹ DIAZ-CABALLERO, J. Op. Cit. 334 p.

⁹⁰ DÍAZ-CABALLERO, J. Op. Cit. pp. 333-334.

ha sido tema recurrente en sus investigaciones. Probablemente, en razón de ello, la heurística estructuralista le permite profundizar o descubrir aristas inexploradas de la ideología, sin hacer cortes radicales con la teoría marxista de la ideología y sus derivaciones sociológicas y el psicoanálisis en el plano psicológico. Se estima que el crítico encuentra en la perspectiva del análisis estructural el atajo propicio de explicación más inclusiva de la ideología y hasta le permite integrar la conceptualización marxista y freudiana de la misma. En esta perspectiva también halla una vía de escape a la causalidad transitiva entre base y superestructura, que por tanto tiempo se ha hecho pasar por marxismo clásico ("el Marx de los manuales", ⁹² como le llama Rama).

Lévi Strauss no le habría despertado del sueño dogmático, como el mismo Rama lo manifiesta. Ambos comparten el interés por indagar el repertorio de operaciones formales o, si se prefiere, ésta es la común hipótesis de trabajo para la explicación de la diversidad cultural y en el caso de Rama de las localizaciones variadas de la ideología.

Al respecto, el crítico uruguayo afirma: "Las delimitaciones sociológicas, psicológicas y culturales propuestas para la ideología dentro del concepto que hace de ella una verdad distorsionada no aparecen en la poesía como opciones separadas y contradictorias, sino como niveles paralelos y equivalentes, entre los que la ideología traza un vínculo respondiendo a la voluntad totalizadora que la caracteriza...". ⁹³ Aquí, la lectura del estructuralismo toma giros inesperados. Si para Lévi Strauss el núcleo fuerte del análisis estructural está dirigido al descubrimiento de las operaciones lógicas y procedimientos invariables subyacentes en las diferentes disposiciones y organizaciones operantes en la praxis colectiva de pueblos y culturas, Rama, en acuerdo con esta "regla de oro" del estructuralismo, postula que la diferencia de miradas respecto a la ideología no consiste tanto en la cualidad y función de sus operaciones intelectuales, sino en las diferentes instancias de la realidad cultural y del campo del psiquismo sobre las que dichas operaciones recaen. Y así como Lévi Strauss muestra cómo el pensamiento mítico opera "relaciones de homología entre condiciones naturales y las condiciones sociales" ⁹⁴, Rama ve que en la poesía el pensamiento ideológico vincula "órdenes dispares que se le aproximan".

Desde un punto de vista epistemológico, el proceder de Rama, destinado a desentrañar e identificar las operaciones implicadas en el pensamiento ideológico, responde a una práctica analógica. Sus indagaciones acerca de los dispositivos estructurales que emplea la ideología según la teoría marxista, de los mecanismos fundamentales de la vida psíquica en Freud, incluso la lógica de naturaleza binaria (complementada por la práctica del grado cero/neutro del signo) usada por sociedades

⁹¹ "... indagar la ideología donde no está como en el discurso explícito de la prosa doctrinal de Martí, ni como la expansión subjetiva argumentada y en ocasiones retóricas de sus Versos Libres, implica preguntarse sobre la específica capacidad de la poesía para denotarla, y sobre la pertinencia de los métodos críticos para pesquisarla..." RAMA, A. Indagación de la Ideología en la Poesía. Op. Cit. 130 p.

⁹² DÍAZ-CABALLERO, J. En: MORAÑA. Op. Cit. 333 p.

⁹³ RAMA, A. Indagación de la Ideología en la Poesía. Op. Cit. pp. 130-131.

para pensar y organizar su realidad (según Lévi Strauss), conforman un aparato teórico alumbrador para plantear una hipótesis, por cierto, bastante osada con la cual trabajará los Versos y que consiste en una idea que menta similitud entre estos procesos, además de poder homologarlos a los que constituyen el texto literario.

Este proceder analógico se comparece con una visión holística de la ideología. La fragmentación del objeto ideología en campos específicos del saber, que sólo "...el análisis puede captar mediante delimitaciones separadas",⁹⁵ obedece al paradigma del conocimiento repartidor que impone fronteras no naturales en la realidad conocida, aunque ella ontológicamente no se presente escindida. Inspirado probablemente en los ataques de Deleuze e Ilya Prigogine⁹⁶ a la estructura arbórea del conocimiento, vincula la racionalidad analítica con la división del campo ideológico en subcampos para que pueda ser mejor representado o conocido. Más cerca del modelo rizomático del conocimiento, de entradas múltiples, pautado por una lógica del devenir, de la exploración y descubrimiento de nuevas facetas y por lo tanto de múltiples posibilidades de conexiones y aproximaciones, le parece razonable proponer (en la poesía) una matriz de movilidad "...en la cual se concentran, a partir de la cual se desperdigan como en los puntos focales que establecen la convergencia, los variados niveles que componen la realidad. Esta convergencia responde en principal medida a la ideología entendida como función, permitiendo el descubrimiento de las equivalencias estructurales...".⁹⁷ Se estima que lo

⁹⁴ Como lo demuestran las observaciones hechas por Lévi Strauss, en el totemismo se postula un paralelo lógico entre dos series, una natural y una cultural. El orden de las diferencias entre los términos de un lado del paralelo es isomorfo con el orden de las diferencias entre los términos del otro lado. En el caso más simple, las evidentes diferencias físicas de especies animales -el oso, el águila, etc.- son puestas en correspondencia con las diferencias sociológicas de grupos sociales: los clanes A, B, etc. Lo importante no son las características específicas de estos animales, sino que es el contraste, la oposición de un par de las mismas. Según Lévi Strauss en esto se apoya el primitivo para representarse intelectualmente, a sí mismo y a los demás, la estructura de su sistema de clan. Cuando dice que los miembros de su clan descienden del oso y que sus vecinos son descendientes del águila no está dando muestras de ignorancia en biología, sino que está diciendo de una manera metafórica que la relación entre su clan y el de sus vecinos es análoga a la relación percibida entre esas dos especies animales. Este es un ejemplo entre los múltiples desarrollados por el autor en *El Pensamiento Salvaje* para mostrar cómo los sistemas míticos o totémicos y las representaciones a que dan lugar sirven para definir leyes de equivalencia entre contrastes significativos que se sitúan sobre distintos planos: zoológico, técnico, económico, social, etc. Se trata en definitiva, entre la cultura y la naturaleza, de un trueque de semejanzas por diferencias. Sobre las operaciones mediante las cuales la lógica salvaje opera estas transformaciones, véase "Los sistemas de transformaciones" Cfr. LÉVI STRAUSS, C. 2001. *El Pensamiento Salvaje*. 2ª reimpresión y 1ª ed, bajo las normas Aservo. Argentina. FCE. pp. 82-122.

⁹⁵ RAMA, A. *Indagación de la Ideología en la Poesía*. Op. Cit. 131 p.

⁹⁶ Rama estaría reconociendo su deuda con el paradigma de la complejidad de Prigogine como referente de un pensamiento ubicado entre la categoría de orden, estructura y desorden, azar o futuro. La cita se localiza en el interrogante de si la postulación de la poesía como estructura simbólica acarrea la evicción de la historia. La respuesta de Prigogine, a la que supuestamente adhiere Rama, es que no existe tal diferencia entre pasado y futuro, ruptura de la simetría temporal, pues en la estructura es posible leer la historia, el pasado en el que ella se ha constituido. Observando su estructura podemos advertir las condiciones socioculturales de su formación. La obra a que se remite reconoce la autoría de Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *La Nouvelle Alliance*, Bibliothèque des Sciences Humaines. 1979. Paris. En: RAMA, A. *Indagación de la Ideología en la Poesía*. Op. Cit. 132 p.

que Rama aquí problematiza es esa forma de lectura parcial de la ideología, que procede, al igual que las teorías, demarcándola según los dominios a los que se vincula. En cambio, si la ideología es conceptualizada desde una perspectiva culturalista, a la manera de Lévi Strauss o Geertz, como los dispositivos empleados para la elaboración de estructuras simbólicas en campos variados de la realidad (social-política, psíquica, cultural), entonces ella hace la función de integrar todos esos heterogéneos en la creación poética.⁹⁸ Dicho de otro modo, leerla como trazando vínculos o lazos entre los "...variados niveles de la realidad cultural y de los campos donde opera el psiquismo..."⁹⁹, tal como aparecen en la poesía, procede del predominio (según Rama) de la función ideológica, tributaria de funciones lógicas-simbólicas equivalentes aún en campos específicos y diferenciados. Claro está que su operatoria unificante no incluye borrar el contraste significativo de los dominios reales y discursivos a que ella se refiere, no significa que les haga perder su especificidad. Por el contrario, ellos son percibidos como planos, niveles, entre los que se teje la trama del texto literario. Y el papel de la ideología es operar la "convergencia", funcionar como puente o enlace entre dos sistemas de diferencias (situado uno en la cultura y otro en el campo del psiquismo), de modo tal que este nexo de naturaleza intelectual asigne equivalencias entre estos heterogéneos, sin reducirlos ni articularlos en relaciones de prioridad de uno con respecto a los demás.

Lo cierto es que otorgarle status formal a la ideología resume el trabajo, actividad o poder desempeñado por el pensamiento, para someter lo real a un sistema lógico de formas. De algún modo también aventaja al sentido epistemológico de ideas o representaciones verdaderas o falsas de la realidad externa, si es que Rama proyecta una práctica de la crítica desde una tendencia estructural sistemática. Este tipo de análisis ya no pregunta al texto qué significa, sino cómo funciona. Perspectiva que conduce a un inevitable cambio en la significación ideológica, una vez que se constituye en una instancia primordial en el análisis estructural. Especificar el texto de "Versos Sencillos" como estructura simbólica es ya fundamentalmente transformar las categorías con que la interpretación de textos opera.

Se estima que por lo menos dos ideas son desplazadas de su espacio teórico: una que menta la ideología como material literario y otra correlativa a la anterior, que la designa por sus efectos mecánicos sobre el autor o su obra, o como réplica de su subtexto concreto. Más bien, la estrategia teórica de Rama es reubicar la ideología en otro registro: anterior a los sistemas o doctrinas ya formados, pero sin desvalerse de ellos, busca indagar en las ideas ese orden de regularidad que se encuentra con algunas variaciones en su trato con "realidades vitales". ¿A qué *modus operandi* se refiere? Al respecto, el autoralega que "...las ideologías no pueden reducirse exclusivamente a

⁹⁷ RAMA, A. Indagación de la Ideología en la Poesía. Op. Cit. 130 p.

⁹⁸ De algún modo Rama está presuponiendo o parte de la noción de literatura como sistema; para describirla como tal requiere, entre otras, de la noción de función que permite pensar las articulaciones de los materiales literarios de las que depende la producción del sentido. Desde una perspectiva sistemática, la ideología como función es una manera de pensar el nexo de la serie literaria con las otras series.

⁹⁹ Ibidem. 131 p.

realidades distorsionadas"; "...es posible reconocer en cualquiera de ellas discursos más o menos inconscientes, frecuentemente colectivos, así como falsas racionalizaciones que delatan sistemas represivos sociales, pero también captaciones objetivas de la realidad y más altos niveles de conciencia y racionalidad derivados de que tanto el autor como la lengua y el propio sistema literario son productores de sentido que funcionan dentro del marco social".¹⁰⁰

Si el umbral desde el cual Rama lee la ideología, en términos marxistas o freudianos, es el análisis estructural, es plausible, entonces, que visualice en el texto de la ideología unas operaciones recurrentes con sus formas de oposición, tales como racionalizaciones, falsaciones, distorsiones, represiones y encubrimientos, cuya identidad es cumplir la función de nexos con experiencias vitales comunes, al dotarlas de sentido.¹⁰¹ Con estas afirmaciones, Rama avanza no sólo en el sentido de exponer variadas y hasta opuestas operaciones del pensar, sino también en identificar lo que le es específico a ellas y a su funcionamiento como la producción del sentido: son, antes que nada, conexiones y ordenamientos configurados en construcciones conceptuales que hacen inteligible el mundo.

Es cierto que estas operaciones enunciadas constituyen una selección, pero ello no cancela ese *continuum* de procedimientos posibles (a diferencia del estructuralismo levistraussiano). Creemos ver esta implicación cuando Rama se refiere a aquellas nociones de la ideología que la caracterizan: "una asombrosa energía..., el principio de mutabilidad que la rige..., una pasmosa adaptación al disfraz...".¹⁰² Paradójicamente, si

¹⁰⁰ Ibidem. 131 p.

¹⁰¹ En el *Pensamiento Salvaje* (1962) y las *Mitológicas* (1968), Lévi Strauss parte de la idea rectora de que el universo de instrumentos conceptuales accesible al salvaje es un universo cerrado con el cual construyen sus formas culturales o modelos de la realidad (natural, psíquica, social). Esta idea reaparece en lo que Lévi Strauss denomina "ciencia de lo concreto", un saber no canonizado donde las modelizaciones tienen su procedencia en ordenamientos y disposiciones, en diferentes esquemas, de las realidades percibidas. Esta ciencia pone en práctica una filosofía de lo finito, pues los elementos del mundo conceptual están dados y pensar consiste en tratar con estos elementos. El pensamiento humano "sin cuidarse de la identidad de sus mensajeros ocasionales" (*Lo Crudo y lo cocido*, p.23) es el mismo y particularmente son las mismas sus relaciones y nexos con la realidad externa. Tesis del pensamiento único en razón de la cual zanja el peligro del etnocentrismo y extiende la permutación de la idea disociadora entre el pensamiento indígena y el cultivado a las de mito e ideología. Es decir, el descubrimiento de una lógica común a todas las experiencias convertiría en coextensa a la lógica primitiva, la cual: "apela simultáneamente a varios tipos formales de vinculaciones" (*El pensamiento salvaje*, p.69) y los dispositivos estructurales de la ideología. Esta premisa quizás haya sido el disparador de la perspectiva formal con la que Rama indaga la ideología en la poesía. Si en otro acto de arrojo de nuestra parte, intentáramos hacer un inventario de las relaciones lógicas, fundadas en la contigüidad, semejanza, inversión, simbolización, imaginación, con las que los mitos reflejan (directa o invertidamente), transforman (imaginativa o simbólicamente), justifican (a veces ocultando) la realidad en la que son creados y transmitidos, descubriríamos un notable parecido con las operaciones de inversión, dislocamiento, mistificación, reflejo (figuras condicionantes de una conciencia ideológica en sentido marxista), y con las de ilusión, sublimación, negación, etc. (mecanismos fundamentales de la vida psíquica según S. Freud). No podemos saber si Rama llegó a este punto, pero de haberlo hecho estamos seguros de que no avanza hasta el último nivel del análisis estructural, es decir, a la postulación de formas mentales invariantes equivalentes a un inconsciente estructural.

¹⁰² RAMA, A. *Indagación de la Ideología en la Poesía*. Op. Cit. 131 p.

una ley la gobierna es la determinada por la fuerza, por una continua metamorfosis y por su carácter fantasmal, por cierto, atributos del cambio y no de la permanencia. Éstas son notaciones de una naturaleza realmente abierta y plural en sus operaciones, porque sus referentes -al menos los que invoca Rama- "las realidades vividas", "diversas pulsiones procedentes también de diversas fuentes", "ingente masa de intereses vitales",¹⁰³ también son fuerzas diferenciales. Si alguna positividad le cabe al pensar es aquella que invierte en las realidades empíricas las formas de simbolización, es decir, la que invierte en exterioridades una forma de naturaleza totalmente distinta que pertenece a la esfera del sentido, siempre desplazable y disfrazado. En otro sentido, la vinculación del nomadismo de las ideas y de sus referentes explicaría por qué para Rama son objeto de un encuentro (de fuerzas) y no de un reconocimiento.

5.- De las filiaciones teóricas similares tras la diferencia de opiniones

Sobre la base de estos argumentos encontramos razones para sostener que la filiación ramiana con el estructuralismo se detiene en el punto sutil en que las conclusiones científicas se convierten en ciertas conclusiones filosóficas.

El hecho de que su análisis de la ideología haya surgido de la misma matriz que la de Lévi Strauss, que él sintiera cierta fascinación por la lógica del sentido y por cómo éste es producido por estructuraciones múltiples, no implica que avance en el reconocimiento o aceptación de las derivaciones ontológicas del estructuralismo, es decir, en la postulación de un inconsciente estructural (meta-histórico y meta-social) como el significado último (fundamento) de la diversidad cultural. Al menos así lo sugieren sus textos.

Por otro lado, si examinamos los fragmentos finales de la cita anterior, también allí Rama cancelaría su reconocimiento con el estructuralismo levistraussiano. En el trabajo de ambos se reconoce un punto común, que es la adscripción de una primacía constitutiva al dominio de lo superestructural, no obstante Rama se sitúa en total disonancia con respecto a la disolución del sujeto: allí donde él ubica la sede de la función simbólica, "...el autor, la lengua y el propio sistema literario...", Lévi Strauss identifica el juego automático de las estructuras.

Rama complementa la cita anterior remitiendo el rasgo culturalista de la ideología al texto de Clifford Geertz.¹⁰⁴ Con él pareciera negociar lo que estima como ciertas imposturas del estructuralismo levistraussiano: "Este reconocimiento nos aproxima a una percepción culturalista de las ideologías, que ve en ellas estructuraciones simbólicas de la realidad, con un grado variable de legitimidad, respondiendo activamente a las

¹⁰³ Ibidem. 131 p.

¹⁰⁴ GEERTZ, C. 2001. La interpretación de las Culturas. 11ª reimpresión. Barcelona. Gedisa. pp. 169-203.

pulsiones originadas en los discursos supraindividuales, sometiéndolos a la prueba de la praxis."¹⁰⁵

A diferencia de Lévi Strauss, que trabaja sistemáticamente con el término cultura, considerando a las ideologías de mucha menor importancia -meras racionalizaciones secundarias-, Geertz les otorga el estatuto de objeto en los estudios etnográficos: definidas como sistema simbólico, junto a otros, constituyen una dimensión relevante de la cultura. No obstante, ambos pensadores se refirieron a ellas con expresiones parecidas: "*images mundi*",¹⁰⁶ "matrices conceptuales".¹⁰⁷ También coinciden en cuanto a sus funciones: "...edificios mentales que le facilitan la inteligencia del mundo...";¹⁰⁸ "... imágenes que como mapas permiten dar sentido a situaciones sociales incomprensibles, de interpretarlas de manera que sea posible obrar con significación dentro de ellas...".¹⁰⁹ Pero quizás lo más importante sea que tanto Geertz como Lévi Strauss postulan la idea de cierto fondo común al género humano, la que se hace visible en estas afirmaciones: "el espíritu humano es en el fondo el mismo en todas partes"; "el carácter genéricamente humano de los problemas subyacentes". En Lévi Strauss remite o remata en una ontología, en el encuentro del fundamento originario de un inconsciente categorial sin referencia a un sujeto pensante, análogo a la naturaleza. O como señala uno de sus comentaristas más lúcidos, Umberto Eco: a partir de ciertas conclusiones en *Lo crudo y lo cocido*,¹¹⁰ hay que admitir que el universo de los mitos y del lenguaje es la escena de un juego que se desarrolla a espaldas del hombre y en el que no está implicado él más que como voz obediente que se presta a expresar una combinatoria lógica que lo supera y lo anula como sujeto responsable.¹¹¹

Geertz polemiza con la idea ilustrada de hombre (de matriz rousseauiana) que, a su modo de ver, sustenta el estructuralismo levistraussiano: "Pues lo que Lévi Strauss ha hecho por su cuenta es una máquina infernal de la cultura. Esa máquina anula la historia,

¹⁰⁵ RAMA, A. Indagación de la Ideología en la Poesía. Op. Cit. pp. 131-132.

¹⁰⁶ LÉVI STRAUSS, C. 2001. El Pensamiento Salvaje. Bs. As. FCE. 272 p.

¹⁰⁷ GEERTZ, C. Op. Cit. 186 p.

¹⁰⁸ LÉVI STRAUSS, C. Op. Cit. 131 p.

