

GRÍNOR ROJO

El intelectual y sus opciones en la América Latina hoy*

G*rosso modo*, yo identifico dos escuelas en el pensamiento de izquierda de la América Latina durante la era republicana. De un lado están los que dicen lo que tienen que decir en una relación de congruencia más y menos estrecha (y más y menos informada) con las proposiciones de la filosofía de la historia en el más amplio sentido, hegeliano, neohegeliano, comteano o lo que sea, según las cuales el avance del tiempo histórico trae consigo el progreso inevitable; del otro, están quienes dudan de que tal postura sea válida, que lo haya sido, por ejemplo, con ocasión de los movimientos independentistas de 1810. Cuando mucho, se traza en ese caso una raya entre la independencia, que fue o quiso ser buena, y la construcción nacional, que fue mala o deficiente. Y la discrepancia se complica todavía más cuando arribamos a la década del sesenta del siglo pasado o, mejor dicho, cuando situamos el foco de nuestra pesquisa sobre los acontecimientos que se empiezan a producir en Latinoamérica y en el mundo a partir de esos años.

Me parece que lo que entre nosotros filosóficamente se pone en cuestión durante este nuevo período es el concepto de totalidad, *tanto en el espacio como en el tiempo*, algo que por convencimiento teórico o de hecho, por necesidades de su disciplina o de otras, los historiadores franceses (los de la revista *Annales* y algunos más)

* Leído como conferencia magistral en la Universidad de Los Lagos en noviembre de 2012 durante el XVIII Congreso Internacional de la Sociedad Chilena de Estudios Literarios.

venían haciendo desde hacía ya un buen rato. La «heterogeneidad» de la América Latina, para usar el término de Antonio Cornejo Polar,¹ se transforma así en el presupuesto que está detrás de la reflexión de la mayor parte de los latinoamericanistas actuales: espacios y tiempos de evolución diferentes para unas comunidades que también lo son. La idea de la América Latina (o de América a secas) como una totalidad indivisa y en marcha, en pos del progreso inevitable, y el de unas entidades nacionales abastecidas con esas mismas características hace aguas por los cuatro costados. ¿Por qué?

Primero, porque el mundo cambió. La independencia de la India, en 1947, puso en acción un dominio liberacionista en diversos puntos del globo, desde la India hasta el norte de África y desde el Caribe hasta el sudeste asiático y el cono sudafricano. De cierta manera, es preciso advertir que también el estallido de 1968 en los países centrales cabe dentro de este proceso, en tanto la rebelión de los jóvenes europeos y estadounidenses equivale a un despertar y desplegarse de su identidad colectiva, que, si bien es cierto que tenía algún parentesco con el de nuestras independencias decimonónicas y con el pensamiento que las acompañó —con el de José Martí sobre todo y a ello se debe el inmenso y justificado respeto que la Revolución Cubana manifiesta por él—, radicalizaba el tema de la diferencia como hasta entonces no se había hecho.

Aimé Césaire y Frantz Fanon fueron los primeros en formularse las preguntas teóricas que iban aparejadas a la nueva circunstancia. La *négritude* de Césaire —cuyos orígenes él retrotrae a la Revo-

lución Haitiana de 1804, pero que en realidad es un planteo suyo y de sus camaradas, los estudiantes caribeños y africanos residentes en Francia durante los años treinta y, por lo tanto, un planteo del siglo xx—, y más profundamente todavía, el nacionalismo revolucionario, *pero al mismo tiempo internacionalista*, de Fanon (su respuesta, en rigor, al internacionalismo proletario: «[l]a conciencia nacional, que no es el nacionalismo, es la única que nos da dimensión internacional»,² decía), tienen ambos un blanco común. Un poco después, a la cabeza de la segunda ola de los poscoloniales, Edward Said retoma y ahonda en la misma intuición, pero con un añadido. Said tiene ahora delante algunos de los resultados del esfuerzo que desplegaran los movimientos de liberación nacional, que no coinciden o no lo hacen necesariamente con las esperanzas de Césaire y de Fanon. Hace, por eso, su crítica, cuyo centro es la acusación del abandono de una política valiente y creadora por parte de quienes se encaramaron en los puestos de poder con posterioridad al triunfo de la revolución. Se refiere a los nacionalistas burgueses (Nerhu, su *bête noire* favorita, es uno apenas dentro de la lista larga que también incluye a Gadaffi, a Mobutu, a Sadam Hussein y a muchísimos más), cuyos alardes de nacionalismo tienden, como un producto menos paradójico de lo que parece, a la subordinación neocolonial.

El común denominador filosófico de estos embates es, como he dicho, la desconfianza en el concepto de totalidad, esto es, la descreencia de que exista un patrón único de organización comunitaria y de desarrollo histórico moderno al que todos aquellos

1 Ver, a propósito, mi «Extensión, expansión y fronteras en la propuesta teórica de Antonio Cornejo Polar», en *De las más altas cumbres. Teoría crítica latinoamericana moderna (1876-2006)*, Santiago de Chile, LOM, 2012, pp. 219-259.

2 Frantz Fanon: *Los condenados de la tierra*, tr. Julieta Campos, prefacio de Jean-Paul Sartre, La Habana, Fondo Editorial Casa de las Américas, col. Literatura Latinoamericana y Caribeña, 2011, p. 201.

que recién se incorporan dentro del coro de los pueblos libres debieran someterse. El ejemplo más a mano de las consecuencias prácticas que tiene ese «totalitarismo» filosófico sería, obviamente, la construcción del artefacto al que denominamos nación, y sobre él recaen los ataques más enconados. Fanon y Said –cuestionando también ellos las políticas del nacionalismo, pero sin abjurar por eso de la idea de nación– consideran que ha llegado más bien la hora de introducirle o de recuperar para ella un significado distinto. Es lo que los separa de los poscoloniales posmodernos, los que siguen a los posmodernos centrales, que tienen a Nietzsche como el santo patrón de la orden y que, en su reacción contra el concepto de totalidad (contra el «racionalismo», el «cartesianismo», los «grandes relatos», el «sujeto centrado», la «estética aristotélica de la obra de arte unitaria», etcétera), arrasan también con las «estructuras nacionales» a las que ellos reputan de entidades monológicas y, por lo tanto, irredimibles. En principio, por estar las naciones asociadas al modelo europeo inextricablemente, repitiendo su irrespeto por los fueros de la diferencia; y en último término, por responder a una metafísica totalizadora que a esos poscoloniales posmodernos les parece inverosímil. El indio Partha Chatterjee, *magister ludi* de los «subalternos», ha desarrollado, por ejemplo, una carrera completa y previsiblemente exitosa dedicándose a echar por tierra el nacionalismo burgués, al que él acusa de promover la subordinación neocolonial, y arrastrando en esa crítica la idea misma de nación –y no es el único, por cierto.

Paralelamente, el capitalismo, que es, que ha sido el eje económico de la modernidad en Occidente, entra en una crisis prolongada. Por lo menos desde fines de la década del sesenta hemos visto que su salud se deteriora de año en año y de manera os-

tensible. La debacle que se produjo en 2009 sobre todo en los Estados Unidos, y la de 2012, sobre todo en Europa, no han hecho más que confirmar esta tendencia a la baja que venía de atrás, que la cancelación de los acuerdos de Breton Woods sobre la convertibilidad del dólar, en agosto de 1971, la que inauguró la era del dólar «flotante», y la crisis del petróleo dos años después (determinada esta en gran parte por la caída en el valor de la divisa estadounidense), ya habían puesto al descubierto. De ahí que a propósito de los achaques del sistema, Immanuel Wallerstein le haya estado aplicando, desde hace ya algún tiempo, el «ciclo Kondratieff de la economía-mundo capitalista», que a él le permite distinguir «una fase A o de una curva ascendente o de expansión económica, que fue de 1945 a 1967/1973, y una fase B o de una curva descendente o de contracción económica, que va de 1967/1973 hasta el presente y que probablemente así haya de seguir durante algunos años más».³

Asimismo, entran en crisis, durante este período –en una crisis con carácter terminal–, los llamados socialismos reales o, más exactamente, aquellos proyectos socialistas que hicieron suyo o que prometieron hacer suyo (porque no siempre fue eso lo que ocurrió) lo que el capitalismo dejó afuera, o sea, el componente igualitario del proyecto de la modernidad. Si el capitalismo estiró el componente liberal hasta el punto de convertirlo en el multiplicador por excelencia de la desigualdad, los socialismos reales estiraron el componente igualitario, pero sinonimizándolo con los beneficios de un paternalismo de Estado cuyo remate fue –y no podía sino ser– la parálisis imaginativa, la pobreza de espíritu,

3 Immanuel Wallerstein: *La decadencia del poder estadounidense. Estados Unidos en un mundo caótico*, tr. Antonio Saborit, Santiago de Chile, LOM, 2005, p. 53.

la sequedad del deseo y como consecuencia de todo eso una impermeabilidad escandalosa frente a los desafíos de lo nuevo. Perdidas las esperanzas en una revolución mundial, en una emancipación al unísono de *todos* los «pobres del mundo», que estuviese en condiciones de volver a la modernidad de revés, como querían Lenin y Trotski, los discrepantes se vieron impelidos a angostar su campo visual, a retrotraer la mirada hasta lo próximo y propio. El resultado fue un incremento abusivo de lo particular y local.