¹⁰⁹ GEERTZ, C. Op. Cit. 192 p. Que ese mapeo o diagrama sea preciso o la conciencia loable es, para Geertz, una cosa aparte. El grado de legitimidad es un aspecto reconocido por Geertz, pero las implicancias evaluativas no se visualizan en su discurso como un aspecto sometido a discusión. Respecto de Rama, en la cita referida a Geertz, aparece problematizado el punto de vista normativo (clásico en una noción crítica de la ideología) que permite decidir cómo juzgar o medir la comprensión o conocimiento de objetos externos. Si existe, es únicamente el mundo histórico de la praxis, entendido como práctica creadora de un mundo humanizado. Esta perspectiva normativa guarda coherencia argumental, pues la ideología se verá conceptualizada como un término o categoría por la cual se designa una función: la función simbólica, específicamente humana, de estructurar entretejidas significaciones mediante las cuales aprehendemos y comunicamos realidades sociales. Ella da pie a que, en un momento del análisis, Rama pase a la instancia crítica del dispositivo ideológico de la transposición de la cultura en naturaleza en el discurso martiano, obligándolo a llegar a un acuerdo con la realidad (específicamente en el díptico XII). Es éste un paso que indica un tratamiento de la ideología como forma y contenido a la vez.

reduce el sentimiento a una sombra del intelecto y reemplaza los espíritus particulares de salvajes particulares que viven en selvas particulares por la mentalidad salvaje inmanente en todos nosotros".¹¹²

Por cierto, el modelo abstracto y altamente formalizado desarrollado por Lévi Strauss quiebra las ilusiones de una subjetividad soberana, asegura Geertz, y da por tierra con el mito de un sujeto estructurado monádicamente. Destitución que Geertz comparte, pues de postular una imagen de hombre como subjetividad autocentrada y soberana, la constitución de una ciencia antropológica, fundada en ella, derivaría en un etnocentrismo, "un monadismo cultural sin ventanas". Consecuentemente, el objetivo de la antropología no es ofrecer relatos autocomplacientes y ombliquistas, sino ayudar "... a vernos, tanto a nosotros mismos, como a cualquier otro, arrojados en medio de un mundo lleno de indelebles extrañezas de las que no podemos librarnos".¹¹³

Un poderoso correctivo a la estrategia levistraussiana es no pasar por alto la mayor parte de los aspectos de la naturaleza humana que interesa a la antropología. La racionalidad enmarcada en leyes lógicas inmutables y universales no es todo lo que cuenta en la emergencia del pensamiento. En verdad, alega Geertz, lo que encontramos en todos los hombres es que están sumergidos en un universo enmarcado, hecho de presupuestos constitutivos, costumbres, tradiciones, clasificaciones arbitrarias diferentes, y que de alguna manera las estructuras de significación o símbolos expresivos de los miembros de una cultura común le proporcionan información necesaria para obrar u

¹¹⁰ Para Lévi Strauss, estudiar los mitos (análogamente, las ideologías modernas) significa individualizar las transformaciones de mito a mito que demuestran que en cada una de ellas se recorren algunos caminos fundamentales del pensamiento, lo sepan o no los constructores de los mitos. Sea lo que fuere lo que los mitos pretenden narrar, siempre repiten la misma historia. Y esta historia es la exposición de las leyes del espíritu en que se basan. Con afirmaciones como la siguiente "Así, se pueden generar simultáneamente, ya los propios mitos, por obra del espíritu que los origina, ya -por medio de ellos- una imagen del mundo inscrita en la arquitectura del espíritu" (Lo crudo y lo cocido, 346 p.), hay que admitir una matriz trascendental o racionalidad sin sujeto que pone de manifiesto que dentro de la estructura no corresponde al hombre elegir ni crear.

¹¹¹ ECO, U. 1999. La Estructura ausente. Introducción a la semiótica. 5ª ed. Barcelona. Lumen. 252 p. Desde la perspectiva de F. Jameson la cuestión de la crítica bien podría ser vista positivamente como un logro de parte de Lévi Strauss: el haber alcanzado coherencia su ideal de disolución del sujeto, o la teoría que ha ideado para dibujar la transformación de la experiencia del sujeto en el capitalismo de consumo, con la selección del material narrativo, los mitos específicamente. Pues son evidentemente relatos preindividuales, es decir, emergentes de un mundo social en que el sujeto psicológico no estaba todavía constituido como tal, y por lo tanto donde categorías más tardías como la de subjetividad no son pertinentes. Sólo aparencialmente la emergencia de esas transformaciones requiere precondiciones sociales e históricas, cambios en el mundo. La visión sincrónica insiste en que la experiencia no es terreno de nada, ya que sólo se puede vivir y experimentar las propias condiciones en y a través de las categorías y marcos de referencia de la cultura; categorías que no son producciones individuales antes que colectivas: son estructuras inconscientes. Toma un breve paso para que Lévi Strauss proyecte esta tesis a la crítica filosófica del sujeto del humanismo clásico renacentista y burgués de los siglos XVIII-XIX. Cfr. JAMESON, F. 1989. Documento de cultura, documento de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico. Madrid. Visor. 100 p.

¹¹² GEERTZ, C. Op. Cit. 295 p.

¹¹³ Ibidem. 187 p.

"orientarse dentro del curso en marcha de las cosas experimentadas", además de transformarse en parte del sentido emergente para la generación venidera. Mientras más atención se preste a estos contenidos de superficie, es decir, de lo que dicen y hacen unos hombres concretos, aquí y ahora, y no a una supuesta estructura profunda, se nota que menos común es la cultura humana. Las reglas de parentesco, las maneras de la mesa, los sistemas clasificatorios, los mitos, los ritos, o sea, lo que cabe dentro del universo posible de formaciones culturales no se agota en el rango de una pura combinatoria lógica, susceptible de ser determinada a priori mediante un algoritmo. Por el contrario, afirma Geertz, "el principio guía es el mismo: las sociedades contienen en sí mismas sus propias interpretaciones. Lo único que se necesita es aprender la manera de tener acceso a ellas".¹¹⁴

Para Geertz, tanto la estrategia positivista (que sostiene la relativa transparencia significativa de las prácticas sociales) como la estrategia levistraussiana (que analiza las formas culturales desde "una empresa que presenta un paralelo general con la de descifrar un código u ordenar un sistema"¹¹⁵), constituyen modos de aproximación que tienden por igual a cerrar la brecha entre lo que nos es extraño y lo que nos es familiar, mediante el expediente simplista de allanar su radical alteridad. Tampoco, asegura Geertz, se trata de convertirse en un nativo, cualquiera sean los sistemas simbólicos, como un medio de "decir algo de algo", o siendo ellos un modelo, una imagen, una ficción, cuya función es interpretativa (es la lectura de una experiencia), la empresa analítica presenta "un paralelo general con la penetración o interpretación de un texto literario, uno se halla frente a un problema, no de mecánica social, sino de semántica social".¹¹⁶ Esto equivale a decir que, con su posición, Geertz pretende representar la alternativa frente a la querrela entre universalismo-uniformidad y arbitrariedad-contextualismo, que hace tiempo mantienen los antropólogos. Lo razonable es escapar de los extremos: captar, en un vaivén dialéctico, el más local y circunstanciado de los detalles y la más global de las estructuras culturales. Y por supuesto nada más alejado de la perspectiva estructuralista, para la cual el sentido reside en las relaciones formales que los signos mantienen entre sí, en las estructuras, que la afirmación de que lo común y constitutivo de la individualidad humana es la significación, esto es, la operación cognitiva que devela a los acontecimientos en su inteligibilidad contingente: les compone como significativos.

Estas subjetividades sociales de acciones simbólicas "se hacen" al crear su propio y distintivo universo simbólico, construcciones no necesarias o aún típicamente respuestas a demandas o problemas ambientales externos.

No sorprende, entonces, que la antropología geertziana ponga en tela de juicio el sentido de una obra como la de Lévi Strauss, pues lo que define la concepción levistraussiana de los hechos humanos es que para comprenderlos el autor se sitúa en el

¹¹⁴ Ibidem. 371 p.

¹¹⁵ Ibidem. 369 p.

¹¹⁶ Ibidem. 368 p.

plano de *la langue*, donde hay ausencia de la fractura entre la lengua y el discurso, entre lo semiótico y lo semántico. Dicha ausencia explica por qué Ricoeur pudo definir su pensamiento como un "kantismo sin sujeto trascendental" y hablar, a propósito de las estructuras, de un sistema categorial sin referencia a un sujeto pensante. Lévi Strauss encuentra un fundamento originario cuando sale más allá del sujeto, otra "localidad" distinta al inconsciente pulsional, pero un inconsciente similar, una localidad del sentido homóloga. Correlativamente, la relación entre estructuras y su referente, la base de su significación, es fundamentalmente lógica, ni afectiva, ni histórica, ni funcional; el pensamiento salvaje, nos dice Geertz, "es una razón congelada". "Lévi Strauss no trata de comprender las formas simbólicas desde el punto de vista de cómo éstas funcionan en situaciones concretas para organizar percepciones (significaciones, emociones, conceptos, actitudes); trata de comprenderlas enteramente desde el punto de vista de la estructura interna de dichas formas simbólicas. *Independet de tout sujet, de tout objet, et de toute contexte*".¹¹⁷

Como se ha señalado al comienzo de esta exposición, las libertades, siempre pautadas, que Rama se toma en la elección y aplicación de los métodos, insinúan que la validez de los mismos es inseparable de la conciencia de sus límites. Debido a ello, todas estas vacilaciones metodológicas sugieren que podemos situar la fuente de tales antinomias en la naturaleza misma del lenguaje, que, puesto que es incomparablemente ambiguo, a la vez sujeto y objeto, significado intencional y sistema articulado, proyecta necesariamente dos dimensiones distintas y discontinuas que no pueden unificarse conceptualmente.

Si situamos nuestras preguntas iniciales en este contexto, diremos que las visiones o conceptualizaciones de la ideología a las que Rama remite, como así también sus formas de lectura, resuenan como la insistencia en una u otra de las dos dimensiones inseparables pero inconmensurables de la actuación simbólica. Las implicaciones que se derivan del manejo de dos fuentes teóricas señaladas en el canon contemporáneo de la antropología como irreducibles entre sí colocan al lector de Rama en una encrucijada: seguir moviéndose en la antinomia e indagar entre opciones de modelos de inteligibilidad de la ideología, la que a su parecer mejor se adecue, o mostrar una suerte de alquimia (no eclecticismo) en la armadura de su pensamiento teórico, significativa, por cierto, pues informa su práctica de lectura. Alquimia o *bricolage* que conjuraría el enfrentamiento a un mismo nivel entre hermenéutica y análisis estructural, tomando otro atajo donde ambos representen niveles estratégicos diferentes, uno que posibilita visualizar la ideología estructurando la poesía y otro en el que la poesía y su autor construyen ideologías.

Nuestra tarea consistirá en una descripción o análisis que persigue, no reconstituir la estructura del texto, sino seguir las maneras por las que el autor, por medio de la lectura, procede a su estructuración. Anteponemos ante todo la cautela y preferimos dejar fluir la teoría en el análisis del texto mismo.

¹¹⁷ Geertz, C. Op. Cit. 369 p.

6.- Los Dípticos Seriados

La escritura y la práctica de la lectura que Rama lleva a cabo de Los Versos deben comenzar por identificar la noción de estructura. Tarea que supone interrogar cuáles textos acoge o utiliza y la forma en que se comunican, esto es, preguntarse por sus condiciones de empleo.

Para Rama es manifiesto que unos acontecimientos, los signos fuertes de la modernidad que constituyen la actualidad sentimental, intelectual y social que experimentó Martí (en el plano individual, vivir el abismo entre dos culturas; en lo social, el fin de una época y el comienzo de los cambios globales de la modernidad),¹¹⁸ emergentes de una poética de la crisis y de estrategias racionalizadoras disipadoras de los límites, constituyen la ocasión para elegir unas teorías que permitan, no sólo su descripción, sino también, una ulterior elaboración en conceptos.

Dar cuenta del acogimiento o utilización de los conceptos deleuzianos y leviStraussianos, sobre todo del elemento paradoxal en la estructuración de los poemas, no supone que estos pensamientos traducen formas discursivas constituidas antes y en otra parte, ni tampoco una relación de semejanza entre ellos. Más bien lo localizamos como efecto de la constitución del archivo ramiano que dispone conectarlos o comunicarlos en tanto se constituyen en relación a una problemática que se mantiene, aunque atravesada por la discontinuidad temporal. Así, por ejemplo, la noción de oquedad, que llega a ser un desafío para el modernismo hispanoamericano, reactiva, a la luz del archivo ramiano, la noción de estructura de la etnología y la filosofía en el siglo XX, una estrategia del pensar para producir el sentido que la hace valer como concepto -la unidad en la diferencia- y método del análisis literario.

La inserción en el texto de Rama de una familia de pensadores del uno y lo múltiple, de la univocidad entendida como diferencia y el pasaje de estos conceptos dentro de la localidad del arte, desahogan la dificultad fundamental del efecto enigmático del texto martiano en relación a otra mirada más especulativa que estética.

Veamos cómo es el proceder de Rama en el análisis estructural del poema. Primero dispone segmentar, entre las cuarenta y seis composiciones que integran los "Versos Sencillos", aquellos poemas de sólo ocho versos (cuatro en total), distribuidos en dos estrofas. Sólo cuando trabaje el primer díptico hará el trabajo comparativo con otro poema de características semejantes, que es el fin mismo del análisis estructural clásico.

La segmentación (*découpage*) del texto, es decir, del significante material (una especie de cuadrícula del mismo que proporciona los fragmentos a estudiar) procede

¹¹⁸ "En Martí se centrará sobre la problemática de lo diferente, en cuyo origen es perceptible la privilegiada y desgarradora experiencia de haber hecho su vida adulta en la frontera de diversas culturas y de diversas épocas de la humanidad". Cf. RAMA, A. Indagación de la Ideología en la Poesía. Op. Cit. 139 p. Digamos que en el fragmento citado, Rama comenta esos desajustes y contradicciones que marcan la modernidad de Martí.

o está ligada al hallazgo de una rareza -nos dice Rama- que consiste en una composición poética a la manera estructural análoga al pensamiento mítico.

El punto de vista o la mirada de Lévi Strauss sobre el mito se emplaza fundamentalmente en el descubrimiento de un código de transformaciones que asegura correspondencias y homologías pertenecientes a distintos niveles de la realidad social, es decir, una clave que, en su doble aspecto afectivo e intelectual y localizada en el origen mismo de la convertibilidad, vuelve comparable o equivalente elementos diferenciales que pertenecen a niveles distintos. Algo parecido o semejante entrevé Rama en la textura del poema martiano. Se trata de una cierta lógica de construcción homóloga que permite identificar una estructura o modelo de composición invariante que se repite en los poemas. Es una formación, por cierto, arbitraria, de dos unidades estróficas (cuartetos) visiblemente independientes por su carácter opuesto, aunque dispuestas en una contigüidad casi obligatoria. La traza enigmática de la composición comienza a descifrarse cuando Rama la ilumina con una cita de Lévi Strauss que dice: "no son las semejanzas, sino las diferencias las que se asemejan".¹¹⁹ Y a propósito de la referencia a dos de las obras de Gilles Deleuze,¹²⁰ diremos que también vale para él la expresión "Todo es igual, todo retorna, sólo se puede decir allí donde se alcanza la extremidad de la diferencia".¹²¹ Es más, estimamos que su referente es la Octava Serie -De la estructura- perteneciente a la "Lógica del sentido" de Gilles Deleuze (Rama cita la obra, no específicamente este capítulo).¹²² Aún así, la práctica de este dispositivo (las citas) no tiene aquí intenciones eruditas. De ser un escrito más bien teórico, se transforma a la mirada de Rama en un discurso metódico utilizable a la manera de un enrejillado que se aplica, para descifrarlo, sobre el texto. Hace funcionar, respecto de un objeto diferente, el texto de las condiciones mínimas de una estructura en general.

6.1.- El carácter estructurante de la ideología

La práctica de los dípticos en Martí remite cronológicamente a un año antes de "Versos Sencillos", cuando publica el poema "Dos Milagros" en la revista infantil "La Edad de Oro" (julio de 1889). El mismo está construido por dos series heterogéneas, cada una de las cuales ocupa una estrofa que combina heptasílabos con endecasílabos y pares de rimas consonantes:

Iba un niño travieso, 7-A

¹¹⁹ LÉVI STRAUSS, C. *Le totemisme aujourd' hui*. P.U.F. París. Citado por RAMA, A. Op. Cit. 136 p. (La traducción es de la autora de este trabajo).

¹²⁰ *Lógica del sentido*, E. De Minuit, París, 1969 y *Différence et Répétition*, P.U.F. París, 1969. Citadas por RAMA, A. Op. Cit. 137 p.

¹²¹ DELEUZE, G. 2002. *Diferencia y repetición*. Bs. As. Amorrortu. Única edición en castellano autorizada por *Presses Universitaires de France* (PUF). París. 446 p.

¹²² DELEUZE, G. 1994. *La Lógica del sentido*. Octava Serie: *De la Estructura*. Barcelona. Planeta - Agostini. Trad. Miguel Morey. pp. 68 - 71.

cazando mariposas; 7-B
las cazaba el bribón, les daba un beso, 11-A
y después las soltaba entre las rosas 11-B
Por tierra, en un estero 7-C
estaba un sicomoro 7-D
le da un rayo de sol, y del madero 11-C
muerto, sale volando un ave de oro.¹²³ 11-D

El díptico XIV de Versos Sencillos repite la estructura seriada y la temática de Dos Milagros, aunque aquí la pauta que los conecta es intratextual, temporal y no explicativa.

Yo no puedo olvidar nunca 8-A
La mañanita de otoño 8-B
En la que le salió un retoño 8-B
A la pobre rama trunca 8-A
La mañanita en que, en vano, 8-C
Junto a la estufa apagada, 8-D
Una niña enamorada 8-D
Le tendió al viejo una mano.¹²⁴ 8-C

Rama ve en ambos poemas una cierta lógica de construcción análoga, reiterada, que le posibilita identificar una estructura continua. Destaca, en primer lugar, una forma poética en la que los términos que componen cada serie se muestran heterogéneos, ninguno se repite. Y en segundo lugar, oponiéndose a esta diferenciación, señala una articulación semejante, de modo tal que diferencia y semejanza funcionan u operan al mismo tiempo.

Son tres los rasgos que pueden asociarse por su equivalencia formal, todos de distinta naturaleza, pero semejantes en cuanto a la función: refuerzan lazos, tienden puentes, "construyen una red de atracciones casi erótica",¹²⁵ aún cuando las estrofas componentes registran graves tensiones y hasta rechazos. Se trata de articulaciones o vínculos que relacionan lo diferente con lo diferente en distintos niveles. El primero se desarrolla en la formación de dos series análogas, en cuanto a una autonomía agenciada por desconexiones temáticas. En un segundo nivel, los términos de ambos poemas resultan asimilados (una rama trunca/un matadero muerto; en un otoño/en un estero; da un retoño/da un ave de oro; una niña enamorada/un niño travieso; en una mañanita/en un

¹²³ MARTÍ, J. 1964. Versos Sencillos. Obras completas. Editora Nacional de Cuba. La Habana. Citado por RAMA, A. Indagación de la ideología en la Poesía. Op. Cit. 136 p.

¹²⁴ MARTÍ, J. 1964. Versos Sencillos. Citado por RAMA, A. Op. Cit. pp. 137 - 138.

¹²⁵ RAMA, A. Op. Cit. 135 p.

prado; besa mariposas/da a un viejo la mano). Algo semejante ocurre con los temas profundos y los personajes: constituyen variaciones de una composición modelo. Y en tercer lugar, ambos rasgos guardan una relación de simetría con el nivel de las homofonías y de la matriz métrica que, traducida a un lenguaje algebraico, maneja el modelo rímeo ABBA-CDDC y su combinatoria del tipo ABAB-CDCD. Es aquí donde Rama localiza, como guía del análisis, el principio levistraussiano: si a nivel de los particulares hay diferencias, en el nivel de las estructuras hay, en cambio, semejanzas.

En una perspectiva convergente y casi fusional, Rama trabaja, además, con el texto de Deleuze. Interrogados los Versos desde este lugar, vemos reconstituirse allí caracteres análogos a los que conforman (para Deleuze) las dimensiones estrictas de la estructura en general. Conexiones o reencuentros (conceptuales) primeros, entre Deleuze y Lévi Strauss, a los que luego Rama les asegura otro campo de aplicación.

En conformidad con su estilo experimental (probar los conceptos bajo la presión de los casos más variados posibles), Deleuze enfatiza en el concepto de estructura el pensamiento de las condiciones mismas del pensar (fractura y disipación de los límites), como también el sentido que es capaz de producir. En palabras de Alan Badiou, lo que "le regocija de esta posición", ¹²⁶ los estructuralismos en general y en especial de Lévi Strauss es la consideración ternaria y dinámica de la estructura, aunque fuera bajo la forma de significante cero: es por la ocupación de esta casilla vacía que la combinatoria del estructuralismo adquiere dinamicidad. ¹²⁷

El significante cero -"la casilla vacía y objeto supernumerario: lugar sin ocupante y ocupante sin lugar"- como lo designa Deleuze, constituye, para Lévi Strauss, una noción que posee un alcance universal, pues su empleo, atribuido tradicionalmente a las sociedades exóticas, también está presente en las civilizadas. Se trata de una forma de pensamiento que se ejerce frente a un objeto, una situación, un individuo, que aparece como indescifrable en lo inmediato, carente de un nombre que lo designe. En todo caso, estas nociones aparecen para expresar un *quantum* de significación indeterminado, desprovisto de sentido en sí mismo y pudiendo en consecuencia adquirir cualquier sentido en situaciones en que, por intromisión de alguna extrañeza, se produce una descompensación entre significante y significado. ¹²⁸ Lévi Strauss descubre en toda cultura ejemplos de significantes flotantes o puros con un valor simbólico propio de cero (exceso de significantes en relación con los significados) y lo fundamenta con su teoría del carácter discontinuo del lenguaje por oposición a la continuidad del conocimiento. ¹²⁹

¹²⁶ BADIOU, A. 1997. El clamor del Ser. Bs. As. Manantial. Trad. Dardo Scavino. 59 p.