Lo otro que no tendría que perderse de vista, a mi juicio, en un balance de los cambios que han acontecido en el mundo en los últimos cuarenta o cincuenta años, es el fenómeno globalizador, que aunque sea una aplanadora homogenizante, en su rebote dialéctico produce fragmentación. No faltará quien observe que la globalización no es una cosa sola, que sus transformaciones se presentan en espacios y circunstancias diversos y de maneras distintas, en tanto que la calidad de sus efectos también varía, siendo beneficiosa en algunos casos y profundamente dañina en otros; que en este sentido existe una globalización económica, que pudiera ser la determinante, originada en las necesidades del capitalismo en esta fase de su desarrollo (es decir, en el atolladero en que se encuentra metido y del que la ideología neoliberal se ha propuesto sacarlo con consecuencias letales para las cuatro quintas partes de la humanidad), pero que al mismo tiempo existe una globalización política, una jurídica, otra cultural, etcétera, que son menos deletéreas. Piénsese en la justicia internacional que sanciona los crímenes de guerra, en la convicción de que la defensa de los derechos humanos como derechos universales es un triunfo de la razón sensata cualesquiera que sean sus limitaciones o en el uso popular y subversivo de las tecnologías de la información y

la comunicación, entre otros cambios semejantes. Respondo que sí, entonces: la observación que se me hace es justa y me comprometo a no ignorarla, pero agregó a eso que, con independencia de las formas y calidades adoptadas por ellos, lo concreto es que los cambios traídos consigo por la globalización funcionan todos centrífugamente y no sin crear un efecto de *boomerang*. Proliferan de esta manera, en nuestro tiempo, los reclamos autonómicos, derivados por lo común de una respuesta al homogenismo global mediante una reivindicación de la identidad en sus significados más mezquinos y peligrosos (el de la «raza» o, peor aún, el de la «religión», sin ir más lejos).

Se evidencia que al intelectual contemporáneo, al menos al honesto, hablar de o desde la historia nacional se le ha transformado en un problema de envergadura. No es raro así que en este país, en Chile, esté de vuelta y con éxito la historia política, según se dice, más atenta a las «subjetividades» que a las «estructuras» y que las historias particulares atraigan a un número significativo de adherentes; me refiero a la historia del «bajo pueblo», a la de los pueblos originarios, a la de las comarcas o provincias, a la de las mujeres, a la de la vida privada y hasta a la historia de la infancia. Pocos son los que hoy se atreven a acometer la redacción de una historia general, al modo de Barros Arana, y cuando lo hacen o son los historiadores de la oligarquía, para los cuales la historia de su clase *es* la historia general, o son aquellos que lo que producen —aunque suene a paradoja— es una historia general sin generalidad, en la que el todo no es más que una convergencia azarosa de fragmentos.

De más está decir que una historia del bajo pueblo, diferente y autónoma con respecto a la historia de la oligarquía, no tiene por qué hacerse parte de los festejos de esta última. No tienen por qué sus

redactores, sus personajes y sus receptores vitorrear *esas* realizaciones o *a esos* héroes, como si fuesen los suyos propios. Y lo mismo puede aducirse acerca de la historia de los pueblos originarios, la de la mujer, la de las minorías sexuales, etcétera, y acerca de quienes son sus protagonistas o los descendientes de estos. Se trata de unos regocijos en los que no encajan bien, en los que nunca han encajado bien, «los otros», aquellos a quienes la historia hegemónica desconsideró, como no fuera para usarlos como fuerza de trabajo mal pagada o impaga, como carne de cañón en sus guerras o como un voto de acarreo seguro en elecciones más y menos fraudulentas. Las palabras de Luis Emilio Recabarren en su conferencia del Centenario acuden a nuestro recuerdo: «el pueblo, la clase trabajadora, que siempre ha vivido en la miseria, nada, pero absolutamente nada gana ni ha ganado con la independencia de este suelo».⁴

Pero, ¿es eso así efectivamente? Yo comprendo la ira de Recabarren y la comparto, pero no puedo desprender de esa ira las conclusiones que él desprende. ¿Por qué cederles a los oligarcas chilenos lo que no construyeron ellos sino el pueblo chileno con sus manos y no pocas veces con su sangre? No fueron los empingorotados caballeros del Club de la Unión de Santiago sino los campesinos los que en el Valle Central de mi país labraron la tierra, los mineros los que extrajeron el salitre y el cobre en el Norte Grande y los trabajadores industriales los que en las ciudades de mediados del siglo xx operaron las fábricas con cuyos productos se pretendía sustituir importaciones, abriéndole así camino al futuro esplendor de un «capitalismo industrial

4 Luis Emilio Recabarren: *Ricos y pobres a través de un siglo de vida republicana*, Santiago de Chile, LOM, 2010, p. 32.

y nacional». ¿Por qué van a arrojar estos al tarro de la basura lo que produjeron con su esfuerzo y les pertenece más que a nadie? El propio Recabarren lo captó con nitidez:

Hay progresos evidentes en el siglo transcurrido, ello no puede negarse. Pero esos progresos corresponden a la acción de toda la colectividad y en mayor proporción, si se quiere, a la clase proletaria, que es el único agente de producción, de creación, de ejecución de las ideas y de los pensamientos.⁵

Pero hay algo aún más grave. Me pregunto: ¿cómo es posible que existan grupos humanos absolutamente diferentes, absolutamente autónomos, y que sean protagonistas de unas historias también absolutamente diferentes y autónomas, después de quinientos años de vida en común con quienes no son ellos, compartiendo los mismos juicios y prejuicios y conviviendo todos juntos dentro de un mismo territorio? Tantísima independencia a mí me parece menos un dato de la causa que una exhibición desenfadada de voluntarismo ideológico.

Pienso por eso que el desahucio del concepto de totalidad no es menos absurdo que su adopción acrítica. La tesis de un todo en que cada una de las partes reproduce las características de la totalidad y actúa consecuentemente es hoy (en rigor, siempre lo fue) tan indefendible como su complemento neohegeliano y positivista, que es la tesis del progreso inevitable.⁶ Pero también me parece indefendible,

5 *Ibíd.*, p. 57.

6 Ver más sobre esto en Grínor Rojo, Alicia Salomone y Claudia Zapata: «Postcolonialidad y nación» y «Empezar otra vez», en *Postcolonialidad y nación*, Santiago de Chile, LOM, 2003, pp. 95 y ss.

además de potencialmente desastrosa, la tesis contraria, la que proclaman los «pos» y que nos recomienda prescindir del concepto de totalidad. Nuestro pensamiento trabaja estableciendo relaciones, juntando lo disperso, constituyendo redes de inteligibilidad y haciendo así comprensible lo que de otra manera es un caos. Pensar es conectar y articular, *es dar forma de esa manera a lo informe*. No otra cosa hace la ciencia y, a su modo, también, el arte. Para ello, el concepto de totalidad es y seguirá siendo imprescindible y manifestarse partidario de su cancelación equivale a hacerlo en contra del argumento mismo con el cual se nos pide cancelarlo.

Más allá de esa incongruencia lógica (de esa y de varias otras, como el que estemos hablando aquí de un argumento contra el colonialismo cultural que nos llega desde la academia metropolitana y sus agentes, y que ciertos intelectuales nuestros repiten como loros de orgullo), creo que deberíamos pensar de nuevo la relación que las naciones heterogéneas de la América Latina entablan con un todo mayor y que también lo es. Nuestras historias nacionales y nuestra historia regional han estado unidas a la de la modernidad de Occidente desde hace cinco siglos, y negarnos a admitir ese hecho es un acto más de voluntarismo ideológico. ¿Por qué, en vez de abominar la cultura moderna en su conjunto, no aplicarle a ella también la noción de heterogeneidad? ¿Por qué los heterogéneos somos nosotros y ella no? La visión de una cultura europea moderna compacta, impenetrable, libre de fisuras, es la más colonizada de todas las visiones, porque le atribuye a esa cultura del centro una perfección que ella está lejos de tener.

El argumento «decolonial», en los términos en que Walter Mignolo lo ha expuesto, incurre en este equívoco. Para Mignolo, los desaguisados que empezaron a sumarse en el mundo a partir del siglo

xv (y la colonización en primer lugar) son el fruto de una modernidad que, cualquiera sea su cara, la cristiana, la liberal o la marxista (esta última es para él el «anverso» de la liberal), ha sido consistentemente una e indivisa. El remedio consistiría, entonces, si hemos de dar crédito a sus palabras, en la «opción decolonial», que no es el anticolonialismo de la izquierda ni tampoco el poscolonialismo de los posmodernos, no se crea, pero sí, en cambio (aunque a Mignolo no le gusten las definiciones, que según declara son «formas normativas de control del conocimiento científico», que presuponen «el control de la definición por el enunciante»),⁷ «la energía que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad, ni se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad».⁸ A mayor abundamiento, la opción decolonial de Mignolo es:

el pensamiento que se desprende y se abre (de ahí desprendimiento y apertura en el título) a posibilidades encubiertas (colonizadas y desprestigiadas como tradicionales, bárbaras, primitivas, místicas, etc.) por la racionalidad moderna montada y encerrada en las categorías del griego y del latín y de las seis lenguas imperiales europeas modernas (italiano, castellano, portugués, inglés, francés y alemán).⁹

Pienso por mi parte que la opción decolonial que se nos ofrece con estas palabras se parece como una gota de agua a otra al viejo primitivismo

7 Walter Mignolo: «La opción decolonial. Un manifiesto», en Luis G. de Mussy y Miguel Valderrama (eds.): *Historiografía postmoderna. Conceptos, figuras, manifiestos*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Finis Terrae y RIL Editores, 2010, pp. 200-201.