¹²⁷ Precisamente Lévi Strauss advirtió que la repetición de las estructuras (míticas o de parentesco) no se explica por su contenido o sus diferentes versiones como si fueran falsificaciones o copias de un modelo auténtico y original. Antes bien, su variación, crecimiento o perpetuación se debe a la necesaria presencia de un tercer elemento heterogéneo -real o imaginario- que introduce la asimetría y otorga vida a la estructura, aunque nunca pueda resolverse. Es probable que su enfoque universalista haya dado lugar a una versión atemporal de la estructura, en gran parte porque su interés por los detalles históricos se disuelve en una disposición más intensa hacia la estructura y la discontinuidad, que el proceso y la variación diacrónica. Lo cierto es que, bajo la rejilla deleuziana, es posible interpretar que lo que insiste y se repite es aquello que Lévi Strauss, en sus prácticas de terreno, calificó como el elemento paradójico, indeterminado de la estructura determinante de todas las operatorias humanas.

Este tercer elemento, siempre vacío por lo mismo que está saturado de contenidos y dispuesto a asumir cualquier significación, es el determinante de la estructuralidad de la estructura. A Deleuze le complace particularmente el entendimiento, de parte del pensamiento estructuralista, de que "el sentido nunca es principio ni origen sino producto. Nunca está por descubrir, ni restaurar, ni reemplazar; está por producir con nuevas maquinarias.¹³⁰ Efecto de superficie y de posición, el sentido es producido por la circulación de la casilla vacía en las series de la estructura. Es el lugar de la duplicación significante-significado, dos caras a la vez, nunca equilibradas ni asemejadas, que permite determinar a una serie como un exceso, pero a condición de aparecer en la otra como un defecto, haciéndolas resonar, coordinar y converger, donando el sentido como efecto producido en ellas.¹³¹

Rama encuentra en actividad este grupo de enunciados, pues la heterogeneidad de las series es facilitada por las oposiciones puestas en juego: mientras una transcurre en la Naturaleza, la otra acontece en el ámbito de la Cultura o de lo humano. Ostensiblemente, el milagro ocurre en la serie de la naturaleza: lo muerto da vida (un retoño, un ave de oro), mientras que en la serie de la cultura acontecen sucesos triviales y emocionales protagonizados por niños (dejar en libertad las mariposas, dar la mano a un viejo), que por sí solos no alcanzan un sentido profundo hasta que a ellos no se incorpore, desplazando de la serie paralela de la Naturaleza, un significado sobrenatural. La serie naturaleza, que aparece como un exceso, es determinada como significante ("¿cuál mayor desmesura que el milagro?") que tiene cabida del otro lado, en la carencia que presenta la serie cultura, una especie de significado flotado, dado por el significante.

La aplicación del elemento paradójico a fin de darle legibilidad a la estructura de los poemas, de parte de Rama, es impecable. Entiende que el sentido de los poemas se libera y es producido en la figura asimétrica y generativa del intersticio, esa oquedad, el blanco que separa ambas estrofas y fija fronteras, una negatividad que, en lugar de ser

¹²⁸ Lévi Strauss formula una teoría semejante al significante cero con la cura shamanística. En la concepción indígena del universo la *cura* consiste en hacer pensable y aceptable para el espíritu los dolores que el cuerpo se rehúsa a tolerar por ser elementos extraños a su sistema. Para ello, el shamán le proporciona al enfermo un "lenguaje" (espíritus protectores y malignos, monstruos sobrenaturales y animales mágicos) a través del cual se puedan expresar esos estados informulables. La relación monstruo y enfermedad o, lo que es lo mismo, la relación entre símbolo y cosa simbolizada, entre significante y significado, provoca el desbloqueo del proceso fisiológico, es decir, la reorganización de la secuencia caótica que vive el enfermo. Con ello, Lévi Strauss nos quiere decir que, bajo condiciones complementarias de déficit de significado y disposición de una superabundancia de significantes, es posible el pasaje a la expresión verbal de lo que no tiene nombre y no se comprende. Esta función de *suturar*, de restablecer el equilibrio, permite, al mismo tiempo, vivir en forma ordenada e inteligible una experiencia actual, que sin ello sería anárquica e inefable. Cfr. LÉVI STRAUSS, C. 1973. Antropología Estructural. 5ª ed. Bs As. Eudeba. pp. 178 - 179.

¹²⁹ Lévi Strauss sostiene la tesis de que el lenguaje aparece todo de una vez (es un sistema de diferencias y por lo tanto fundamentalmente relacional). Pero el hecho de que se vuelva significativo todo el universo no significa que es mejor conocido: de a poco o progresivamente se trata de adecuar los significantes a los significados por medio del proceso cognitivo.

¹³⁰ DELEUZE, G. 1994. La Lógica del Sentido. Barcelona. Planeta-Agostini. Trad. Miguel Morey. 11ª Serie. Del Sinsentido. 90 p.

¹³¹ DELEUZE, G. Op. Cit. 8ª Serie. De la Estructura. pp. 69-70.

un obstáculo a la integración, sirve más bien para producirla. En este sentido, el foco de intensidad estructural de los Versos, su resorte, es dibujar con la escritura un lugar privilegiado para que se comunique "...la problemática de la diferencia y la semejanza, de lo uno y lo múltiple, de la ruptura de partes autónomas y su reintegración armónica"¹³² (la fragmentación, el vacío abierto en el interior lleno, es compensada en la producción discursiva a un nivel estrictamente formal de lo que falta: la estructura, como experiencia de la modernidad). Vemos de una manera concreta, técnica, que el texto presenta una estructura diagramática con respecto al contenido. Para el análisis estructural, este texto tiene por tema la problemática de la diferencia, claramente dibujada por el lenguaje poético.

Ahora bien, cuando se habla de una puesta en relación entre series heterogéneas o inconexas ¿no se debe acaso a un mínimo de semejanzas entre diferencias y de un cierto agente que opera la comunicación?; ¿cuál es ese agente, esa fuerza que asegura u opera la juntura?; ¿cuál su identidad? Rama nos remite a su fuente, precisamente donde Martí expresa: "Yo percibo los hilos, la juntura". "Siempre hundo la mente en libros graves".¹³³ "El ver de nada me sirve si no está la explicación de lo que veo, si mi entendimiento no convierte en elemento de juicio la visión. El objeto está fuera de mí, pero la inteligencia del objeto está en mí".¹³⁴

Así, nuestro autor interpreta la identidad de este tercer elemento, que recorre (circula entre) las diferencias puestas en juego y las induce a constituirse en estructuras, en la potencia o la fuerza propia de la ideología. En un registro estrictamente formal opera en el texto como función: esquema o puente que no obtura, sino comunica las asimetrías: "de ahí que el sentido de los poemas sólo pueda nacer del vínculo que se establezca entre las series componentes".¹³⁵

Ante la localización de la ideología como elemento paradójico y fuerza estructurante de la poesía, nos preguntamos ¿no es coherente el papel otorgado a la ideología con los emplazamientos a los que se ha visto sometido el término, al menos en la diversidad de teorías que Rama alega?.¹³⁶ En otras palabras, ¿no es acaso pertinente reconocerle una arrolladora energía, su carácter fantasmal, su proceso de disfraz, una ilusión, un espacio de mutabilidad y desplazamiento, justamente porque es su función hacer entrar en resonancia elementos distintos, anulando el intervalo que los separa y reabsorbiendo los acontecimientos en estructuras? En este sentido o en la misma dirección, la transposición del orbe cultural a la Naturaleza que obra en los poemas ¿no presupone acaso, a un mismo tiempo, las asimetrías generadas por la modernidad y la disposición formal de una escritura que intenta tejer las discontinuidades, de llenar los vacíos?

¹³² RAMA, A. Op. Cit. 134 p.

¹³³ Citado por Rama sin ref. bibliográficas.

¹³⁴ MARTÍ, J. 1964. Obras completas. Editora Nacional de Cuba. La Habana. Vol. 21. 387 p. Citado por RAMA, A. Indagación de la Ideología en la Poesía. Op. Cit. 138 p.

¹³⁵ RAMA, A. Op. Cit. 138 p.

6.2.- La objetiva edificación del sentido

En el poema XII la organización de las series heterogéneas se complejiza. Veamos cómo se representa en los siguientes versos:

En el bote iba remando
Por el lago seductor A
Con el sol que era oro puro
Y en el alma más de un sol
Y a mis pies vi de repente
Ofendido del hedor, A
Un pez muerto, un pez hediondo
En el bote remador A

La racionalidad que opera en Martí y que abarca diversos niveles, tanto a la "naturaleza" como a la "cultura", es de un tipo que ha de poner en juego una axiológica que direccionaliza la organización de un esquema de equivalencias (si se lee el poema desde un eje horizontal), invertidas y opuestas (si se lo lee desde un eje vertical):

Naturaleza/bello/oro/arriba (sol)/alma Naturaleza/feo/hediondo/abajo (pies)/muerte

Las series parecen mostrar estos momentos que acabamos de ilustrar, los que van desde una afirmación positiva en la que sólo se puede correlacionar la naturaleza con lo bello y la vida, hasta su negación en la afirmación opuesta que articula la naturaleza con la fealdad y la muerte.

El planteamiento dicotómico de las series -ocupadas cada una por una estrofa- es singular, observa Rama, pues es posible asociarlas debido a que cada una de ellas -Naturaleza y Cultura- opera como medios por donde transitan o se diseminan lo bello y lo feo. Sin embargo, la heterogeneidad es manifiesta por cuanto en el pasaje o tránsito por las diferentes mediaciones lo bello y lo feo se verán alterados en su posición: en el medio natural, tanto uno como otro hacen su entrada a costa de escindirlo según valores estéticos o hedonistas. Por otro lado, la Cultura, asimismo modelada en la unidad mínima del par, repite la diferencia, pero en este caso en virtud de la subjetividad cultural que opone el valor de lo bello natural al disvalor de lo feo natural. En consecuencia, no sorprende que el crítico advierta que la composición dual y heterogénea de las series es

¹³⁶ La tesis del carácter estructurante de la ideología gobierna las relaciones de Rama con la filosofía y las ciencias humanas. Allí encuentra sus apoyos, sobre todo en quienes sostuvieron la ideología como un núcleo dador de sentido. Entre ellos hallamos a Geertz, cuando afirma: cuando faltan estructuras de sentido se prepara el escenario para que aparezcan las ideologías que dan sentido a las tensiones. (La interpretación de las culturas. p. 192). También a Lévi Strauss, según el cual las ideologías son análogas al mito en la época contemporánea: cubren la falta de un esquema mediador ante antagonismos o contradicciones reales que tendrán la función de superar "representándolas". (El pensamiento salvaje. pp. 101-102). Según S. Freud, las dimensiones inconscientes de la ideología -su ligación con la fantasía- como codificación de un deseo subyacente no tiene sitio presente aunque es promovida por un futuro diferente y mejor. (El porvenir de una ilusión. p. 213).

efecto de la dicotomía presencia-ausencia del "yo", de la subjetividad. Mientras la presencia del yo es condición de arrojar sobre los objetos valoraciones, y así lo valorado, la naturaleza (sol, pez), objeto de la cualificación (exaltación, repugnancia), resulta despojada de su ser ajeno a jerarquías y clasificaciones;¹³⁷ su ausencia es abstención de valorar y del querer reivindicar su tarea como cultura. Así, los elementos naturales puestos en juego salen de su sitio perdiendo su jerarquización. Es ostensible, entonces, que a la negación de la escisión y oposición valorativa que rige las series, se suma el hombre: la evicción del yo en la segunda serie disuelve la subjetividad en naturaleza.

Al respecto, nos parece que, de la lección combinada de Lévi Strauss y Deleuze, Rama entrevé cuál es el procedimiento por el cual la cultura es transpuesta a la naturaleza (o es reintegrada a la naturaleza). Éste consiste en la erección de una instancia paradójica, un punto aleatorio con dos caras impares, el *bote*, que recorre las series divergentes y las hace resonar por su distancia. De este modo, el centro ideal de convergencia está por naturaleza perpetuamente descentrado, está en las dos y su función es afirmar la divergencia. En la primera serie el término es manejado literalmente como transporte náutico, pero para desempeñar este papel, el yo debe asumir un papel activo (sujeto de valoraciones antitéticas -lo bello, lo feo natural-, equivalentes, en el sentido de no ser sustituibles entre sí y de que, semejantemente, se prestan a manifestar separaciones diferenciales del objeto naturaleza que connotan). En la segunda, la significación del término ha sido deportada fuera de sí, sin significado único o fijo, flota, se desmesura, desplazando la perspectiva primera, la del "yo", para repetirse. Pero a la inversa, asume la función agente (en el bote remador) a fin de vencer la dicotomía bello/feo o, lo que es lo mismo, la presencia de un centro u origen nombrado como yo, ahora reintegrado a la naturaleza. Sólo afirmando su diferencia, oponiéndose a la ausencia de significación, la expresión bote adopta una función semántica, cuyo papel aquí es permitir el ejercicio del pensamiento simbólico. Así se explican las antinomias aparentemente insolubles ligadas a esta noción: paciente-agente, transporte-conductor, naturaleza-cultura. Efectivamente, el bote es todo eso a la vez. Pero precisamente ¿no será justo porque no es nada de todo eso, una simple forma, o más exactamente símbolo en estado puro, capaz, en consecuencia, de cargarse de cualquier contenido simbólico? En la Introducción a la obra de Mauss, Lévi Strauss habla de esos términos que no tienen lugar fijo porque no son un lugar, sino una función: una especie de no-lugar, un valor simbólico cero, es decir un signo que marca la necesidad de un contenido simbólico suplementario sobre aquel que soporta ya el significado y viene a suplir una falta por el lado del significado. Casi podría decirse, de modo semejante y esquematizando la concepción propuesta aquí, que la función de las nociones del tipo bote es oponerse a la ausencia de significación. Sin comportar por sí misma ninguna significación particular y constante, simboliza en el poema "el término universal" que proporciona la Naturaleza, "un orden superior, invariable, eterno, justo",¹³⁸ que haría posible "... que la injusticia, el desorden y la fealdad de la Sociedad humana puedan ser medidos (y, por ende,

¹³⁷ "Las contradicciones no están en la naturaleza, sino en que los hombres no saben descubrir sus analogías". "Emerson, muerte de Emerson..." (LON, 19 de mayo de 1882). Cit. por RAMA, A. Indagación de la Ideología en la Poesía. Op. Cit. 141p.

¹³⁸ RAMA, A. La indagación de la Ideología en la Poesía. Op. Cit. 147 p.

rescatados)...".¹³⁹

El elemento paradójico logra así poner en comunicación las series, hace que se toquen en ese punto, establece la juntura, no por disolución de las diferencias en una unidad, sino por resonancia a través de las disyunciones. Precisamente de este modo se presenta a la mirada del crítico: "... la conocida tendencia iterativa de la escritura martiana asume la forma de una simetría paradójica o desviada. La repetición es la condición de la ostensible diferencia...".¹⁴⁰

El trabajo ideológico, según Rama, consiste aquí en incorporar al poema una enunciación objetiva del mundo, mundo que alcanza su sentido cuando es percibido como estructura. Ello implica -de acuerdo a la lección de Deleuze y Lévi Strauss- la acción del pensamiento y el lenguaje de suturar o establecer redes entre elementos inconexos o dispares entre sí. Con estos elementos teóricos Rama interpreta la mirada de Martí en los Versos. El poeta visualiza en las transformaciones (sufridas, experimentadas) de su convivida realidad: el feísmo, la injusticia, el dolor, la pobreza, en los acontecimientos perturbadores del orden natural y del sistema y la ciencia social de su tiempo histórico, algo nuevo todavía inabarcable. La literatura, ligada al tópico del martirio y el exilio del arte en la sociedad capitalista, buscará simbolizarlo "para que lo real se vea mejor en símbolos".¹⁴¹

El "regreso a la naturaleza" de parte de Martí le recuerda a Rama el sueño de los racionalistas dieciochescos y a Marx "...trabajando con los rasgos comunes que hacen a la producción...".¹⁴² La equivalencia entre el sujeto o humanidad y el objeto o la naturaleza postulada en la proyección sobre la naturaleza de los contornos, datos y referencias de la tragedia moderna es, a juicio de Rama, una operación intelectual doblemente ideológica. La idea de hombre natural en sí misma enmascara la naturaleza social humana, implica la ilusión de que "el individuo es conforme a la naturaleza en tanto ser nacido de la naturaleza y no en tanto fruto de la historia".¹⁴³ Así también, universalizar la naturaleza forma parte del impulso deshistorizante de la ideología, de su negación tácita de que las ideas son específicas de una época, lugar y grupo social particular. "Impuesta por la emergencia de una clase social, el proletariado urbano, que en ningún punto de Hispanoamérica podía registrarse con mayor nitidez que en el Nueva York de los años ochenta",¹⁴⁴ Martí, en "Las flores del destierro y en Versos Libres..." "... enuncia la serie objetiva de los feísmos: la arruga, el callo, la joroba, la hosca / y la flaca

¹³⁹ Ibidem. 146 p.

¹⁴⁰ Ibidem. 142 p.

¹⁴¹ Ibidem. 147 p.

¹⁴² MARX, K. y ENGELS, F. 1992. La Ideología alemana. Universitat de València. 3ª ed. 50 p.

¹⁴³ MARX, K. 1967. Introduction Générale a la critique de l'économie politique. Oeuvres, París. Gallimard. V. I. p. 237. Citado por RAMA, A. Op. Cit. 146 p.

¹⁴⁴ RAMA, A. La indagación de la Ideología en la poesía. Op. Cit. 145 p.

palidez de los que sufren".¹⁴⁵ Este conocimiento, procedente de su experiencia social como sujeto afectado a la clase de los desheredados, en los Versos Sencillos, resulta neutralizado en su concepción del equilibrio armónico de la naturaleza. La apelación a la naturaleza y a lo natural no es precisamente impugnada por Rama en cuanto la cree reaccionaria, más bien le cuestiona su incapacidad de curvarse críticamente sobre sí misma y desconocer su propio suelo y fronteras. Universalizar la creencia y el valor del estado de naturaleza es de por sí un mecanismo impulsado por ambiciones globales que buscan legitimación, justamente eliminando la relatividad histórica de la propia doctrina. Rama le recusa su presunta falta de autorreflexión respecto a sus propios límites de origen y función. Universalizar o, lo que es lo mismo, proyectar la idea de naturaleza como valor atemporal, cuando ha sido supuestamente fraguada en el material de la historia, la convierte en blanco frágil a la crítica. El pensamiento en la poesía se ve implicado no sólo en generar su forma, sino también en su capacidad de generar ideologías. Sospechado Martí de autoengaño, su conciencia es ideológica en tanto desconoce "las variaciones históricas que, sin embargo, son las que engendran subrepticamente su pensamiento".¹⁴⁶

Rama sustenta la crítica a partir del *locus classicus* de esta concepción: la Ideología Alemana de Marx y Engels. Inclusive sigue a Freud en esto de calificar la ideología martiana imbuida de un aura de ilusión. Para la teoría psicoanalítica, la ilusión no es del todo una categoría negativa: como condición de la realidad cubierta y sustentada por deseos inconscientes oculta un núcleo utópico, prefigura tenuemente una forma de sociedad mejor y una crítica utópica del presente. No obstante, la mirada de Rama resulta mejor calificada si se la lee en términos del pensamiento marxista: "...lo que ya Marx había percibido agudamente como otra de las formas enmascaradoras mediante las cuales el pensamiento se posesiona de la novedad, pero retornando al pasado (origen, por cierto, del *Angelus Novus* con la cabeza vuelta hacia atrás, en la cual Benjamin simbolizó la actitud modernizadora del siglo XIX)".¹⁴⁷

6.3.- El dilema de la sociedad

Cuando el trazado de las series no se apoya en el clásico dilema de Cultura-Naturaleza, sino que pertenece a la órbita del primero, los asuntos se vuelven sociales pero más arduos. Veamos la composición del poema XXIX:

¹⁴⁵ Ibidem. Op. Cit. 145 p.

¹⁴⁶ Ibidem. Op. Cit. 146 p.

¹⁴⁷ RAMA, A. Op. Cit. 146 p.