8 *Ibíd.*, p. 204.

9 *Ibíd.*, p. 205.

europeo, el de Rousseau, el de Chateaubriand, el de D. H. Lawrence, el de Gauguin, el de Matisse y el de Picasso, y también el que Gayatri Spivak les echó famosamente en cara a fines de los setenta a Foucault y a Deleuze. Consiste este en salirse de la cancha, en disparar desde afuera, en aconsejarnos que levantemos nuestro campamento teórico en el espacio puro y aséptico de lo incontaminado. No solo eso, sino que, en un alarde de ecumenismo, los *damnés de la terre* de Maldonado Torres y Mignolo (una categoría que, aunque no lo declaren explícitamente, le deben a Fanon, y que les sirve para abstenerse de designar un «sujeto» para su proyecto, esa mala, malísima palabra) absorben a y se compatibilizan con los «subalternos modernos» de Gramsci, con los «subalternos coloniales» de Guha y con la «multitud» de Spinoza, Virno y Hardt y Negri.¹⁰ En este tercer vecindario, uno diría que en un orden cualitativo declinante.

Que la colonización y la neocolonización sean consecuencia de la modernidad, o peor aún, que la colonización y la neocolonización sean consecuencia de la «retórica salvacionista» de la modernidad (ya que esa es una retórica que presupone la lógica «condenatoria» pero también la «opresiva» de la modernidad),¹¹ y no de las necesidades de expansión del capitalismo mundial, a mí se me aparece como un remplazo del todo por la parte, como una sinécdoque (la figura retórica de la ideología por excelencia, según decía Karl Kosch). Aunque por otro lado no se me escapa que ahí es donde está la motivación secreta del argumento de un tipo como Mignolo, donde se prueba que para un pensamiento como el suyo la modernidad da para un barrido y un fregado, que convertirla en un chivo

10 *Ibid.*, p. 203.

11 *Ídem.*

expiatorio es una solución ideal porque es una solución que elude un choque frontal con el *statu quo* capitalista y por lo tanto no conlleva ningún riesgo.

Yo prefiero pensar, en cambio, que mi capacidad de análisis y crítica del colonialismo y del neocolonialismo se la debo no tanto a la alternatividad incontaminada de unos saberes «encubiertos» o a una misteriosa «epistemología ancestral», como al contenido emancipatorio de la modernidad; que ese contenido no es una retórica hueca detrás de la cual se ocultan las depredaciones del fascismo (del racismo, del clasismo o de la discriminación, la opresión y la explotación en cualquiera de sus formas) y que mucho menos es su causa o su cómplice; que, por el contrario, es aquello que me permite diagnosticar, enjuiciar y actuar lúcidamente, como se ha hecho ya muchas veces. Desde ahí es desde donde pienso, hablo y actúo, porque no puedo pensar ni hablar ni actuar –ninguno de nosotros puede, Mignolo tampoco– desde otro lado. La postulación de un «pensamiento [y, por consiguiente, de un hablar] fronterizo», que tanto le debe al «liminalismo», al «*in-between*» de Homi Bhabha –ese que cuando las papas queman adentro está afuera y cuando queman afuera está adentro–, no es más que un subterfugio que sirve para darle una vuelta a esta aporía.

En suma: ni la nación es una cosa sola ni la modernidad de Occidente, en relación con la cual las naciones latinoamericanas han vivido *comprobablemente* desde hace cinco siglos, tampoco. Si esto es efectivo, no tenemos por qué afirmar o negar el todo. Podemos escoger, o luchar para darnos a nosotros mismos la oportunidad de escoger, no solo con qué parte de él nos vinculamos sino de qué manera lo hacemos, «deglutiéndolo», como los antropófagos de Oswald, «transculturándolo», como nos lo aconsejaron Ortiz y Rama, o «apropiándolo

creativamente», como propone Bernardo Subercaseaux. Sabremos, así y por fin, de qué lado estamos: con el colonialismo y el neocolonialismo o con la lucha por la emancipación, con el capitalismo y el imperialismo o con el socialismo, con la imitación, la competencia y el consumo hambriento de cuanta chatarra importada se nos atraviesa en el camino o con la «dignidad plena» y el «decoro» martianos (y los «pos» me perdonarán que haga uso de las tan abominables oposiciones binarias). Bolívar es, en este marco de comprensión, digno de nuestro máximo aprecio, pero no todo Bolívar, sino el que se asquea con la coronación de Bonaparte como rey de Italia en 1805, el que en 1819 y 1821 pelea contra los realistas en Boyacá y en Carabobo, el que libera a los esclavos en Venezuela en 1816 y en el Perú en 1824 y el que se niega una y cien veces a que le pongan una corona en la cabeza. ¿Tenemos que darle la espalda? No, por supuesto. Ni a él ni a ninguno de sus pares. Pero, como lo sabe cualquier lector acucioso de sus escritos, tampoco tenemos que cegarnos frente a la curva que describe una trayectoria que va desde el jacobinismo inicial a un autoritarismo creciente y que anuncia ya el rumbo que después seguirán las políticas oligárquicas de la posindependencia.

Por último, leer es un acto contextual: leemos y al leer resignificamos lo que leemos. Si algo tenemos que agradecerle al posestructuralismo es la reposición de esta certeza, aunque también sea cierto que ello no quiere decir que podemos atribuirle al texto cualquier cosa que a nosotros se nos antoje, como lo advirtió Eco con encomiable prudencia. No significa que la interpretación carezca de límites. No hay tal. Si es verdad que nuestra recepción del texto no puede prescindir del contexto, debemos admitir que

la creación del texto tampoco se sustrae a esa regla. Pero ello no significa que una y otro estén desposeídos por completo de profundidad, que su capacidad de representación sea inexistente, que la arbitrariedad de la relación que mantiene el significante con el significado en su lenguaje tenga como su único fruto un efecto ilusorio y falaz.

Y lo mismo vale para nuestra recuperación historiográfica del pasado. Podemos de este modo leer (releer) a los héroes no como si ellos fueran solamente los monumentos que adornan nuestros parques, y nada más, sino que podemos leerlos (releerlos) como lo que fueron según nos ha sido posible averiguarlo, con los recursos de que hoy disponemos, sin arrebatos hagiográficos y desde donde sea que concebimos y emitimos nuestro discurso, dependiendo tanto ellos como nosotros de los condicionamientos de una historia que no nos es ajena pero a la cual, gracias al ejercicio de la imaginación y del coraje, siempre fue y será posible empujar un poco más lejos de lo que sus presupuestos originales prometían. Fue así como los héroes hicieron sus contribuciones a la causa de la emancipación nacional, regional y global. No fueron los protagonistas de una revolución democrático-burguesa en la América Latina, en una línea teleológicamente predeterminada de evolución de la historia, según lo decretó el ortodoxo Aníbal Ponce, pero sí los de un proyecto emancipador que, aun cuando no llegó a completarse, fue valioso y merece nuestro aprecio. En eso consiste la lección que nos dejaron, no otra es la grandeza de su ejemplo. Muy distinto es que el retorno renovado de ese ejemplo, como lo aprendimos de Martí y de Mariátegui, esté aún pendiente, y que su discusión y su realización sea un deber de nuestro tiempo. **C**

ADOLFO COLOMBRES

Darcy Ribeiro como narrador y su tributo al modernismo brasileño

Se dijo que Darcy fue el primero de los científicos sociales, en el concepto moderno del término, que logró ser reconocido como un importante novelista, y no sé si después hubo en Brasil otro caso similar. Aunque Darcy era ya conocido mundialmente como antropólogo y no le habían faltado grandes emociones en este campo, no vaciló en afirmar en una entrevista que la experiencia de la literatura era para él una de las más fuertes de la vida. «En la novela», decía, «se alcanza con lectores y lectoras un grado de comunicación muy cercano al que solo se experimenta con el amor». Y sin vacilar, con el extremismo que lo caracterizaba, agregó: «Yo tiraría a la basura el noventa por ciento de las obras sociológicas y guardaría la novelística. Nadie pintó mejor Brasil que Euclides da Cunha en *Los sertones* y Gilberto Freyre en *Casa grande y senzala*. Nadie enseñó tanto sobre Bahía como Jorge Amado». Y también: «¿Qué sería Inglaterra sin Shakespeare?».