Serie A-I	1 La imagen del rey, por ley,	A
	2 lleva el papel del Estado:	B
Serie B-I	3 el niño fue fusilado	B
	4 por los fusiles del rey.	A
Serie A-II	5 Festejar el santo es ley	A
	6 del rey. y en la fiesta santa	C
Serie B-II	7 ¡la hermana del niño canta	C
	8 ante la imagen del rey!	A

El poema se organiza en dos series, A y B, alternadas en las dos estrofas y siguiendo el siguiente modelo: A: vs. 1,2-5,6 y B: vs. 3,4-7,8. Vista su alteridad respecto a los poemas analizados, es pertinente preguntarnos: ¿qué técnica prevalece en el desarme del poema XXIX de Versos Sencillos? Si seguimos la línea de investigación adoptada diremos que el resultado que se busca es explicar el funcionamiento de esa maquinaria productora de sentidos: la ideología. **Rama** continúa examinando y describiendo estructuralmente - à la Lévi Strauss- las formas por medio de las cuales la práctica ideológica tenderá, por su afán totalizador, a transponer el sistema económico burgués a los términos absolutos de la naturaleza, mediante equivalencia de estructuras. Pero, a su juicio, estas correcciones y enmiendas al modelo social no son suficientes para generar cambios en su funcionamiento.

Cuando el antropólogo intenta descifrar el mito (de Edipo)¹⁴⁸, lo manipula como una partitura orquestal, en forma de una serie melódica continua y cuyo ordenamiento hay que reconstruir. La armonía o sentido se descubre si se lo lee al mismo tiempo en dos ejes: diacrónicamente de izquierda a derecha y sincrónicamente de arriba abajo.

¹⁴⁸ LÉVI STRAUSS, C. La Antropología Estructural. Op. Cit. Cap. XI. La Estructura de los mitos. pp. 193-194.

Efectivamente, cuando Rama procede a identificar el ordenamiento rímeo del poema está haciendo una primera lectura vertical. Dicho de otro modo, advierte que las rimas de la serie A *ey*, que abrazan la composición, se oponen a las rimas de los versos interiores de cada estrofa *ado, anta*, formando un sistema triangular. Las rimas agudas en A: *e-i* (*rey-ley*) se oponen a las graves en la serie B: *a-o* (*estado-fusilado*). Además, se oponen las solas vocales contra la combinación de vocales y consonantes y la rima C queda fijada sobre el neutro *a* (*santa-canta*). La rima dominante está en la serie A: cuatro rimas, oponiéndose a B y a C con sólo dos rimas. La peculiaridad de A también se sostiene en la diferencia de las palabras por la oposición de las consonantes *r/l*.

La elección de la rima de esta serie está relacionada con la elección de las palabras claves *ley/rey* donde la semejanza ha sido procurada en desmedro de la diferencia. Otro triángulo fónico se establece por la repetición rímea interior en cada una de las estrofas cuyo dominante es *rey*:

rey

ley rey

En este triángulo, *ley* aparece como término mediador entre los repetidos *rey*, y, como consecuencia de la mediación y aparición en distintos contextos, autoriza al segundo a no repetir el primero. Como descubre Lévi Strauss en el análisis del mito: un mediador es tal porque esta función explica que conserve en parte la dualidad que por función tiene que explicar.¹⁴⁹ Así, la ambigüedad y equivocidad se muestran en la serie A en su primer término (vs. 1-2) donde se afirma que es la ley la que impone la imagen del rey en el papel del Estado, mientras que en los vs. 5-6 se desenmascara la primacía de la ley como agente, lo que afirma el poder del rey en la imposición de la ley de festejar el santo.

La serie B en los vs. 3-4, el poder del rey hace fusilar al niño, en su segundo término, vs. 7-8, la niña no canta ante la imagen del santo, sino ante la del rey, repite el primer verso pero invirtiéndolo y excluyendo la palabra *ley*.

Extrañas historias que colman la diferencia entre las dos series. Ahora si se lo ve bien, el doble estado de la palabra *ley* expresa el desplazamiento del sentido y su disfraz en las dos series: ya ordena, ya es ordenada (en la serie A). Precisamente esta paradoja de sentidos (ausencia de identidad o semejanza de significaciones), o divergencia, está relacionada con otras diferencias que presentan una repetición diferenciada: la acción del rey sin intermediación de la ley, para luego mostrarlo ascendido a imagen legal a la cual se debe reverencia.

Según la mirada de Rama, la cuestión central que el poema problematiza es la aparición del concepto imagen, esto es, su constitución en objeto del pensamiento bajo la forma del análisis de su función en el conjunto simbólico social vigente. Por un lado, el agenciamiento estructural permite elegir y situar la palabra *ley* de modo tal que aparezca cumpliendo la función de intermediación, es decir, posibilitar el pasaje de su presencia en

¹⁴⁹ LÉVI STRAUSS, C. *La Antropología Estructural*. Op. Cit. 207 p.

la forma de dominación simbólica por la imagen: la muestra de la figura del rey en el papel moneda y por el culto de un santo en su día a su ausencia o, lo que es lo mismo, rey sin ley o poder despótico. Esta fuerza, que siempre está a disposición del soberano, parece puesta en reserva por la multiplicación de dispositivos (el papel moneda, los cantos, el ceremonial oficial) que representan el poder del rey y deben suscitar, sin apelar a violencia de ningún tipo, la obediencia y la sumisión. En consecuencia, la composición en forma de triangulación con homología fónica y mediada por la instauración de una palabra en doble estado comunica, a la vez, la negación y la conservación de lo absoluto de la fuerza: negación debido a que el poder o la fuerza no se manifiesta porque se concilia disimuladamente con los dispositivos que la significan y la designan; conservación porque el poder como ley obliga ineludiblemente so pena de castigo.

El texto habla de la percepción crítica de Martí respecto de los mecanismos o modos simbólicos del poder burgués del siglo XIX "...que había sustituido al absolutismo monárquico (aunque conservara los monarcas) desarrollando un frondoso aparato legal que se ofrecía con apariencia neutral, como nacido del consenso ciudadano."¹⁵⁰ Por un lado, entonces, la comprobación de la fuerza omnipotente de la ley, pero por otro lado, las flaquezas del engaño, el develamiento del artificio, la percepción de la distancia entre los signos exhibidos y la realidad que no puede enmascarar. Ese cruce de cuestiones desunidas, a nuestro entender, tiene una apuesta fundamental: la equiparación y simultánea denuncia de la pareja del poder rey/ley con una alteración singular que depara su otra pareja, aquella que Rama considera su homóloga, el rey/la imagen.

El espacio prefigurado en la serie B de la poesía, donde los términos y ciertas opciones métricas y fónicas aparecen en estructuras visiblemente reconocibles, es otro ejemplo de la aceptación deliberada a la imposición subjetiva de la forma y vinculada con su no menos severa lucha contra las instancias enigmáticas del poder (a la vez visibles e invisibles).

La heterogeneidad de las series A y B es perceptible cuando el crítico señala que la equivalencia entre los dos términos de la serie A no pueden cumplirse como los de la serie B. En primer lugar, por estar regidos por verbos de acción que se oponen semánticamente y por los tiempos fue, fusilado, canta. En segundo, porque los personajes, aunque asociados por la ley del parentesco, se oponen por su denominación: el niño/la hermana y por las acciones contrarias que cumplen. Advierte Rama el manejo martiano del género en la construcción de claras parejas de opuestos sexuales: el rey/la ley; el niño/la hermana, y mientras en la primera hay similitudes fónicas y hasta semánticas, en la segunda se mantiene la diferencia y oposición de acciones bajo el lazo de la relación fraternal. La figura triangular se diseña nuevamente, pero esta vez envolviendo las dos series mediante una buscada correspondencia de los términos por estrictas relaciones de oposición entre fonemas, sexo y acciones: el rey/el niño/el fusilamiento; la ley/la hermana/el canto. El original funcionamiento del triángulo radica en la dualidad del término rector rey/ley: diferenciación mínima sobre una buscada semejanza fonética y semántica, como en el vínculo que liga a los otros términos (un lazo de sangre), agregando a esta semejanza mínima una diferencia máxima de

¹⁵⁰ RAMA, A. Indagación de la Ideología en la Poesía. Op. Cit. 158 p.

comportamientos. Nótese que el poema repite la construcción modélica del anterior. La relación de oposición entre series es regulada por una semejanza-diferencia (la semejanza recae sobre el agente y sobre los pacientes la diferencia). Como en el díptico XII, el verso que se repite con alguna alteración es el que abre una serie y el que cierra otra: "La imagen del rey, por ley", "ante la imagen del rey". Igualmente la paradoja es instalada en la oquedad, en la ausencia que habla o comunica, en este caso representada por la desaparición de la palabra ley, cuando todos los demás términos se repiten. El no-lugar de este signo, su condición de flotante, cumple asimismo la función de oponerse a la ausencia de significación, por lo que el poema registra en su composición la llenadura del vacío con otro asociado femenino, *el rey/la imagen* del rey masculino, el rey/la ley. La imagen -signo icónico que representa al rey- dinamiza así el juego permitido por la falta, y suplementa el significado intermediador de la ley con otro que lo vence y lo muestra en su carácter representador del poder e impuesto por su fuerza.

Si en la serie A la equivalencia entre los términos rey/ley despoja o desmiente la función de la ley por el poder represivo real del rey, la serie B, que vuelve equivalentes el rey/la imagen, provoca su asociación ilegítima, puesto que el uso injusto del poder no desaparece con la operación que lo transforma en potencia.

Se estima que esta forma de composición, donde el elemento paradójico *ley* efectúa la resonancia entre las series divergentes y, al tiempo, el estallido de sus diferencias, fuerza a Rama a conjeturar y mostrar "el don de componer", vinculándolo con los intersticios por donde se pone en movimiento la operativa del pensamiento ideológico. Su interrogante probablemente sería éste: ¿acaso no obedece este don a un esfuerzo de comprensión del funcionamiento del universo?

Siguiendo el hilo de su análisis, a la organización formal del poema se suma el abordaje del mismo en su eje diacrónico. En alusión al singular contexto histórico de Martí, Rama anota: "...el punto de partida de la historia que vive es el derrumbe del Antiguo Régimen y que fue testigo, en su privilegiado mirador neoyorquino, así como su conocimiento puntual y sufrido de caudillismo hispanoamericano, de la distancia entre el minucioso aparato legal de códigos, constituciones y reglamentos (que debió estudiar para graduarse en derecho civil y canónico español) y el funcionamiento real del poder al margen de esa papelería que la burguesía trajo al mundo...".¹⁵¹

Esta arista ofrece un análisis real de los vínculos entre el pensamiento crítico de Martí y la constelación más amplia de fuerzas que lo posibilitan. Además, es condición para que el crítico ahonde un poco más en la posición martiana acerca de la función de las imágenes, cuya estrategia primordial es la repetición de manera casi obsesiva de un modelo trinitario. Las figuras usadas en el papel moneda y el culto o ceremonial del santo constituyen los instrumentos simbólicos o modos de representación de la Economía (Burguesía)-Iglesia que en el poema se completan con el Estado representado por el rey. Es así como a través de la original propuesta martiana de la pareja rey/ley, la vida civil, económica y religiosa (bajo el amparo de las imágenes) muestran la pareja de fuerzas y poderes del Estado burgués. Imágenes instaladas justamente para magnificar los poderes y hacer que ellas funcionen como valores de cambio en las relaciones con la

¹⁵¹ RAMA, A. Indagación de la Ideología en la Poesía. Op. Cit. 158 p.

divinidad y en la economía convalidada por el Estado.

Rama anuda en un mismo planteamiento el análisis de los efectos de estos dispositivos, su eficacia, en la conciencia martiana de la distancia con respecto a esas mecánicas de presentación y persuasión del poder y, por otra parte, los dispositivos discursivos con arreglo a los cuales se sustrae la todopoderosa influencia de aquéllos (como si el deseo de la escritura se ejercitara deportando fuera del lenguaje lo que constituye su reverso o su otro, la imagen). De allí la tensión que habita en el texto martiano entre la conciencia de los artilugios corrosivos de la "unidad del objeto" y la producción de formas escriturales que manipulan estas falsificaciones. Nuevamente, la referencia a Lévi Strauss es muy cercana. Rotos los lazos entre lo natural y lo cultural (entre el oro y la plata y sus sustitutos sociales -el papel moneda-; el dios natural y sus intermediarios -la pintura, la estatua, el culto-; el poder real del rey y la burocracia legislativa), este determinado estado histórico de la relación, por cierto dislocado, constituye el acontecimiento y la experiencia que redispone el poeta para descubrirles un sentido, una significación asignable en la forma de un ordenamiento nuevo de los elementos. Justamente, la singularidad del poema consiste en poner a hablar y decir el carácter disimulado de esas máquinas de producir obediencia, mediante una visible elisión de las imágenes, reducción que en el poema es compensada con el uso de matrices métricas y fónicas.

La tarea ideológica como conferidora de sentidos funciona aquí, según la apreciación de Rama, a medio camino entre la conceptualización marxista y la estructuralista. Al menos así lo vemos cuando Rama interpreta que la operación de transporte de lo que Martí vive y experimenta, como miembro de la sociedad civil instaurada por la burguesía estadounidense y pasa a cuenta de la Naturaleza, implica una operación de conversión en estructuras equivalentes, dos sistemas de diferencias, con sólo sustituir la Sociedad por la Naturaleza. La lectura de Lévi Strauss sobre la ideología o superestructura interviene incluso cuando Rama visualiza las relaciones concebidas en función de las propias relaciones sociales. En un texto célebre del Pensamiento Salvaje, Lévi Strauss afirma: "No pretendemos insinuar que las transformaciones ideológicas engendran transformaciones sociales. El orden contrario es el único verdadero: la concepción que los hombres se forjan de las relaciones entre naturaleza y cultura es función de la manera en que se modifican sus propias relaciones".¹⁵²

La consideración de esta tesis (en la que podrían converger la variación de posiciones como la de Marx, Lévi Strauss y Deleuze) y que menta el origen del pensar fuera de la conciencia, o que sólo se comienza a pensar forzado por el imperativo del afuera, es la que vemos actualizada en la lectura ramiana. Así, podemos decir claramente cuál es para Rama el papel de la ideología en la configuración de este poema y también cuáles sus límites. Son los cambios institucionalizados en la vida económica burguesa según las leyes del mercado los que hacen que, una vez "internalizados" en la conciencia martiana, sean transportados en la cualificación de la Naturaleza. Lo que Rama capta, en la medida en que se enfrenta con una conceptualización de la Naturaleza ampliada con elementos espirituales y psicológicos, es sin duda una manera de pensar situada

¹⁵² LÉVI STRAUSS, C. El Pensamiento Salvaje. Op. Cit. 131 p.

históricamente porque opera transfiriendo las valoraciones que social y culturalmente fueran rechazadas -la homología dolor-feísmo- a esa otra entidad, la Naturaleza, y no sin una inversión valorativa. Como resultado de esta operación de transporte, ella es visualizada como un mercado, "en él se compra y se vende, se ejercen operaciones de intercambio y de trueque, se produce y se consume, se da sangre para obtener libertad o se recibe sufrimiento a cambio de belleza. La relación dolor-poesía, es francamente asociada a la tarea productiva: tanto para la amistad, como para la crueldad, se procede a «un cultivo»".¹⁵³

Si llevamos la perspectiva marxista de la ideología de Rama a su práctica de lectura, resulta coherente que aquélla complique tanto momentos generadores como receptores, o sea, las cualidades puramente formales de la creación martiana y las vicisitudes de su contexto. En otras palabras, la crítica al carácter ideológico de la representatividad del poder, de parte de Martí, aparece ciertamente significativa cuando no se limita a poner en evidencia el artificio y a subvertir la simbólica social, sino que, con intrusiones contextuales y a menudo conflictivas, contribuye a definir la posición -en Martí, de oposición, claro está- ante las condiciones que tienen necesidad de la ideología.

De momento resulta importante señalar que esta supuesta contribución del poeta a la crítica de la ideología, referida y expresada formalmente, es pretexto de las relaciones que Rama recurrentemente busca desentrañar entre los signos, en este caso, las imágenes y los poderes. No sorprende, entonces, que visualice la tesis antiimaginística de Martí como operación ideológica, esto es, generadora de una idea eficaz para impugnar la distorsión ideológica del lazo poder-representación. Se trata de una idea que, aplicada, se torna en el desafío de componer con recurso a otras fuerzas.

Rama, bajo el nombre de Lévi Strauss y Deleuze (o forzados por sus casos), indica también el hecho de que el significado es siempre producido y ostensiblemente ligado a la creación del arte como pericia, como un largo proceso de trabajo. Este es el motivo por el cual enfatiza en su análisis la viabilidad del discurso martiano en la fuerza creadora del dolor. Es su función evidenciar "la pena del mundo" que los poderes representados en imágenes se encargan de enmascarar. Y a pesar de que la escritura martiana no lo manifieste como contenido, la ausencia es de por sí significativa y merece ser razonada. En lugar de poblar las cuatro acciones mencionadas en el poema con imágenes, adjetivaciones, enjuiciamientos del dolor y sufrimientos que ellas engendran, hace que signifiquen ("refieran objetivamente los términos de la realidad") a través de procedimientos lingüísticos y musicales no muy convencionales. Palabras breves, simples, poco aristocráticas, armadas en forma de sentencias, arreglos de sonidos y ritmos, todos recursos dispuestos en su mayor parte en una mixtura de relaciones para poner de manifiesto las maneras en que el sentido también puede ser producido (y captado) en el plano de la expresión. Enjuiciamiento suspendido, aunque manifiesto por recurso a la conducta acústica del lenguaje. Tal como interpreta Rama, lo que es contenido en el poema: el emocionalismo que moviliza el dolor "en este raro momento de plenitud de VersosSencillos se dejó correr por la recién recuperada y sensible epidermis fónica de la lengua".¹⁵⁴ Este argumento resulta reforzado por la inclusión más que

¹⁵³ RAMA, A. La Indagación del Ideología en la Poesía. Op. Cit. 166 p.

significativa de una frase de Martí: "se canta una viva historia, contando su melodía".¹⁵⁵ Evidentemente, el uso del eje musical del lenguaje se dispone en reemplazo de las imágenes, probando que también los mensajes se pueden transmitir o contar acomodando la cualidad tonal de las palabras en una armadura organizativa, de forma tal que comunique armoniosamente acontecimientos y emociones. Al respecto, Rama debe a Lévi Strauss -por la vía de las vecindades analizadas entre el lenguaje mítico y el musical-¹⁵⁶ la profunda observación de que la explotación de oposiciones y combinaciones sonoras a las que se prestan las palabras sirve para discriminar significaciones, sacudir y sugerir a la vez ideas y emociones fundidas en una corriente donde cesan de existir unas junto a otras. Claro está que este arreglo se articula al pensamiento del compositor a partir del cual crea la forma necesaria para organizarlas cuando tiene que expresarse.

La armadura ideológica del poema parece así vinculada a una infraestructura donde el pensamiento martiano aparece consagrado a la arbitración entre dos sistemas de diferencias: el sistema económico que rige en su sociedad y los términos absolutos e invariables de la naturaleza. A juicio de Rama, esta permutación (de valores sociales al dominio natural) facilita enmiendas, "aunque sin alcanzar con esto a modificar su global funcionamiento, que en definitiva acepta y ante lo cual se rinde por la dificultad martiana para aceptar el tercer valor propio de la clase (la violencia)".¹⁵⁷ Así, la ideología encuentra su límite en el mencionado tercer elemento, introduciendo -reales y no sólo pensadas- asimetrías en la estructura social.

7.- Consideraciones

En suma, se puede advertir, en más de un lugar de este ensayo, que el esfuerzo de Rama está en proponer en sus investigaciones sobre la ideología el discurso del *bricolage*. Para indagar la ideología desde ese legado, de sede estructuralista, transita a una comprensión marxista crítica de la ideología. Se trata de dos interpretaciones que acusan su diferencia y agudizan su irreductibilidad, y que en el trabajo de Rama declaran una cierta elección estratégica. Al querer imitar el movimiento del pensamiento ideológico, su empresa ha debido plegarse a sus exigencias y a su ritmo. En efecto, lo que se

¹⁵⁴ RAMA, A. Op. Cit. 166 p.

¹⁵⁵ Citado por RAMA, A. sin ref. Op. Cit. 166 p.

¹⁵⁶ Nos referimos a las comparaciones establecidas por Lévi Strauss entre el mito y la obra musical en las *Mitológicas*. Sobre lo crudo y lo cocido. Obertura I. 1968. México. FCE. p.24 y sig. Si bien los términos del isomorfismo allí planteado se resuelven en un nivel más bien metodológico ("la estructura de los mitos se saca a relucir mediante una partitura"), pareciera que las semejanzas resuenan en Rama de forma de destacar la musicalidad como un reforzamiento expresivo del lenguaje articulado, propio del discurso poético.