El paulista que más llegó a admirar, por su inteligencia y temprano interés en la etnología, fue Mário de Andrade, el célebre autor de *Macunaíma*. Siendo muy joven, arregló una cita con él en una librería de la calle Marconi que tenía al fondo una casa de té, porque preparaba su partida hacia tierras indígenas y quería consultarle algunas cosas. Al llegar, lo encontró hablando con dos trotskistas renombrados, a los que acababa de derrotar en las elecciones universitarias, lo que bastó para que desistiera de tal entrevista, marchándose

Revista Casa de las Américas No. 270 enero-marzo/2013 pp. 121-126

sin saludar siquiera a ese gran maestro de las letras: como comunista, no podía transigir con esta tendencia tan odiada por el Partido. La vida no le dio otra oportunidad de hablar con él. Tiempo después se hizo amigo de uno de los trotskistas, y no pudo más que lamentar este pecado de inmadurez. No es casual por eso que se lo convocase para escribir el prólogo de la edición crítica de dicha novela realizada por la prestigiosa Colección Archivos, donde considera a Mário una enciclopedia viva de la herencia indígena y africana del país, y asimila a Macunaíma, ese héroe sin ningún carácter «de nuestra gente», con los héroes civilizadores de condición ambigua que tanto campean en las mitologías de las zonas bajas de América del Sur, verdaderos *tricksters* que mintiendo, maliciando y engañando se dan todos los gustos, aunque derramando también algunos parabienes para equilibrar la balanza y preservar así su vida. A su juicio, *Macunaíma* despliega una oralidad deliciosa, la que estalla como una carcajada frente a toda la bobería circunspecta que rodeaba a Mário, apelando al desvarío antropofágico para escapar a tanta europeidad mimética. Aunque luego reconoce que, en la verdad de las cosas, esa autenticidad india era propia de los indios, «quienes ni brasileños son».

Bien se sabe que Mário y Oswald de Andrade lideraron el movimiento modernista brasileño, el que sorteó el servilismo a las mitologías grecolatinas en que cayó el modernismo hispanoamericano, más allá de los toques de sabor local a los que este condescendió. Mário de Andrade basó *Macunaíma* en serias investigaciones sobre las mitologías amazónicas y de la Guayana, y en estudios folclóricos de la sociedad mestiza, así como en los imaginarios de origen africano y los populares urbanos. El resultado fue un *bricolage* narrativo que conjugaba tres estilos: uno solemne, épico-lírico, propio de la le-

yenda; otro de crónica, cómico y desenvuelto; y el último de parodia. Esta novela se presenta así como una obra de gran humanidad y un humor intenso, que apela al juego pero no para quedarse en él, sino para asaltar desde allí los núcleos de sentido y el drama de nuestra identidad profunda, de una región que hasta la fecha teme definirse como una civilización propia y prefiere insinuarse como extensión de Occidente. Mário de Andrade quiso hacer con esta bella y fresca obra una alegoría crítica del Brasil, país que estaba abandonando, o pretendía entonces abandonar, el desafío de construir una civilización tropical para emprender rumbos europeizantes.

Este genuino movimiento literario fue rescatado por Darcy al ingresar a la literatura, aunque el verdadero homenaje a Mário de Andrade no está en *Maíra*, novela que ideó mientras convivía con los indios, sino en *Utopía salvaje*, cuyo personaje central, el negro Pitum, es considerado por Darcy un primo de Macunaíma. Ambos comulgan con el espíritu del «Manifiesto antropófago» de Oswald de Andrade. Quizá la Academia Brasileña de Letras quiso recuperar esta parte de la historia del arte del país cuando en 1992 invitó a Darcy a integrar sus filas, aun sabiendo que ninguna academia del mundo podía ponerle un chaleco de fuerza y quitarle el filo de su humor, por ver en este el mejor camino a la verdad.

Darcy empezó a escribir *Maíra*, su primera obra literaria, en 1969, estando preso, y la publicó en 1976, a los cincuenta y cuatro años de edad, bellamente ilustrada por Poty. Fue aclamada por la crítica no bien apareció, y alcanzó diecisiete ediciones en Brasil, sin contar las rediciones, y unas diez traducciones a otras lenguas. Es una novela de hondo contenido trágico, en la que, si bien por momentos da curso al humor, no se acerca —ni pretende ha-

cerlo— a los desopilantes desafueros de *Macunaíma*. Su base antropológica está en los kaiowá, pueblo del tronco lingüístico tupí-guaraní, misionalizado tempranamente por los jesuitas, que logró luego reconstruir su cultura, aunque no sin las contradicciones identitarias que genera todo choque cultural. Creían que si danzaban hasta que el cuerpo perdiera gravedad podrían levitar, alcanzando en vida la Tierra Sin Mal, o sea, su anhelado paraíso. Se trata de un imaginario de tanta belleza, que muchos indígenas se suicidaban al verlo seriamente vulnerado por la expansión de las fronteras de la civilización.