¹⁵⁷ RAMA, A. Op. Cit. 167 p.

muestra más seductor en esta búsqueda crítica de un nuevo estatuto del discurso ideológico es el abandono declarado de toda referencia a una centralidad teórica-metodológica privilegiada. Pues, al intentar abordar la fecundidad de la escritura martiana, Rama es consciente que no hay una única perspectiva que abarque el desdoblamiento de los modos con que la ideología gestiona e interviene en la productividad poética. Entonces, la crítica literaria debe tener la forma de aquello de lo que habla. Y si la ideología reclama ser mediada desde otro punto de vista, en respuesta a solicitudes de afinidades imprevistas, no duda en cambiar de perspectiva cada vez que parezca necesario hacerlo, o ensayar con varias a la vez, incluso si su origen y forma son heterogéneos. El *bricolage* metodológico, en el discurso ramiano, asume deliberadamente su función deconstructiva, al tiempo que hace aparecer como una ilusión la exigencia epistemológica a un único referente teórico. Así, la indagación de la función estructurante de la ideología en el proceso productivo poético solicita la visibilidad que pueden aportar la ciencia estructural de los mitos y el clásico dilema naturaleza-cultura, e inclusive el notable esfuerzo de Deleuze por recuperar del estructuralismo el elemento paradójico estructurador de la estructura.

La otra elección -y creemos que es la que más corresponde al estilo de Rama- consiste en un gesto, que también fue el de Marx en la "Introducción general a la crítica de la Economía Política" y "La Ideología alemana", de no apartar los hechos, la historia, en el momento en que se pretende aprehender la especificidad de la estructura. En cuanto el crítico uruguayo enfoca el momento del discurso poético también como un momento político, económico y técnico, puede insertar la instancia de la crítica a la idea martiana de Naturaleza, como ideológica o dislocada, de la realidad que la genera. Los valores que la sociedad civil clasista y jerárquica de su época homologa (feísmo, pobreza, dolor) y rechaza fuera de los límites de lo real y pensable, encuentran una solución original. Esta serie pasa a significar por su asociación a otra cosa: la naturaleza representada en forma de un universal compuesto de esas oposiciones (lo bello-lo feo), sin que esto envuelva, no obstante, diferencias de naturaleza ("halló lo hermoso de la fealdad" ¹⁵⁸). Empero, reflexiona Rama, el esfuerzo interpretativo de Martí se concreta de un modo que oculta la verdad de que, de hecho, la resignificación en positivo de los feísmos es "de posición", función de su contexto o "proceso vital" (el exilio, la especialización como condición social frustrante, la pertenencia a las clases populares en los barrios bajos de Nueva York, el contraste entre el progreso, la movilidad, el flujo de la ciudad moderna y el caudillismo y atraso de su Cuba natal).

En fin, Rama quiere mostrarnos cuán vano sería tratar de poner en un orden de jerarquías o de preferencias la variedad de delimitaciones impuesta al discurso ideológico. Aunque, la ideología se presta a cumplir distintas funciones, como las que hemos visto operando en el poema (forma y contenido), sólo a condición de reconocer la variedad de sus usos se puede superar lo -aparentemente contradictorio- que ofrecen las

¹⁵⁸ Al respecto nos dice: "Más que de la experiencia directa de la naturaleza esta concepción nace de la lección que le proporcionara el arte (de Millet, a quien admiró por todo lo alto, dice, <<que halló lo hermoso de la fealdad y la tristeza>>) y de la experiencia de una sociedad aluvional convivida, tal como puede rastrearse en sus artículos desde su ingreso a los Estados Unidos, en que escribe sobre *Coney Island*, iniciando una larga serie sobre la vida popular en los barrios bajos de Nueva York...". Cfr. RAMA, A. Indagación de la Ideología en la Poesía. Op. Cit. 144 p.

teorías elaboradas en su nombre. No reducirla a una sola versión es coextensiva a la operación de puesta en correlación de todas sus diferenciaciones. La prueba está en que en sus variaciones es posible visualizar una naturaleza común: la ideología es una maquinaria cultural extraordinariamente sutil destinada a volver equivalentes, por semejanzas, órdenes dispares de la realidad. Acerca lo alejado, unifica las diferencias, fractura divisiones produciendo lazos, primero transitando entre sistemas diversos para luego sustituir unos con otros por relaciones de equivalencia.

Las sucesivas transformaciones de funciones que recorre el pensamiento ideológico, atestiguando diferenciación en el proceso productivo de Los Versos, replican la metáfora que usara Lévi Strauss para advertirnos sobre la unidad mítica en la diversidad de sus versiones: "... una estructura de múltiples hojas, cada una ligeramente distinta de la precedente, engendrada para proporcionar un modelo lógico de resolver contradicciones (tarea irrealizable cuando la contradicción es real)...".¹⁵⁹ Rama continúa este punto de vista levistraussiano con ciertos agregados marxistas. Como coletazo y al final del ensayo, la ideología es percibida como una estrategia insuficiente; más del lado de la representación que de la acción, no deja lugar para la praxis como acción revolucionaria. Emplazar la ideología pacifista de Martí en la crítica, como lo hace Rama, no es tema que nos ocupe por el momento. Sí lo son las variadas impresiones que deja esta manera de leer. Sobre todo el abandono de la interpretación identificado con una sola posición y la entrada a la exploración de muchos caminos, de muchas posibilidades.

Hemos introducido al lenguaje filosófico en el territorio otro de la poesía. Al principio no sabíamos si se trataba de una intervención legítima o, por el contrario, de una invasión furtiva en la textualidad literaria. Aún no lo sabemos. Pero ello no impide reconocer que si algo distingue a nuestro autor y a sus apoyos teóricos es justamente la proclividad por los matices, por deshacer fronteras, a fin de incorporar a su propio sistema en devenir lo que en cada dominio del saber hay de producción de pensamiento y de creación de conceptos.

¹⁵⁹ LÉVI STRAUSS, C. La Antropología Estructural. Op. Cit. 209 p.

TERCERA PARTE: Conceptualizar la transculturación como acontecimiento

1.- Nuestra mirada

Elías Palti, formado en la Historia Intelectual norteamericana (y continuador de estos estudios en el ámbito latinoamericano), sostiene: "el contexto que aquí se reintroduce no es aquel que se encuentra fuera o frente a nosotros como críticos, sino a nuestras espaldas (no aquello que vemos, sino aquello que nos hace ver lo que vemos)".¹⁶⁰ Si lo aplicamos nosotros, lectores de Rama, guarda coherencia la elección de un campo de visibilidad mediante el cual el texto ramiano se nos haría inteligible y se hace legible.

Aunque sería una exageración y un tanto osado de nuestra parte declarar que la teoría del concepto de Gilles Deleuze y Félix Guattari pueda aplicarse literalmente a los ensayos reunidos en el libro *Transculturación Narrativa*,¹⁶¹ su uso puede permitir un entendimiento de la intervención ramiana en el campo de la cultura a partir del concepto

¹⁶⁰ PALTI, E. 1998. *Giro Lingüístico e Historia Intelectual*. Bs. As. Universidad Nacional de Quilmes. 165 p.

¹⁶¹ RAMA, A. 1982. *Transculturación Narrativa en América Latina*. México. Siglo XXI.

de transculturación.

Se podrá objetar, desde cierta postura historiográfica, la apertura a ciertos horizontes teóricos que, respecto a nuestro autor, sólo más tarde estuvieron disponibles. Aún así, acordamos con la articulación de la producción ramiana como un texto abierto, por lo tanto, a distintas lecturas posibles.

La explicitación de nuestras propias condiciones y contexto de recepción del texto ramiano implica, en realidad, el quiebre ilusorio de la relativa transparencia de las relaciones entre la obra y el lector y, finalmente, de la obra respecto de sí misma. En razón de ello, dichas categorías de análisis -aún cuando se enmarquen dentro de una tradición compartida y lejos de aceptarse acríticamente- se verán siempre en la necesidad de justificarse frente a un número de alternativas posibles. Inclusive este enfoque supone la desnaturalización de las relaciones entre texto y contexto. Lejos de romper los lazos que unen la dimensión textual a otras instancias de la realidad, el texto empuja a la consideración de la trama de relaciones conflictivas, en este caso, entre el discurso de la transculturación y las problemáticas condiciones socio-culturales de su emergencia. Inclusive también habrá que revisar el proceso de producción de ese discurso habida cuenta de las remisiones, recomposiciones, conexiones de otros textos, otros conceptos, cuya filiación de parte del autor se considera una instancia constituyente en la construcción de su aparato conceptual.

2.- El concepto transculturación en su devenir

Lo que se advierte en las investigaciones del campo de los estudios culturales latinoamericanos son aceradas críticas y relevos del concepto transculturación desde y por otras categorizaciones, como la heterogeneidad de Cornejo Polar o la hibridación de Néstor García Canclini. Sin necesidad de discutir ni exponer aquí tales confrontaciones, nos es preciso discernir la inquietud que provoca esta práctica de la crítica en el campo cultural. Al hacerlo, esperamos poder mostrar que el acontecimiento de un concepto en cierto dominio revela consistencia cuando resiste a la ilusión de absolutez y eternidad.

Como lo dan a entender Deleuze y Guattari, puesto que todo concepto articula, reparte e intercepta un número finito de componentes, sólo puede dar soluciones a problemas actuales sumidos en ellos. Si se adopta este punto de vista resulta vano preguntarse si uno es más razonable que otro, ya que los conceptos en su condición de singularidad "sólo pueden ser valorados en función de los problemas a que dan respuesta y del plano por el que pasan". "Un concepto siempre tiene la verdad que le corresponde en función de las condiciones de su creación".¹⁶² O acaso, como dicen los autores: "¿Existe un plano mejor que todos los demás y unos problemas que se impongan en contra de los demás? Precisamente, nada se puede decir al respecto".¹⁶³

¹⁶² DELEUZE, G. y GUATTARI, F. 1993. ¿Qué es la Filosofía? Barcelona. Anagrama. 32 p.

¹⁶³ Ibidem. 32 p.

Si bien el concepto de transculturación gozó y goza aún de una condición de modelo epistemológico referido a prácticas culturales derivadas del "contacto entre sociedades diferentes"¹⁶⁴, su capacidad para obnubilar estos procesos fue y es fuente de constantes preocupaciones. Críticos contemporáneos a Rama y otros posteriores a él se hicieron eco de esa sospecha. Lo cierto es que el concepto transculturación, como visión resolutive de la heterogeneidad cultural latinoamericana y por ende de su situación de dependencia de centros hegemónicos, llegó a ser ampliamente censurado como "ideología de la modernidad periférica".¹⁶⁵ En sus formas, la operación transculturadora "quedaba revelada como inexorablemente dependiente de la subordinación de culturas indígenas a la máquina transculturante quintaesencialmente occidental y hegemónica: la modernización".¹⁶⁶ Además, se puso sobre el tapete una serie de cuestiones bastante estimulantes indagadas por la crítica cultural. En su aspecto esencial, al concepto de transculturación se le atribuyeron cargos tales como: desajuste, falta de actualización e inconsistencia. Así, éste "devenía anacrónico casi al instante mismo de su sistematización",¹⁶⁷ pues "registraba en negativo y dramáticamente las mutaciones englobadas bajo la posmodernidad".¹⁶⁸ Propuesto "inicialmente en una serie de artículos de mediados de los setenta, al ser éstos desarrollados en libro hacia 1982, seguía siendo una teoría de los setenta".¹⁶⁹ De tal modo "...responde a la obsolescencia que, bajo el impacto de la transnacionalización (con la correlativa devaluación de los estados nacionales) y de los discursos posmodernos (con su descalificación de los macrorrelatos), mina los paradigmas modernizantes utópicos en que se apoyara".¹⁷⁰ Por ello, "...la irrupción coligada de ambos factores, lo popular masivo y lo transnacional, es lo que hace necesaria y posible, hacia los ochenta, una revisión total del aparato crítico-epistemológico sobre el que se apoyara la transculturación modernizante".¹⁷¹

La crítica acerca de la dislocación del concepto respecto del dinamismo con que se expresan las circunstancias que éste no logra desarrollar, en cierto modo acordaría con los postulados deleuzianos. El concepto en la complejidad, posicionalidad, circunscripción, indisolubilidad de sus componentes emerge o acontece en función a

¹⁶⁴ RAMA, A. *Transculturación Narrativa en América Latina*. Op. Cit. 32 p.

¹⁶⁵ TRIGO, A. *De la transculturación (a/en) lo transnacional*. En: MORAÑA, M. 1997. *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. Universidad de Pittsburgh. 148 p.

¹⁶⁶ MOREIRAS, A. José María Arguedas y el fin de la transculturación. En: MORAÑA, M. Op. Cit. pp. 223 -224.

¹⁶⁷ MOREIRAS, A. Op. Cit. 148 p.

¹⁶⁸ *Ibidem*. 148 p.

¹⁶⁹ *Ibidem*. 148 p.

¹⁷⁰ MOREIRAS, A. Op. Cit. 147 p.

¹⁷¹ MOREIRAS, A. Op. Cit. 149 p.

problemas sometidos a las mismas condiciones. Precisamente la distribución de la multiplicidad finita de sus elementos es lo que provee su disposición. Si se supone lo contrario, se es víctima de la tendencia a definir la verdad de un problema por su resolubilidad y, en este caso, hacemos depender el carácter interno del simple criterio exterior. Ahora bien, para que semejante círculo se rompa se ha de pensar que la resolubilidad ha de desprenderse de la forma del problema. Es preciso, entonces, determinar las condiciones que especifiquen campos de resolubilidad, de tal modo que "el enunciado contenga el germen de su solución".¹⁷² Para Deleuze-Guattari, el saber que designa la singularidad de un concepto, o la calma posesión de una regla de las soluciones, se engendra según lo que se comprenda del problema y cuando éste queda enteramente comprendido y determinado, surge como su límite. Si cabe sustituir el concepto por otro, es bajo la condición de problemas nuevos.

Siguiendo el hilo que dejan Deleuze-Guattari al afirmar que el problema no existe fuera de sus soluciones, podemos sugerir que son otros los problemas a los que atiende Trigo o que su propuesta está a mitad de camino, porque lo que se busca, como sugiere el título de su ensayo, es hacer entrar en relación los procesos transculturadores a/en lo transnacional. Dicho de otra manera, se intenta conectar el concepto con variables que determinan sus cambios y mutaciones. Por un lado, resulta una vía de exploración que guarda coherencia con sus críticas. Pero por el otro, no evidencia la creación de nuevos conceptos que expliquen la actualidad de la cultura latinoamericana. Aún así, Abril Trigo está haciendo algo positivo en el terreno de la crítica pues se propone despertar un concepto, representarlo otra vez sobre un escenario nuevo, reactivarlo en otros problemas, aún a costa de volverlo contra sí mismo. Lo que sí podemos comprobar, de acuerdo a la teoría que aducimos, es que la crítica cultural carece completamente de interés si propone forzar al concepto a responder otros problemas, alegar el desconocimiento de los mismos, o desvalorizarlo por lo que impide. Lo esencial del concepto es su valía por su posición incomparable y por su creación propia.

En el singular ensayo que mencionáramos, Deleuze-Guattari sostienen que los conceptos "se crean en función de problemas nuestros relacionados con nuestra historia y sobre todo con nuestros devenires".¹⁷³ Ligados como están los problemas con la actualidad (y los problemas con los conceptos), según la visión constructivista de los autores, valen por su capacidad de diagnóstico; no porque permitan hacer una descripción del presente ni esbozar de antemano la figura que tendremos en el futuro. Un problema procede de la historia y del presente, pero lo nuevo, lo interesante de él, reside en esa capacidad de salirse del interior de lo que ha sucedido, de lo que acontece, y de forjarse en los márgenes de lo que está deviniendo. Su umbral de existencia se halla instaurado en un interior-exterior pues "...no sólo están en nuestra cabeza, sino aquí y allá, en la producción de un mundo histórico actual".¹⁷⁴ Asimismo, el arte de componer (probar, seleccionar) esa actualidad jamás acabada que inaugura el problema no existe

¹⁷² DELEUZE, G. 2002. *Diferencia y Repetición*. Bs. As. Amorrortu. 273 p.

¹⁷³ DELEUZE, G. Y GUATTARI, F. *¿Qué es la Filosofía?*. Op. Cit. 33 p.

¹⁷⁴ DELEUZE, G. *Diferencia y Repetición*. Op. Cit. 288 p.

fuera de las soluciones. Lejos de desaparecer, constituye el objeto real del concepto y guarda una relación tal que fuera de él carecería de sentido.

La irreductibilidad de la fórmula problema-concepto, tal como ha sido desarrollada, clausura las presunciones de eternidad y absolutez. Toda vez que ambas se definen en un campo de creatividad o eventualmente de co-creación, se disipa la idea de preexistencia, como de una identidad temporal con la que se suele conjurar las rupturas o transformaciones de la historia. Aún más, dicho umbral decide su validez en su condición de problematizaciones y puntos de vista diferenciales, los cuales no se encuentran dados por completo ni emergen de hechos brutos. Muy por el contrario, crear es hacer afirmaciones, elecciones, marcar preferencias, evaluar y pensar de otro modo. Se trata de una exigencia que, por otro lado, posibilita la coexistencia de unos conceptos con otros, hace que subsistan, muten, muden o desaparezcan.¹⁷⁵

Si nos preguntamos por qué Deleuze invoca la facultad de crear, la respuesta es que sólo a este precio puede entenderse la vinculación problema-concepto como producciones del pensar. El arte no piensa menos que la filosofía, por lo mismo que incluso su plano de referencia debe ser trazado. Por lo tanto, en cualquier dominio a que nos refiramos, ni los problemas son dados, ni hay en la raíz del pensamiento una relación de adecuación o incluso de identificación con lo pensado, sino una creación, cuya actuación implica criterios distintos de los de un objeto independiente o preexistente.

En fin, el hecho de que algunos no evalúen la empresa ramiana en sus límites y que precisamente invoquen el desajuste de un concepto en una época en la que éste ya no resuena, o que el concepto -capaz de determinar soluciones- aparezca ahora en los problemas, demuestra ciertamente la inagotabilidad de lo actual, la intervención que les corresponde a los conceptos en este horizonte móvil, su creación singular, así como la posibilidad de sus traslajos en otros. Se puede decir, con Deleuze-Guattari, que la buena crítica tiene otra cosa que hacer que ocuparse de los problemas de los otros, someterlos a juicio, exigirles que se expliquen y rindan cuentas. Su tarea es principalmente inventar y crear conceptos, o reactivar viejos con nuevas fuerzas.

3.- ¿Cuáles preguntas?

Podemos acordar en que la teoría transculturadora plantea hoy problemas de extrema

¹⁷⁵ Es por demás lúcida la aclaración de Zourabichvili al respecto. El surgimiento de un concepto no procede, por cierto, "de manera deductiva o reflexionando sobre un objeto ya dado de antemano, por el contrario emerge de una relación positiva con un suelo movable, el afuera lo denominará Deleuze, que todavía el pensar no domina, no piensa, no sabe pensar, no piensa todavía y del que extrae su necesidad". "En Deleuze, el problema de la exterioridad desemboca en un perspectivismo, lo que significa heterogeneidad de puntos de vista. El hecho de que la heterogeneidad no «exista» fuera del pensamiento, es decir, que no pueda ser captada más que por un acto del pensamiento, no impide que ella se diga del mundo o concierna a las «cosas mismas». Así, la dificultad no tiene que ver con la pérdida o no del mundo, sino más bien con la lógica que permitirá pensar el afuera, la relación del pensamiento con el afuera...". Cfr. ZOURABICHVILI, F. 2004. Deleuze. Una filosofía del acontecimiento. Amorrortu. Bs. As. pp. 35; 49 – 50 – 51.

actualidad. Dicho en términos deleuzianos, insiste incluso sobre el hecho de que ha dejado de ser sensible en épocas actuales (con otros problemas), pero conserva su novedad esperando allí ser eventualmente reactivada, metamorfoseada. Un problema es el nuestro, dirá Deleuze, porque es nuevo y porque las transformaciones de las condiciones históricas emiten signos inéditos que suscitan creación. Muy a menudo, todo esto se ha señalado en ejercicios de una buena y también mala crítica (en sentido deleuziano) al concepto de transculturación.

Sin embargo, nuestro objetivo no está puesto allí, a pesar de que unas preguntas se repiten insistentemente en nuestro trabajo ¿No constituye una necedad retornar al concepto de transculturación y a la figura de su intelectual, el transculturador, figuras y funciones con peso escaso, porque proyectadas en los nuevos escenarios culturales aparecen irremediablemente estalladas? ¿Qué sentido tiene proseguir un concepto, cuya intervención en las problemáticas relaciones entre centro-periferia, tradición-modernidad, emancipación-dependencia de los 70' nada tiene que ver con el relativo presente -la supresión de los límites del capital- ni, sobre todo, con la disipación de fronteras entre lo autóctono y lo foráneo, gestionada en ese medio? ¿No es una vía absurda reconstruir un concepto cuyo sostén problemático ha pasado porque otro ha aparecido y cede bajo los golpes de una realidad más apremiante?

Puestas las cosas de esta manera, cabe preguntarse entonces por la perspectiva que nos interesa. Después de leer a Deleuze-Guattari -hallar articulados creación y conservación, descubrir como criterio definidor de la valía (en lo nuevo y en lo antiguo o pasado) a la emergencia de acontecimientos, tropezar con la metáfora médica de la clínica, asociada al pensador que distingue el acontecimiento auténtico debajo de los "acontecimientos ruidosos",¹⁷⁶ y observar el mismo proceder en Deleuze, historiador de la filosofía- nos preguntamos respecto de Ángel Rama: ¿a qué se parece un pensamiento que no se contenta con recusar verbalmente, sino que procede efectivamente forjando conceptos o reinventando otros al devolverle nuevas fuerzas? Lo dicho no deja de ser una presunción hasta que intentemos interceptar el concepto ramiano con el punto de vista diferencial de Deleuze-Guattari. Si esto significa abrir el texto ramiano a una nueva perspectiva, también significa comunicarlo con otras, indiscernibles, pero diferentes.

4.- ¿Por qué Deleuze-Guattari?

Los análisis precedentes han motorizado cierto número de indicaciones que habrá que recoger, responder a algunas preguntas que aquellas no dejan de hacer y considerar las objeciones posibles, toda vez que se intenta la aplicación de criterios filosóficos en dominios muy diferentes, en conceptos que corresponden a los lenguajes literarios. No se trata de discutir o no todo valor al concepto de transculturación, sino de mostrar que reclama, para ser descrito en su límite histórico y en la especificidad de su organización, ciertas elecciones teóricas. Sin embargo, -y ahí es donde esta mirada de orden filosófico

¹⁷⁶ ZOURABICHVILI, F. Op. Cit. 89 p.

aparece muy problemática- ¿se hace necesario superponer categorías de análisis más abstractas, pertenecientes a otro dominio del saber? ¿Qué aspecto nuevo se espera descubrir? ¿Qué transformaciones quedan aún fuera del alcance de historiadores o analistas de la literatura, de la cultura latinoamericana? En una palabra, ¿qué eficacia descriptiva puede concederse a estos análisis?

Para comenzar, una de las indicaciones que se desprende de los análisis realizados orienta la pregunta que se repite siempre -¿existe un pensamiento crítico de la literatura y la cultura latinoamericana?- hacia otra, más preocupada por la experimentación de los devenires que atraviesan ese espacio, por lo que falta en tanto correlato de la creación, que por decidir el presente estado de las creaciones de una región. Tal interrogante quedaría formulado así: ¿es el análisis literario o el pensamiento latinoamericano capaz de crear conceptos propios? Consecuentemente, las preguntas cambian por otras referidas a la creación o reinvención de conceptos: ¿cuál es la naturaleza de un concepto? ¿Qué meter en un concepto? ¿Qué conceptos hay que poner junto a éste? ¿Cuáles sus componentes? ¿Qué relaciones, de distinto tipo, pueden hallarse entre un concepto y otros determinados conceptos? ¿De oposición, distancia, vecinales, complementarias? ¿Qué problemas despeja el concepto? ¿Tiene el concepto precursores?

El proceso de retornar al concepto de transculturación y analizar sus dimensiones -que en otro tiempo fueron actuales-, los puentes que traza con otros y su procedencia ¿nos encierra en el reconocimiento, en la justificación, o es, por el contrario, un procedimiento rico en efectos? Evaluarlo en sí mismo como creación o reinvención, por la perspectiva conquistada ¿es quizás una manera de ponerlo en movimiento? Si se entrecruzara el concepto ramiano con la teoría del problema-concepto de Deleuze-Guattari, uno dentro de la otra, ¿experimentaría el concepto una deportación de sí que no lo dejaría tal como era antes?

Resulta inquietante y por demás sorpresivo pensar en otra forma de análisis de los conceptos por fuera de la tradición de la historia de la disciplina considerada. Y un tanto inusual, invocar un libro en el que las tareas de la filosofía y el arte estén acotadas hasta lo irreductible; pretender ver en el arte (en este caso, la literatura) lo que hace la filosofía; analizar con criterio filosófico la formación de lo que suponemos son conceptos de procesos y productos literarios-culturales.

Deleuze-Guattari sostienen que el arte, por su lado, aún el literario, no puede tener el mismo objeto que la filosofía. Sin embargo, no creen que haya menos pensamiento en uno que en el otro, pero sí diferencias. Sentir es un pensamiento que se expresa en imágenes más que en conceptos, que son los expresables filosóficos. De modo que la objeción esperable respecto de estos desplazamientos tiene que ver con la razón por la cual provocamos filiaciones impertinentes entre filosofía y literatura. Precisamente ha sido al campo de la filosofía al que explícitamente nos hemos referido y en él hemos encontrado lo que se buscaba: una teoría del concepto cuya actuación modélica pueda describir la arquitectónica, la talladura, de otros conceptos.

Algunos aspectos importantes del pensamiento de Deleuze-Guattari han sido voluntariamente puestos de lado por no haber sabido cómo integrarlos en esta

presentación. No obstante, creemos haber dicho lo suficiente como para poder invertir la dirección de la marcha y caminar hacia otros dominios posibles de aplicación. Veremos cómo emplear y a la vez medir la eficacia descriptiva de ciertas nociones, a pesar de su diversidad, por cierto extrema, y de su dispersión en el tiempo. Corresponde, entonces, averiguar si ellas pueden emigrar del campo filosófico en el que fueron formuladas hacia el dominio de la cultura y literatura latinoamericanas.

5.- Una visión de la transculturación en dos estados oponibles de la perceptiva latinoamericana

En sus inicios independentistas, Rama visualiza a la literatura en la paradójica situación de búsqueda de enriquecimientos complementarios, reinstalándose en "otros linajes culturales" y a la vez experimentando una urgencia más alta que la de esta situación: la independencia. "El esfuerzo de independencia ha sido tan tenaz que consiguió desarrollar una literatura cuya autonomía respecto a las peninsulares es flagrante, más que por tratarse de una invención insólita sin fuentes conocidas, por haberse emparentado con varias literaturas extranjeras occidentales en un grado no cumplido por las literaturas-madres".¹⁷⁷ Tal estado de autonomía no podría haberse efectuado de no haber entrado en contacto con "el principio burgués que alimentó al triunfante arte romántico".¹⁷⁸ La fuente nutricia de la literaturaresultaba, entonces, de una ética burguesa alimentada en el rechazo o impugnación de lo extranjero o foráneo y sus derivados modernos de originalidad y de representatividad en que ese ideal se presentaba. Además, su virtud pragmática derivaba de la posibilidad de dar cumplimiento a la anhelada y no totalmente resuelta consigna de independencia.

Prácticamente inspirándose en la propia literatura romántica, Rama apuesta a otro registro de este mandato -más culturalista que histórico, geográfico o social- para interpretar los procesos de producción literaria y cultural. Se estima que en esto sigue a Andrés Bello cuando cita la justificación a su "Alocución a la poesía" (1823), pidiéndole que abandone "esta región de luz y miseria / en donde tu ambiciosa / rival filosofía, / que la virtud a cálculo somete, / de los mortales te ha usurpado el culto; / donde la coronada hidra amenaza / traer de nuevo el pensamiento esclavo / la antigua noche de barbarie y crimen".¹⁷⁹

El mencionado principio ético, usado de este modo para emprender la forzosa originalidad respecto de las fuentes progenitoras peninsulares y renegociar otro tipo de relaciones con las letras francesas, inglesas y norteamericanas, ¿no implica acaso repetir el principio que las hizo dependientes? En este sentido, la respuesta de Bello es

¹⁷⁷ RAMA, A. *Transculturación Narrativa en América Latina*. Op. Cit.. 12 p.

¹⁷⁸ *Ibidem*. 13 p.

¹⁷⁹ BELLO, A. *Alocución a la Poesía*. Citado por RAMA, A. *Transculturación Narrativa en América Latina*. sin ref. 13 p.

contundente: la poesía debe enunciarse desde otro lugar, distinto a la filosofía (por cierto, moderna). En la medida en que esta última manifieste un pensamiento usurpador hasta el engullimiento del otro (humano, poético), sus efectos desculturantes movilizarán la calificación de esclava a toda racionalidad que, para constituirse, difiera las diferencias o las subestime. Lo que esta crítica subrepticamente promueve es una posición de compromiso ético bien distante a la indiferencia o a la negación de la otredad ínsita en toda cultura. En nuestro caso, pudo ser la resultante de una singular experiencia cultural que, a pesar de su larga historia de subordinaciones y como efecto de ella, puso a andar la función crítica del pensamiento (legado moderno), desnaturalizando las relaciones de dominio entre una y otra cultura. El caso Martí es en extremo una expresión potente de un pensamiento social-político alternativo a la conformación excluyente y desigual del mundo moderno cuando en Nuestra América afirma: "Injertar en nuestras Repúblicas el mundo, pero el tronco ha de ser el de nuestras Repúblicas".

La constatación del peor de los escenarios -la barbarie y la miseria, como diagnóstica Bello, o lo que Martí denominó "cultura devastadora"- bien puede explicar el detenimiento de Rama en una circunstancia de nuestra historia cultural en que las letras se experimentan al interior del desgarrador "juego de espejos que la remiten de un hemisferio a otro".¹⁸⁰ No resultan sorprendente aquí sus remisiones a Marx o a Deleuze, pues, como observa Rama, en su justificada obsesión independentista, la literatura estaba atravesada por fuerzas opuestas: el repliegue sobre sus tradiciones locales o la apertura a los centros culturales externos. Dos perceptivas artísticas (universalismo-provincianismo, vanguardia-regionalismo) que el proceso variado de expansión imperial, a partir de finales del siglo XV, legó como preocupación a la historia cultural de América Latina. ¿Hasta dónde se es parte de otra cultura? ¿Somos un espacio donde la cultura metropolitana resulta extraña frente a los legados de las culturas amerindias o pertenecemos (más o menos) a ella? Es en esa encrucijada, en esa zona fronteriza, donde se produce la tensión entre lo que se considera propio y lo que se considera ajeno, en la que Rama elaborará un concepto que preserve de las aculturaciones, al menos en las formas en que han venido sucediéndose y según su propio registro histórico. Un ejemplo lo constituye el indigenismo, que para Rama tiene nombre propio: Mariátegui. "Lo que ignoró mayoritariamente fue la cultura indígena del presente, viva y auténtica bajo los harapos materiales o la injusticia opresora. Y por la más simple de las razones, porque le parecía inexistente o inferior (y de ahí el vertiginoso remontar del tiempo para mitificar el pasado, el Inkario, recuperándolo sólo a él, o sea las leyendas, en la cultura presente) en lo cual no hacían sino probar en cuáles fuentes culturales se abastecían, que no eran otras que las de la cultura de la dominación cuyo signo habían invertido".¹⁸¹

Mariátegui tiene una visión aculturada de la narrativa indigenista porque cancela una cultura viviente, actual (la mestiza) por la idealización o evocación nostálgica del Incanato y de su restauración purista y considera perniciosas todas las incorporaciones procedentes de la cultura española. No obstante las críticas, Rama mide su importancia

¹⁸⁰ RAMA, A. *Transculturación Narrativa en América Latina*. Op. Cit. 207 p.

¹⁸¹ *Ibidem*. 144 p.

como respuesta o resistencia a la cultura de la dominación, pues Mariátegui "...habrá de reivindicar el análisis económico social del indio, así como la función social de las vanguardias intelectuales capitalinas o costeras".¹⁸² Pero el hecho de ser fiel a una interpretación exclusivamente socioeconómica, que desdeña los restantes elementos componentes de la vida social, lo conduce a perder "...la capital importancia de una cultura...",¹⁸³ y para Rama es ésta una posición simétrica a una visión aculturada.

El contraejemplo es José María Arguedas en quien Rama celebra "la gesta del mestizo". Mucho más que una expresión étnica o racial, el mestizo es un estado de la cultura en el que se activan aquellos elementos que, aunque pueden ser recuperados o asimilados al sistema dominante, presentan también la posibilidad de una alternatividad cultural y de constituirse en una reserva de impugnación al orden vigente. El mestizo arguediano incorpora estos elementos residuales a la cultura peruana nacional, pero también trae consigo esa alternatividad indígena hecha cuerpo en su propio concepto del trabajo, de la naturaleza y de la propiedad. Arguedas ve al mestizo, "personaje sin cuarteles de nobleza como el indio, de escaso prestigio social o ético",¹⁸⁴ como el Eneas americano, es decir, como el que "... traslada sobre sus hombros a su padre (la tradición cultural indígena) para que arraigue en un nuevo suelo (en una nueva estructura cultural, moderna y eficiente)".¹⁸⁵ El mestizo es quien "...pretende en calidad de indígena, insertarse en la cultura dominante, apropiarse de una lengua extraña (el español) forzándola a expresarse en otra sintaxis (quechua)... en fin, imponer en tierra enemiga su cosmovisión y su protesta; simultáneamente está transculturando la tradición literaria de la lengua española llevándola a apropiarse de un mensaje cultural indígena en el cual deberá caber tanto una temática específica como un sistema expresivo".¹⁸⁶

La trama discursiva de Rama ha de encarnarse en las operaciones intelectuales y literarias de la obra de Arguedas, sobre todo en el marcado afán de dar cuenta de "esa percepción de lo diferente".¹⁸⁷ Esto es, el uso diferencial, "inventivo", que hizo el indio de los elementos de la cultura occidental, observado por Arguedas en su convivencia con las comunidades indígenas y en sus posteriores investigaciones etnológicas. Este conocimiento social se desplazará replicado en la original estructuración literaria de los cuentos y novelas del escritor andino.¹⁸⁸

Se constata en la lectura ramiana del indigenismo críticas a la dualidad en las relaciones amo-siervo (perspectiva de Mariátegui para estudiar las culturas indígenas) en tanto revelan un criterio insuficiente. Restrictiva es la perspectiva socioeconómica del

¹⁸² Ibidem. 147 p.

¹⁸³ Ibidem. 150 p.

¹⁸⁴ Ibidem. 185 p.

¹⁸⁵ Ibidem. 202 p.

¹⁸⁶ Ibidem. 207 p.

¹⁸⁷ Ibidem. 237 p.

indígena en la medida que resulte ajena o separada de otra más englobante, la cultura que lo expresa. De no mediar este punto de vista, se elide la cultura vigente, la mestiza, probablemente porque se la ve como producto inferior de una mixtura de elementos puros o genuinos: el indio y el español. En otras palabras, la mezcla es segunda respecto a lo mezclado.¹⁸⁹

El estado de la narrativa latinoamericana, en el caso arguediano, está menos en la dualidad radical universalismo-provincialismo, regionalismo-vanguardia, que en uno y otro lado de la frontera manifiesta en la transculturación. Esta frontera opera como bisagra en el sentido de que no los mezcla, no los reúne (no hay monismo ni dualismo). Es más bien como la articulación de las diferencias, hasta el punto de que los elementos mestizados pierden en un determinado momento su sentido de mezclados para dar, más allá de la mezcla, con algo que puede ser entendido realmente como una productividad nueva. Se puede ver en Rama una prioridad del sujeto mestizador sobre el legado. Su valía no reside en los bienes que recibe, sino en el uso y elecciones que hace de ellos en las condiciones de su cultura. De modo que el contacto de la cultura indígena con el pretendido dominio universalizante de la cultura occidental (burguesa y capitalista) le hace invertir su signo y singularizarse al integrarse en ella los valores otros. Así, la cultura resultante no es europea ni india, es mestiza. En otras palabras, la racionalidad opresora del mundo andino viene a quedar al menos tendencialmente contenida por la forma de entendimiento otro (el entendimiento subalterno). El suceso o acontecimiento que la novela arguediana ofrece es el hecho de que tal inversión de perspectivas altera la posicionalidad de dos culturas enfrentadas. Es el mestizo el que logra hacer efectiva la integración de influencias externas a una empresa de preservación y renovación cultural, en su corporeidad o materialidad.¹⁹⁰ Basada en una desnaturalización del principio ético burgués que mencionáramos, la alternatividad de la cultura mestiza, que tanto Rama como Arguedas visualizan, indica políticas distintas a los intereses imperiales de anexar (explotando) territorios y culturas a sus dominios. Este cambio estratégico, a nuestro parecer, reemplaza la modernización imperial como una utopía autoritaria y al mestizaje, espacio transculturado, como utopía libertaria. Se trata de utopías de distinto signo, pues para Rama la primera significa un sueño, algo que no se realiza, y la segunda, por el contrario, el original cultural latinoamericano, con sus rasgos, se conforma en conexión con lo que hubo de real allí y en ese tiempo en resistencia-modificación de las relaciones de dependencia. Todo ello prueba, de manera efectiva, su posible relanzamiento (con

¹⁸⁸ Ni tan inédita, ni tan diversa en los procedimientos revistados en otras obras de Rama, es la articulación de la literatura como campo de experimentación y resolución simbólica de la emergente operativa fusional de antagonismos en la cultura indígena. El crítico uruguayo nos dice: "La forma aparece como una respuesta dialéctica a un conflicto, (...) es una nueva «estructura» que resuelve las oposiciones resultantes de una «mezcla de elementos», con lo cual la estructura peculiar de la obra de arte (de la novela, del cuento) aparece como un homólogo, en escala reducida que corresponde al artefacto construido por el hombre, de la macroestructura que debía generarse en la operación transculturante para que se poseyera más que una adición frustrante de elementos disímiles o la destrucción de unos reemplazos por otros". Cfr. RAMA, A. Op. Cit. 208 p.

¹⁸⁹ Resuena en el texto ramiano el reclamo de la literatura de ciertas competencias de la antropología cultural. No interesa tanto la disciplina en sí, como su objeto -los procesos y productos culturales- porque, para nuestro autor, resulta un eficaz antídoto contra visiones unilaterales.

otras variantes estratégicas) cada vez que la amenaza aparezca y el ideal sea traicionado.

6.- Interceptando el concepto transculturación y la teoría del concepto de Gilles Deleuze y Félix Guattari

Se entiende que habría que centrar el análisis no en el contenido textual de las narrativas transculturadoras, ni tampoco en por qué han adoptado estas formas, sino, en cambio, en la inteligencia teórica o entramado que ha hecho que estos sucesos se expresen en conceptos.

Habría, entonces, que empezar por confirmar los análisis anteriores y por tomar un concepto rubricado entre los más polémicos en el área de la literatura y los estudios culturales latinoamericanos: la transculturación de Rama. Un concepto de transculturación que determina los tres componentes principales: plasticidad cultural, selectividad e invención. El enunciado total del concepto como multiplicidad es: la plasticidad cultural es una fuerza o energía que pone en práctica, por un lado, la selectividad de parte del donante y del receptor cultural aplicada indistintamente a la cultura propia y a la extranjera, y por otro, la invención o creación de un producto nuevo, resultado de este proceso. El concepto se condensa en el punto "plasticidad", que pasa por sus otros componentes y en el que coinciden plasticidad-selección, plasticidad-creación. Los componentes, como rasgos singulares, se colocan u ordenan en las zonas de proximidad o de indiscernibilidad que hacen que se pase de una a otra, y que constituyen su indisolubilidad. Una primera zona está entre plasticidad y selección (una cultura dúctil, viviente, es una "fuerza que actúa con desenvoltura tanto sobre su herencia particular como sobre las aportaciones provenientes de afuera" ¹⁹¹). Y la segunda está entre seleccionar y crear (en las selecciones hay pérdidas,

¹⁹⁰ Aunque Rama es consciente de la diferencia entre la transculturación antropológica y la literaria, para él la transculturación todavía es algo "para ser logrado", en lugar de algo que simplemente ocurre. En este sentido pensó el caso Arguedas "como un modelo reducido de la transculturación, donde podía mostrar y probar la eventualidad de su realización de tal modo que si era posible en la literatura también era posible en el resto de la cultura". (Transculturación Narrativa. 202 p.). La futuridad real de la transculturación crítica como antropológica se sostiene en el surgimiento de subjetividades transculturadas que alteran el mapa cultural e ideológico vigente hasta la primera posguerra. Acerca del intelectual y de la producción de Arguedas, que tan profundamente encarnó, para Rama, los aspectos definidores de la transculturación, afirma: "El autor queda definido como un «agente de contacto» de un tipo *sui generis* que estimo poco usual en estas aproximaciones de culturas: procede de cultura hispánica peruana que, por ser la dominante, introduce sus valores a las culturas indígenas sometidas, obligándolas a aceptarlos con pérdida de los valores propios. Esta comunicación unilateral invierte su signo en Arguedas: resulta absorbido por las culturas indígenas, hace suyos sus componentes intrínsecos y se transforma por lo tanto en un blanco aculturado por los indios. (...) Pero el proceso continúa: Arguedas vuelve a la cultura de dominación y es dentro de ella que cumple su tarea intelectual, manejando sus recursos específicos y los instrumentos de dominación de que dispone". Cfr. RAMA, A. Op. Cit. 209 p.

¹⁹¹ RAMA, A. Transculturación Narrativa en América Latina. Op. Cit. 34 p.

redescubrimientos e incorporaciones resueltas todas en una convivencia, articulación o productividad nueva, original). Los componentes se muestran como variaciones. En efecto, la plasticidad cultural comporta unos momentos que son coexistentes en su variación: en las formas esenciales que adopta ese poder se puede reconocer resistencia a pérdidas ingentes y adaptabilidad de lo externo a las circunstancias regionales. Lo mismo ocurre con los modos de selección: rechazos, incorporaciones, descubrimientos, recuperaciones. Y lo mismo con la creación o neoculturación: originalidad y diferencia, "la originalidad de cualquier cultura es su originalidad, la imposibilidad de reducirla a otra, por más fundamentos comunes que compartan".¹⁹²

En una primera aproximación, notamos que la naturaleza del concepto transculturación tiene unos componentes que pueden a su vez ser tomados como conceptos y remite a otros conceptos no sólo en su historia sino en las conexiones actuales de su tiempo histórico. Precisamente el concepto de transculturación incluye la plasticidad entre sus componentes, pero la plasticidad cultural en sí misma puede ser considerada un concepto que posee componentes propios. "Así, pues, los conceptos se muestran en su extensión infinita y, como están creados, nunca se crean a partir de la nada".¹⁹³

En segundo lugar, "lo propio de todo concepto consiste en volver los componentes en inseparables dentro de él: distintos, heterogéneos y no obstante no separados, tal es el estatuto de los componentes, o lo que define la *consistencia* del concepto, su endoconsistencia".¹⁹⁴ ¿Acaso el concepto de transculturación no vuelve difícil el discernir entre sus elementos, justamente por el entrelazamiento entre plasticidad, selección e inventiva? Y es que cada uno de ellos, distintos entre sí, presenta una zona de proximidad, o como dirán Deleuze-Guattari, un "umbral de indiscernibilidad" con otro componente. En nuestro caso, en el concepto de transculturación, la plasticidad no es posible al margen de las selecciones que la muestran, aún cuando se diferencia de ellas como el poder de una cultura viva y su modo de funcionamiento. La selectividad, a su vez, es la proximidad de la creación o invención de la que ya constituye su producto original, otro. Por lo tanto, los componentes siguen siendo distintos. Pero algo pasa de uno a otro, esas zonas que mencionáramos que pertenecen a uno y otro elemento y que los vuelve indisolubles. Tal es el estatuto de los componentes (heterogéneos y no obstante no separables) o lo que define la consistencia interna de un concepto, su endoconsistencia. Llama la atención que el concepto de transculturación retenga fundamentalmente el elemento de plasticidad como un punto de coincidencia o condensación de todos sus elementos. Pero este elemento constituye precisamente la señal de que el concepto se cierra como totalidad fragmentaria con "una fuerza que actúa con desenvoltura" y que "mueve la cultura latinoamericana".

Como se comprueba, Rama talla o perfila el concepto de transculturación a su

¹⁹² Ibidem. 97 p.

¹⁹³ DELEUZE, G. y GUATTARI, F. Op. Cit. 25 p.

¹⁹⁴ Ibidem. 25 p.

manera y dentro del campo literario-cultural, casi repitiendo con Deleuze-Guattari la idea de que el concepto es una cuestión de articulación, de repartición de variaciones inseparables (por conexiones de vecindad), de circunscripción de una multiplicidad posible de variantes, algunas y no todas. Por este motivo, el propio concepto ramiano no conserva más que unas conjugaciones y unas conexiones vecinales internas (y también externas, como luego veremos) entre elementos, hasta su cierre o saturación "de tal modo que no se pueda añadir o quitar ningún componente sin cambiar el concepto"¹⁹⁵ o, añadiríamos, sin desarmar su consistencia.

"Pero éste posee también una exoconsistencia con otros conceptos, cuando su creación respectiva implica la construcción de un puente sobre el mismo plano". Cuando Rama describe el mestizaje cultural como creación, está inventando un lazo con el concepto de transculturación, pues "...decretándose a sí misma como un sitio privilegiado donde se prueban sus posibilidades",¹⁹⁶ no puede otra cosa que situarlo en ese centro y como un producto transculturado. Está inventando una conexión porque invierte el orden que la opinión supone en los mestizajes, según el cual las mixturas serían una segunda naturaleza respecto de los elementos primeros o genuinos mezclados. Para él, por el contrario, el mestizaje, en cuanto a su función, es ponerse allende de lo mestizo y crear algo nuevo, "ese *bricolage* que intentan las comunidades rurales con las migajas que caen de la mesa del banquete de los señores".¹⁹⁷ De este modo, "esa plasticidad e inteligencia (de la cultura mestiza) para preservar valores claves (...) era la que también le había permitido absorber contribuciones españolas (...) reelaborándolas en el cauce propio tradicional",¹⁹⁸ es el puente que conduce del concepto transculturación al concepto de mestizaje cultural, nuevo concepto que a su vez posee componentes hasta su cierre. Pero también tiende un puente o una bifurcación hacia el concepto de escritor o intelectual transculturador, el que Rama construye, pero de manera que atestigüe el cierre del ciclo de la autonomización literaria-cultural, bajo la forma de una interdependencia entre creador, pueblo y comunidad de lectores, como productores conjuntos de la obra artística.¹⁹⁹

Específicamente, aquí se trata de un nuevo momento esencial. La labor creadora introducida al concepto transculturación que interesa no es la que se ejerce sobre los compuestos estéticos o literarios sino que, por el contrario, directamente se desliza en el otro plano de la composición artística, específicamente cierta narrativa regional. Y puede decirse que de esta inmersión emergen ciertas operaciones normativas (y también descriptivas) de procesos culturales en su singularidad latinoamericana. En otras

¹⁹⁵ DELEUZE, G. y GUATTARI, F. ¿Qué es la filosofía?. Ibidem. 91 p.

¹⁹⁶ RAMA, A. Op. Cit. 208 p.

¹⁹⁷ Ibidem. 267 p.

¹⁹⁸ Ibidem. pp. 185-186.

¹⁹⁹ Las nociones del autor como productor y del lector como partícipe en la creación de una obra literaria se desarrollan en la primera parte del presente trabajo.

palabras, la fórmula transculturadora que obsesionara a Rama en la década de los 70' y principios de los 80` trata de retomar el plano de la composición narrativa en un gesto que consiste en transversalizar los criterios literarios de selectividad y de invención, propios de la "plasticidad cultural", tanto al horizontal regionalismo que se acantona en la propia cultura rechazando todo aporte foráneo, como al vertical vanguardismo caracterizado por la vulnerabilidad cultural. Ductilidad que atraviesa, así, la producción literaria, haciéndola pasar por una especie de desmarcaje que le abre selectiva y simultáneamente a "valores, cosmovisiones, lengua, técnicas regionales y tradicionales locales", ²⁰⁰ como así también a aportes foráneos provenientes del impacto modernizador (visibles mayormente en los enclaves urbanos -ciudades, puertos- de América Latina). Un concepto así formulado aporta una visión o mirada del proceso productivo cultural latinoamericano reconocedora de por lo menos tres categorías definitorias, a criterio de Rama, de una cultura propia: singularidad, representación y autonomía. Al mismo tiempo, le permite eludir la equivocidad que conllevan las categorías dicotómicas interior/exterior en sus formulaciones: encerramiento cultural vs. sometimiento a patrones culturales extraños. Es más, ha de advertirse en el concepto ramiano la emergencia de otra categoría que lo respalda, la resistencia, pues todo proceso selectivo aplicado indistintamente a lo propio y a lo ajeno implica, según Rama, destotalizaciones o borraduras del esquema bipolar y su régimen categorial: "centro y periferia, dependencia y autonomía... modernidad y tradición...". ²⁰¹

Un concepto que en sí mismo connota flexibilidad y apertura está construido a su vez de variaciones o de variados componentes y libra del aislamiento cultural y el sometimiento a patrones culturales extranjeros en una fórmula de mediación, de puente inter-intracultural y político frente a la heterogeneidad lingüística, cultural, étnica de América Latina. Dicho en otras palabras, la transculturación exitosa se mide por el registro o inscripción selectiva de una modernidad no negociable -"casi irrenunciable" dirá Rama ²⁰² - en nuestros contenidos culturales populares. El reclamo martiano subyace intacto en el concepto de transculturación, que también salva "el alma nacional" como había querido Arguedas en su discurso de 1968, titulado "Yo no soy un aculturado". ²⁰³

7.- El concepto transculturación en su historia

²⁰⁰ RAMA, A. *Transculturación Narrativa en América Latina*. Op. Cit. 26 p.

²⁰¹ *Ibidem*. 72 p.

²⁰² "La modernidad no es renunciable y negarse a ella es suicida; lo es también renunciar a sí mismo para aceptarla". Cfr. RAMA, A. Op. Cit. 71 p.

²⁰³ Nos dice Rama que el discurso bajo el nombre "Yo no soy un aculturado" fue incluido, a pedido del autor, como epílogo a su novela póstuma e inconclusa *El Zorro de arriba y el zorro de abajo*. 1971. Bs. As. Losada. Los fragmentos más significativos son citados En: RAMA, A. Op.Cit. pp. 37-38.

Cuando se pregunta si existen predecesores de la transculturación, se pretende saber: ¿existen conceptos rubricados por autores anteriores que tengan componentes similares o casi idénticos, pero que carezcan de algunos de ellos o bien que añadan otros, de tal modo que un concepto de transculturación no llegará a cristalizar, ya que los componentes no coincidirán todavía, en el concepto ramiano? "Todo parecía estar a punto, y sin embargo faltaba algo".²⁰⁴

Para Deleuze-Guattari "... todo concepto tiene su historia, aunque esta historia zigzaguee o incluso llegue a discurrir por otros problemas o por planos diversos. En un concepto hay trozos o componentes procedentes de otros conceptos que respondían a otros problemas y suponían otros planos. No puede ser de otro modo ya que cada concepto lleva a cabo una nueva repartición, adquiere un perímetro nuevo, tiene que ser reactivado o recortado".²⁰⁵

Como se sabe, Fernando Ortiz, antropólogo cubano, lanza el concepto de transculturación en 1940, cuando publica su obra "*Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*". En aquellos momentos primaba en los medios etnológicos y sociológicos, sobre todo norteamericanos, el término *aculturación* (del inglés *acculturation*), por el cual se quería significar el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género. Para sustituirlo, el estudioso cubano acuña el vocablo *transculturación* porque "... expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una nueva y distinta cultura, que es lo que en rigor está indicado por la voz inglesa *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*".²⁰⁶

Podemos agregar que, en su conjunto, el proceso es una transculturación y este vocablo comprende todas las fases de su parábola.

La importancia del término fue subrayada, desde su propio lanzamiento, por Bronislaw Malinowski, uno de los principales estudiosos de estos procesos en aquella época y prologuista de la obra del investigador cubano. Para recalcar lo inadecuado del término *aculturación*, Malinowski decía en aquella ocasión: "La voz «*acculturation*» contiene todo un conjunto de determinadas e inconvenientes implicaciones etimológicas. Es un vocablo etnocéntrico con una significación moral. El inmigrante tiene que «*aculturarse*» (to *acculturate*); así han de hacer también los indígenas, paganos e infieles, bárbaros o salvajes, que gozan del «beneficio» de estar sometidos a nuestra Gran Cultura Occidental (...). El «*inculto*» ha de recibir los beneficios de «nuestra cultura»; es él quien ha de cambiar para convertirse en uno de nosotros (...), lo esencial del proceso que se quiere significar no es una pasiva adaptación a un standard de cultura fijo y definido.

²⁰⁴ DELEUZE, G. y GUATTARI, F. Op. Cit. 31 p.

²⁰⁵ DELEUZE, G. y GUATTARI, F. Op. Cit. pp. 23 – 24.

²⁰⁶ ORTIZ, F. 1978. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas. Biblioteca Ayacucho. 86 p. Citado por RAMA, A. *Transculturación Narrativa en América Latina*. Op. Cit. pp. 32 - 33.

Sin duda, una oleada cualquiera de inmigrantes de Europa en América experimenta cambios en su cultura originaria; pero también provoca un cambio en la matriz de la cultura receptiva".²⁰⁷ Y termina explicando la corrección del nuevo término propuesto: "Todo cambio de cultura, o como diremos de ahora en adelante, toda transculturación, es un proceso en el cual siempre se da algo a cambio de lo que se recibe (...). Es un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas. Un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente".²⁰⁸

Las implicaciones problemáticas del concepto aculturación no fueron menos evidentes para el sociólogo Vittorio Lanternarie, para quien las respuestas posibles frente al impacto modernizador eran la vulnerabilidad, rigidez y plasticidad cultural.²⁰⁹ Especialmente sensible al peligro potencial de las dos primeras, defiende como antídoto posible la plasticidad, que escapa, a su juicio, a la desintegración cultural.

Como se advierte, en esta enumeración o agrupamiento de los campos conceptuales que compitieron en la comprensión del choque entre culturas, el discurso ramiano no sólo provoca un movimiento de un texto a otro; no sólo es una colección de alusiones inteligentes. Evoca sobre todo, a nuestro entender, lo que mayormente ningún texto hace: el zigzagueo o los desplazamientos, los rodeos por distintos circuitos, las idas y venidas por diferentes autorías y disciplinas. Toda esa dispersión comporta un campo de conceptos antecedentes con relación al cual Rama situará su concepto de transculturación. Resulta difícil negar que la práctica de la cita, aquí, se erige en el medio de constitución de su pasado y define sus afiliaciones, pues redibuja lo que considera necesario o importante y excluye lo que no puede ser compatible en él. Y toma ese pasado como un material que se puede transformar, reorganizar o redistribuir según relaciones nuevas. Sugerimos que, para nuestro autor, estos enunciados conceptuales presentan una rareza, pues por el tipo de agrupamiento, pareciera que su valor no pesa como verdad, sino como las lagunas, las mellas y por ende las añadiduras que tendrá que enmendar.

Así, la visión ortiziana del proceso transculturador es "por demás geométrica". Según tal perspectiva, todo sucede como si la transitividad cultural aconteciera primero en "una parcial desculturación", en segundo término, a través de "incorporaciones procedentes de

²⁰⁷ HERSKOVITS, L. 1936. "Memorandum of de study of acculturation" en *American Anthropologist*, XXXVIII. Citado por RAMA, A. Op. Cit. 32 p.

²⁰⁸ Ibidem. 33 p.

²⁰⁹ LANTERNARIE, V. Désintégration culturelle et processus d'acculturation. En: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XLI, jul-dic. 1966. Citado por RAMA, A. Op. Cit. 28 p. Rama prácticamente afirma la viabilidad del esquema de Lanternarie cuando la hace extensiva a la producción literaria regionalista: la rigidez cultural de Mariátegui en su rechazo a la cultura mestiza. Las producciones literarias de Arguedas, Juan Rulfo o García Márquez conforman, en sus diferencias, modelos de plasticidad cultural. Y por qué no decir que el cosmopolitismo de Jorge Luis Borges remite, aunque Rama no lo haga explícito, al concepto de vulnerabilidad cultural. Cfr. RAMA, A. Op. Cit. pp. 30 - 31.

la cultura extranjera" y en tercer lugar, de acuerdo con un "esfuerzo de recomposición manejando elementos supervivientes de la cultura originaria y los que vienen de afuera".

210

Ciertamente no es en este suelo ortiziano donde el concepto de transculturación ramiano puede surgir. Mientras subsista una idea de transitividad cultural según un molde estático de respuestas ante la irrupción de otra civilización, el concepto ramiano podrá ser preparado pero no llevado a cabo.

Para que Rama reinvente el concepto, será necesaria la introducción de un componente nuevo en transculturación, el que Ortiz no había visto. Se trata de la plasticidad precisamente de Lanternarie (componente suplementado por el de cambio cultural en situaciones de enfrentamiento entre culturas de Herskovits), pues "...este estado certifica la energía y creatividad de una comunidad cultural".²¹¹ Rama hace de la plasticidad un componente de la transculturación nuevo, pero a condición de proporcionar a su vez un concepto nuevo de plasticidad. Ésta se vuelve entonces un mecanismo que adoptan algunas literaturas regionales, con un componente esencial: selectividad aplicada a la cultura extranjera pero también simultáneamente a la nuestra. Esto implica a su vez un concepto renovado de creación, ya que no puede ser definido por la mera novedad y de esta forma se vuelve alteridad.²¹² Es un cambio considerable. Un viraje de nuevos conceptos. Creación, plasticidad, selección, transculturación, todos conceptos que tienen su historia pero son reactivados, reinventados, construyendo su perímetro a costa del desvanecimiento de ciertos componentes y con la añadidura de otros nuevos.

8.- El concepto de transculturación como acontecimiento

Nos hizo falta ver una escritura sobre una página cubierta de tópicos ya preexistentes a nuestro autor, que él tuvo primero que tachar, laminar, incluso desmenuzar para dar entrada a eso que Deleuze-Guattari denominan "una corriente de aire que rasga el propio firmamento",²¹³ una rasgadura, una hendidura donde enmarcar una visión que la ilumine aunque sea un instante, un concepto. Ya no se trata de una fisura que separa el pasado o lo suspende en el vacío, sino más bien de un intersticio entre un pasado-presente amenazador por su dependencia, todas condiciones casi negativas, pero que son fuerzas

²¹⁰ RAMA, A. Op. Cit. 38 p.

²¹¹ RAMA, A. Op. Cit. 38 p.

²¹² De alguna manera, Rama se refiere al poder del que se apodera el transculturador al hacer uso de las influencias exógenas para la producción de una escritura "desde dentro", que conserve y transmita a futuro valores del pasado que habían contribuido al proceso de singularización cultural.

²¹³ DELEUZE, G. y GUATTARI, F. Op. Cit. 204 p.

que hacen posible pensar y experimentar lo que adviene. Problematizar en qué términos asumir (no reprimir) el desgarramiento y fragmentación -producto de la tensa coexistencia de culturas diversas- pasa por establecer un acontecimiento nuevo o dar un acontecimiento nuevo a la actualidad cultural.

Simplificando al extremo, podemos decir que el concepto es más o menos interesante e importante con independencia de la verdad o el error y de todo valor representativo. Como señalan Deleuze y Guattari, el mejor punto de vista, el creador, es el de un concepto en su límite que vive la dura prueba de una verdad diferenciada que vale por la perspectiva alcanzada. Es una verdad que, llevada al nivel de los problemas y desprendida de toda relación de adecuación a una realidad presupuesta, coincide con el surgimiento de lo nuevo. En este sentido, Trigo y otros se equivocan si buscan referentes del concepto de transculturación. El concepto no denota un estado de la cultura y no por ello pierde la consistencia, definida por sus componentes internos. Es, en el más pleno sentido deleuziano, el acontecimiento que no se confunde con el pasado ni con su presente. Más profundamente, es pensar que algo está sucediendo en el suelo de nuestra cultura. Acaso ¿no consiste el esfuerzo ramiano -ante el privilegio que se otorgara el hombre europeo de europeizar sin cesar, de superar los límites de las otras culturas- en pensar en forma de concepto la disposición singular de nuestra cultura hacia la plasticidad necesaria para moverse entre dos mundos y hacia "...la construcción futura de esa cultura integrada, necesaria, gozosamente mestiza"?²¹⁴

La reflexión de Deleuze-Guattari acerca del acontecimiento del concepto, del concepto como creación imprevisible, o el otorgamiento al mismo del status de creación, nos ha permitido visualizar la transculturación de Rama como concepto. Una visión que es pensamiento acerca de la índole creativa e inventiva de la literatura, y por cierto extensiva al todo cultural, se ve efectuada en cierta tendencia de la literatura latinoamericana y al mismo tiempo desencarnada por su misma potencia de repetirse en el devenir.

Respecto de nuestra cultura, Rama no busca sólo el funcionamiento descolonizador en "las capacidades adquiridas por un continente que ya tiene una larga y fecunda tradición inventiva"²¹⁵, sino que extrae de ella el acontecimiento que se irá realizando cada vez que se lo introduzca a un estado de la cultura. La mirada de Rama en los sucesos de la época, bien distante de la queja o de la defensa²¹⁶, saca de ellos o erige

²¹⁴ RAMA, A. Op. Cit. 190 p.

²¹⁵ Ibidem. 20 p.

²¹⁶ Los efectos que una descongelación socioeconómica habría de tener sobre las culturas tradicionales: "El desfibramiento de los valores raigales y por lo tanto la desculturación, sin más, el vacío, donde no cabe ni siquiera la posibilidad de una rearticulación dentro de la cultura moderna de la dominación", según Rama fueron "...previstos pero en todo caso no vistos por los teorizadores de la primera hora". No es que Rama afirme acerca de las operaciones transculturadoras una formulación estricta en el caso Arguedas. Se trata, más bien, a través del análisis, de localizar, hacerlas aparecer, en una narrativa determinada y definir así el punto de su posibilidad efectiva, el punto en que ellas se constituyen. Cfr. RAMA, A. *Transculturación Narrativa en América Latina*. Op. Cit. pp. 170 -159.

el acontecimiento en el concepto de transculturación.

A esta altura puede comprenderse que la verdad de "la hora", como le llama Rama, está constituida por los signos que marcan su época. Desarrollar esos signos no fue en él encontrar un sentido oculto o dar un sentido a su presente, sino encontrar la expresión que le corresponde o lo que se expresa a esa hora.²¹⁷ Esa expresión conceptual no se comprende como resultado de una adecuación a datos. Por el contrario, es autopoiesis de resistencia al presente, a la servidumbre, a lo intolerable.

Por un lado, el énfasis en lo transculturador -en un momento vivido de fuerte imperialismo cultural a través de los medios de comunicación masiva- se liga a lo que Rama percibe como el justo equilibrio entre innovaciones técnicas y los materiales culturales latinoamericanos (sobre todo "...los valores resistentes, capaces de enfrentar el impacto modernizador"²¹⁸). La suya es una intervención estratégica de corrección y resistencia al privilegio casi exclusivo de ciertas formas de escritura y a la imposición de una legibilidad que, aunque basada en las complejas técnicas metropolitanas, resultaba un encubrimiento respecto de la complejidad real de la escritura latinoamericana. Construido el problema -la desnaturalización de las culturas regionales como efecto del influjo modernizador, percibido como proyecto hegemónico y homogeneizante instrumentado por las elites urbanas-, éste es ocupado o efectuado por el concepto de transculturación. El sentido reactivo y de corrección de esta injusticia histórica inmanente al concepto contribuye a resolverla y crea los puentes indispensables para rescatar la mediación y los mediadores de las culturas regionales.

Por otro lado, si bien el texto *Transculturación Narrativa* centra la problemática en torno a las respuestas y soluciones artísticas encontradas por la literatura a las dificultades planteadas por la heterogeneidad cultural (efecto histórico-social de la modernización en la periferia), no se puede obviar que transculturación resulta un dispositivo conceptual que se produce o se construye en el plano de una larga tradición de valores, retomados y actualizados en su resonancia actual. Sin desvincularse de ese legado "humanista", sin sumarse a la consumación de su olvido, hay que reconocer el esfuerzo de este texto de hacer devenir la historia de los subalternos. Es decir, muy a lo Benjamin, "hacer la historia contra el grano", al revés del mandato hegemónico primermundista: América, pueblo sin historia.

²¹⁷ "Si el factor histórico modernizador puede ser semejante en las diversas regiones interiores latinoamericanas, en la medida en que responde a la pulsión universal de la hora, a los niveles adquiridos por las metrópolis externas para su penetración ecuménica, en cambio la composición regional manifiesta una alta especificidad, (...) podemos trazar relaciones entre Jalisco y Minas Gerais, (...) podemos encontrar similares operaciones literarias en Juan Rulfo y Guimarães Rosa, (...) pero jamás podríamos equipararlas estrictamente". Cfr. RAMA, A. Op. Cit. 97 p. Tal como lo plantea Rama, el concepto de transculturación no halla su condición en la situación de la cultura latinoamericana de los 60'. Sin embargo, la zona de conflictualidad que genera el emplazamiento de cambios arrolladores de una historia renovada en culturas sedimentadas, como signos de la época, implica un concepto y en él, el acontecimiento de destrabar el devenir de culturas sometidas por la historia del capitalismo. En este sentido, se apela a una forma futura de la cultura, que todavía no existe, que falta, en tanto correlato de la creación del concepto de transculturación.

²¹⁸ RAMA, A. Op. Cit. 39 p.

9.- Consideraciones

Deleuze-Guattari nos explican que hay dos maneras de considerar el acontecimiento: "...una que consiste en recorrerlo, y en registrar su efectuación en la historia, su condicionamiento y su pudrimiento en la historia, y otra que consiste en recapitarlo, en instalarse en él como en un devenir, en rejuvenecer y envejecer dentro de él a la vez, en pasar por todos sus componentes y singularidades".²¹⁹

Puede que nada cambió o parezca cambiar en nuestra historia, pero ¡cómo cambia todo en la visión ramiana! Así también nosotros cambiamos en el acontecimiento de su concepto. Algo sucedió y probablemente también envejeció, desapareció como problema y como concepto, dependió de la historia para que no resultara incondicionado y se actualizó en cierta escritura. Pero también se observa que pasó a otro presente que sucede al que precedía y como tal no cesa de advenir.

En este sentido, a título de concepto y como acontecimiento, la transculturación goza de una autoposición, sin que ninguno de los cambios operados en el presente pueda debilitarla. No tiene más límite que el problema que resuelve o contribuye a resolver, ni más valor que su novedad, ni más fuerza que su devenir. ¿Cuál es la mejor manera de seguir la empresa ramiana? ¿Volver a medir el trayecto que ya se ha recorrido, pasar por un concepto nominado o bien hacer lo que hizo, es decir, crear conceptos para unos problemas que necesariamente cambian? En diálogo con la filosofía, pudimos entender que lo nuevo, porque es justamente novedad, no acaba, está siempre haciéndose.

²¹⁹ DELEUZE, G. y GUATTARI, F. Op. Cit. 113 p.

A modo de coda

Muy pronto, casi desde el principio de la redacción, apreciamos que era imposible distribuir estos materiales de acuerdo a un plan respetuoso de las normas tradicionales. La división en capítulos no sólo violentaba el movimiento del pensamiento; lo empobrecía y lo mutilaba, quitaba a la demostración su mordiente. Parecía, de manera paradójica, que para que tal división pareciera determinante había que concederle más flexibilidad y libertad.

De la libertad que nos tomamos (y que al abrirse paso fue comunicando nuestros temas) resultaba que una segmentación en secciones isométricas debía ceder paso a una división en partes desiguales en longitud, pero tanto más complejas. Aquí, cada una constituía un todo en virtud de su organización interna a la que presidía cierta singularidad, más que una unidad. Por la misma razón, estas partes no podían vaciarse en un solo molde, porque cada una obedece, más bien, a las reglas de un tono y estilo requeridos por los materiales estudiados y por los medios teóricos utilizados en cada caso.

Se advertía que el orden de presentación de las obras de Ángel Rama no podía ser lineal ni cronológico y por ende las fases de nuestro comentario no se ligaban entre ellas por la mera relación de lo anterior y lo posterior. Eran indispensables, entonces, artificios de composición para dar al lector la impresión de estar viendo un dado en sus variadas facetas, un discurso con un ritmo diferente, por cierto, bastante bien ejemplificado en el ejercicio de la cita (prismática, de miradas múltiples). Impresión sin duda ilusoria puesto que el discurso no dejaba de darse encadenado por el orden del relato. Pero al menos

podía buscarse el equivalente aproximado de ella, haciendo aparecer, como capas superpuestas, un discurso más histórico, otro, donde la filosofía era huella -un indicio que había que explorar-, y otro en el que, en un acto de osadía, se superpuso una filosofía que permitió escuchar en lenguaje conocido lo que de otra manera fue dicho por el autor.

Quizás estas partes se puedan relacionar más con sus intervalos (en las consideraciones) que unas con otras, porque es allí donde se muestran las novedades, las que se pueden denominar giros epistemológicos. Una historia centrada en las ideas desencontrada con una historia donde espacio, poder y letra se dan al unísono. Un uso estratégico de métodos y conceptos con unas reglas que desmarcan, primero, una visión unitaria del método y de la teoría, y segundo, como consecuencia, un registro de la ideología en la variedad de sus funciones en sitios poco explorados como la poesía. Un entendimiento de los conceptos que, en el acto de su creación, se desliza del otro lado de la representación, encontrando su sentido inverso: el concepto ya no se corresponde con la realidad, no la refleja o más bien sólo procede de ella para salirse, sumándosele.

Por consiguiente, también ahí una forma musical nos ofrecía un recurso distinto, la coda. Ésta permitía verificar fácilmente que se había buscado escribir el ritmo de un pensamiento y que el fin que reclamaban estos análisis debía analogarse con una forma que sólo la música puede proporcionar. Si entre todas las obras humanas, la música clásica barroca, y especialmente un momento de ella, nos ha parecido la más propia para inspirarnos acerca del concluir, la razón reside en que ella sabe decir lo que no puede ser dicho de otra manera: crear en la escritura una sensación de un cierre que se vea acompañado de una posibilidad de apertura infinita. ¿O acaso Rama no convierte el fin de obra en búsqueda de soluciones a nuevos problemas que están todavía por crearse?

Y si luego de esta pequeña sección conclusiva el lector resulta desengañado, permítaseme, al menos a manera de consolación, acariciar la esperanza de que él, franqueadas las lindes del hostigamiento y del fastidio, pueda ser, con un movimiento que lo aleje de este trabajo, transportado hacia el aliento y las insuflaciones múltiples que hay en el texto ramiano, tal como éste las ha implicado. No se trata de influencias padecidas, sino de algo tan "complicado" que enunciaciones plurales y divergentes -filosóficas, literarias, sociológicas, antropológicas- no cesan de comunicarse entre sí y, aún ligándose, conservan su diferencia.

A menudo se ha señalado la franja de indeterminación que padece la literatura y el carácter relativo, flotante y fluyente de la literaturidad misma. Pero el error es creer que esta relatividad o esta indeterminación significan algo inacabado, algo interrumpido en la literaturidad. Por el contrario, Rama sutura este punto de vista y levanta o hace ascender otro, donde éstos y otros caracteres expresan la potencialidad positiva de este arte, haciéndolo pasar por otros saberes, que no combina solamente, sino que preside, por el contrario, su génesis.

Lo que le da consistencia a la obra de Rama, el poder de existir y conservarse en sí, son esos efectos que ocasiona su sintaxis sutil, que se ve en el esculpido de sus textos con las transformaciones a las que se ven sometidos, las modulaciones, las selecciones y los movimientos de un material a otro y que pasa al compuesto resultante.

Si se pregunta dónde está el foco real de la obra de Rama, habrá que responder que

no es fácil determinarlo. Su indagación acerca de la ideología en la forma y el contenido, la creación del concepto de transculturación como acontecimiento, y la historia cultural encarnada en un espacio de actuación de la lucha entre poderes y la letra, lo colocan en las antípodas de las soluciones contenidistas de la ideología, del concepto como representación, de la historia, como de la historia de las ideas. La ideología, el concepto y la historia cultural flotan a la deriva desde que el mismo Rama cortó sus amarras. "Barco sin velamen que su capitán, harto de que sirviese de pontón, hubiera lanzado a alta mar, íntimamente persuadido de que sometiendo la vida de a bordo a las reglas de un minucioso protocolo apartaría la tripulación de la nostalgia de un puerto de origen y del cuidado de un destino" (Deleuze, *La Lógica del sentido*. pág. 33). No trata de bogar hacia otras tierras. El vuelco que se propone es mucho más radical: sólo el viaje es real, no la tierra y las buenas rutas, las que tienen fundación.

¿Cómo asir y describir la constitución de esta experiencia?

Así se nos presenta una serie de imágenes, casi sin poder discernir entre la obra y su sujeto. La de Rama fue una experiencia hecha de longitud y latitud, de espacio y tiempo, de movimientos, reposos e intensidades. Un continuo pensar lo ya pensado, enfrentando una idea con otra; lenta y dificultosa construcción de lo ya construido para crear nuevamente. Un canon en perpetuo ascenso, donde cada final de obra engarza sin dificultad con el nuevo inicio, donde no hay meta ni final. Cada lance crítico, cada cambio de ruta trabajando para las fuerzas del olvido. Cada idea, alimentada con las nuevas que va adquiriendo, hace su pensamiento plural y alejado de toda intolerancia. Su construir será el rítmico cincelar una obra jamás concluida. El simple gozo del trabajo de la producción en la lectura, la crítica, la investigación, la edición, la docencia y la empresa.

El espacio exterior lo marca, lo crea, es hecho de su materia y sin él sería inexistente. La separación de los hijos, una historia amorosa, las enfermedades, la inseguridad laboral, la lucha diaria por hacerse un lugar en múltiples lugares. Estos puntos intensos en el cruce de diferentes espacios (Venezuela, Barcelona, París, EE.UU.) y tiempos (casi diez años de exilio) conforman la experiencia de resistencia en sus más variadas formas: en la actividad, en la pasión, en las abigarradas y en las solitarias, en las victoriosas y en las fracasadas.

Los militares uruguayos supieron embarrar lo que pudo ser una elección libre, una proyección internacional, negándole el pasaporte y creando todo tipo de dificultades fuera de su país. El exilio, el punto más intenso de su vida, aquél en el que se concentra toda su energía, se sitúa allí donde ésta enfrenta al poder, forcejea con él, intenta utilizar sus fuerzas o escapar a sus trampas.

No encontramos en su obra ni nostalgia ni pesimismo, ni mucho menos una conciencia desdichada. Más bien, hallamos una voluntad que no ha sucumbido al dominio, gozosa como quien va al aprender, al saber como a la guerra: despierto, con respeto, con miedo, con confianza, sabiendo que ir de cualquier otra forma es un error y que quien lo cometa vivirá para lamentar sus pasos.

La experiencia de Ángel Rama se redobra en su obra, así, ésta se convierte en la búsqueda de un camino hacia una liberación de nuestros pueblos, una liberación que nunca fue, que nunca estuvo perdida, porque había que crearla paso a paso.

Nos detenemos aquí también para describir las metamorfosis del cuerpo y del alma de quien recibió las improntas de su escritura.

Una sola sensación nos mantuvo hasta ahora: la combinación de dolor y placer que producía abrir cada uno de sus libros. Al principio eran textos cerrados, leídos sin mucho entusiasmo porque era escaso lo que se comprendía. En algún momento, una matriz común nos golpea, nuestro pensamiento se abre paso y establecemos una buena comunicación entre lector y autor. No hubo mayor placer que cuando cada libro nos remitía a otros -leídos y no leídos- y, dentro de ellos, a signos en los cuales no habíamos reparado, a palabras desgastadas que eran nuevamente descubiertas o inventadas. Todo esto exigió conocimiento, a sabiendas de que ni el conocer ni el pensar logran la felicidad o el consuelo, sólo guardan la frescura de lo azaroso.

Adentrarnos en un mar sin puerto, sin destino, descubrir en cualquier punto de su pensamiento el quiebre de certezas, la ruptura de seguridades y la destrucción de convencimientos; escribir todo esto en un texto que alberga las palabras de Rama y junto a muchos otros trozos y retazos de discursos, es el tributo que podemos brindar a quien forjó un pensamiento y nos inició en el aprendizaje del pensar de otra manera.

Bibliografía

- ALTAMIRANO, C. y SARLO, B. 1993. Literatura / Sociedad. 2ª ed. Bs. As. EDICIAL S.A.
- BADIOU, A. 1997. El clamor del Ser. Bs. As. Manantial.
- BENJAMIN, W. 1973. La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica. Madrid. Taurus.
- BENJAMIN, W. 1975. El autor como productor. Madrid. Taurus.
- CASTRO-GÓMEZ, S. Los vecindarios de la Ciudad Letrada. Variaciones filosóficas sobre un tema de Ángel Rama. En: MORAÑA, M. ed. 1997. Ángel Rama y los estudios latinoamericanos. Pittsburgh. Series Críticas. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- CHARTIER, R. 1996. Escribir las prácticas: Foucault, de Certeau, Marín. Buenos Aires. Manantial.
- DELEUZE, G. 1994. La Lógica del Sentido. Barcelona. Planeta - Agostini.
- DELEUZE, G. 2002. Diferencia y Repetición. Bs. As. Amorrortu.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. 1993. ¿Qué es la Filosofía?. Barcelona. Anagrama.
- DÍAZ-CABALLERO, J. Ángel Rama o la crítica de la transculturación. En: MORAÑA, M. ed. 1997. Ángel Rama y los estudios latinoamericanos. Pittsburgh. Series Críticas. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- ECO, U. 1999. La Estructura ausente. Introducción a la semiótica. 5ª ed. Barcelona.

Lumen.

- FOUCAULT, M. 1985. Las Palabras y las cosas. 16ª ed. México. Siglo XIX.
- FOUCAULT, M. 1991. La Arqueología del saber. 15ª ed. México. Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. 1992. El Orden del discurso. 4ª ed. Barcelona. Tusquets.
- FOUCAULT, M. 2005. Vigilar y Castigar. Argentina. Siglo XXI.
- GARCÍA CANAL, M. I. 1990. El Loco, el Guerrero, el Artista. Fabulaciones sobre la obra de Michel Foucault. Plaza y Valdés ed. México.
- GEERTZ, C. 2001. La interpretación de las culturas. 11ª reimpresión. Barcelona. Gedisa.
- GONZALEZ FASANI, D. La Sociolingüística. Una visión Panorámica. [en línea]; <<http://www.sil.org/training/capacitar/sociox/html>> [consulta: 30 de julio 2004]
- JAMESON, F. 1981. Documento de cultura, documento de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico. Madrid. Visor.
- JAY, M. 2003. Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural. Buenos Aires. Paidós.
- LÉVI STRAUSS, C. 1973. Antropología Estructural. 5ª ed. Bs As. EUDEBA.
- LÉVI STRAUSS, C. 2001 El Pensamiento Salvaje. 2ª reimpresión y 1ª ed, bajo las normas Aserve. Bs. As. FCE.
- MARX, K. y ENGELS, F. 1992. La Ideología alemana. 3ª ed. Universitat de València.
- MORAÑA, M. 1997. Ángel Rama y los estudios latinoamericanos. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. Universidad de Pittsburgh. Series Críticas. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- MOREIRAS, A. José María Arguedas y el fin de la transculturación. En: MORAÑA, M. 1997. Ángel Rama y los estudios latinoamericanos. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. Universidad de Pittsburgh. Series Críticas. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- ORTIZ, F. 1978. Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Caracas. Biblioteca Ayacucho.
- PALTI, E. 1998. Giro Lingüístico e Historia Intelectual. Bs. As. Universidad Nacional de Quilmes.
- PALTI, E. 2003. El problema de las "ideas fuera de lugar" revistado. Más allá de la "historia de las ideas". Conferencia. En: Escuela de Filosofía. Mayo 2003. Córdoba. Rca. Argentina. Universidad Nacional de Córdoba.
- RAMA, A. Indagación de la Ideología en la Poesía. (Los dípticos seriados de Versos Sencillos). En: SOSNOWSKI, S. y ELOY MARTINEZ, T. 1985. Ángel Rama. La Crítica de la Cultura en América Latina. Venezuela. Biblioteca Ayacucho.
- RAMA, A. 1982. Transculturación Narrativa en América Latina. México. Siglo XXI.
- RAMA, A. 1984. La democratización enmascaradora del tiempo modernista. Madrid. Castalia.
- RAMA, A. 1984. La Ciudad Letrada. Hanover. Edic. del Norte.
- RAMA, A. 1985. Rubén Darío y el Modernismo. Caracas. Alfadil.

-
- RAMOS, J. 1989. Desencuentros de la Modernidad en América Latina. Literatura y Política en el siglo XIX. México. FCE.
- REMEDI, G. Ciudad letrada: Ángel Rama y la espacialización del análisis cultural. En: MORAÑA, M. 1997. Ángel Rama y los estudios latinoamericanos. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. Universidad de Pittsburgh. Series Críticas. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- ROIG, A. A. 1984. La historia de las ideas cinco lustros después. Rev. Historia de las ideas. Quito.
- ROIG, A. A. 2001. Caminos de la Filosofía Latinoamericana. Maracaibo. La Universidad del Zulia.
- ROMERO, J. L. 2001. Latinoamérica. Las ciudades y las ideas. Quinta edic. Bs. As. Siglo XXI.
- SUBERCASEAUX, B. 2000. Fin de siglo: Lecturas de América Latina. Rev. Universum. (Nº 15).
- TRIGO, A. De la transculturación (a/en) lo transnacional. En: MORAÑA, M. 1997. Ángel Rama y los estudios latinoamericanos. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. Universidad de Pittsburgh. Series Críticas. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana
- TURBAYNE, C.M. 1974. El mito de la metáfora. México. FCE.
- WHITE, H. 1998. Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX. Bs. As. FCE.
- ZEA, L. 1949. Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. México. El Colegio de México.
- ZOURABICHVILI, F. 2004. Deleuze. Una filosofía del acontecimiento. Amorrortu. Bs. As.