La novela se desarrolla en tres planos narrativos: el de los dioses, el de los indios y el de los blancos. Aunque diferenciados por el tono de la escritura, se integran en un relato coherente. Cabe destacar que el uso de la primera persona en una deidad como Maíra, introduciéndose así el narrador en los pliegues de su conciencia divina, es un recurso muy extraño en la literatura, y a mi juicio excesivo. *Maíra* contrapone el mundo indígena y el civilizado, aunque centrándose más en la muerte y en el renacimiento posible que viene detrás de ella, que en esa vida concreta a la que apostó siempre Darcy. Y se trata más de una metáfora de la agonía de un pueblo que de unas cuantas personas, el fin de un mundo en cuyo legado residen las claves de la salvación de la humanidad, que pasan por la sana convivencia con la naturaleza.

Alma, una joven de veintisiete años, luego de perder a su padre y naufragar en el infierno de la droga, ahogada por el hastío y la falta de sentido de su vida, va a buscar entre los mairuns del río Iparara la llave de la felicidad. Queda allí embarazada por un indígena llamado Jaguar y muere en la playa de ese río pariendo gemelos, sin asistencia alguna. La novela juega de este modo con el mito de los gemelos, que para la cultura guaraní da origen al sol

y la luna, pero con la triste particularidad de que aquí ya nacen muertos. Otro personaje central es Isaías, un indígena catequizado que regresa a la tribu para asumir la condición de *tuxaua* (cacique) que heredó. Aunque se esfuerza en recuperar sus antiguos valores, seguirá hasta el final debatiéndose en sus contradicciones. En cuanto a Jaguar, será luego asesinado por una tribu rival.

Más allá del interés que me suscitó la lectura de esta obra y la escritura de algunos fragmentos, coincido con Renzo Pi Hugarte en que tiene mucho de ensayo novelado, o sea, demasiadas concesiones al lenguaje antropológico. Cuenta este que al cometer el error de decírselo, Darcy se quedó callado, con un semblante de tristeza. Al ver el éxito que tuvo después la obra, Pi se convenció —según confesaría— de que no era un buen crítico literario. Pero claro que lo era, por su nivel de exigencia en lo que hace al lenguaje específico de la literatura. Yo también alcancé a decirle algo semejante, aunque esto no desmerece la importancia de un texto tan atractivo como novedoso.

Pero, como dije, no es *Maíra* la novela de Darcy que recupera con gran vitalidad la herencia antropofágica del modernismo brasileño, sino *Utopía salvaje*. Su personaje central es un negro gaúcho apodado Pitum, teniente del Ejército Brasileño, que combate en una apócrifa Guerra Guayana, hasta que una espesa bruma lo aísla de pronto de esa realidad y lo sumerge en el legendario mundo de las amazonas, las belicosas mujeres que instauraron una sociedad sin hombres. Son las icamiabas, tribu de la que fray Gaspar de Carvajal (el apellido de Pitum es también Carvajal) dejó una interesante crónica en el libro de bitácora de la expedición de Francisco de Orellana, cuando en junio de 1541 se encontraron con ellas en la desembocadura del río Jarundá. En su aldea, Pitum es sometido al duro

oficio de procreador único, por lo que debía «trabajar» la noche entera, sin que se le permitiera la más mínima elección en cuanto a mujeres y posiciones, y sin descanso alguno. Y así estuvo un buen tiempo, convencido de que cuando se cansaran de él se lo comerían, al mejor estilo antropofágico. Pero estas legendarias guerreras al final lo expulsan por flojo y cobarde, desdeñando esa carne de color tan extraño, lo que fue para él el mayor de los desprecios.

En la segunda parte, la misma bruma misteriosa se ocupa de llevarlo a una tierra de indios más normales, los galibis, donde se encuentra con Uxa y Tivi, dos monjas exiliadas de la civilización que se abocan a la tarea de convertirlos a la religión verdadera. Ellas, por cierto, no le creen el relato de la Guerra Guayana, y menos aún el de las icamiabas. Caliban, el *tuxaua* (personaje que Darcy toma del libro de Fernández Retamar), intenta incorporar al negro a la tribu, y él, feliz de sentirse fuera de peligro, se pasea desnudo por la aldea, balanceando sus intimidades, para escándalo de las monjas. El casamiento que Caliban propone al negro con la india Rixca fracasa por complejas cuestiones de estructura de parentesco, y Pitum, acaso buscando consuelo, se desliza hacia el homosexualismo con su amigo Axí. El negro pasa entonces a un segundo plano, para dar lugar a construcciones utópicas que a mi juicio empobrecen al texto en tanto literatura, acercándolo al ensayo y hasta al panfleto de tono delirante. De sus tres partes, la primera, titulada «Bandas e Lados», es la que alcanza mayor vuelo en el lenguaje y un sentido del humor más corrosivo, que se acerca a Mário de Andrade.

En esta novela vemos a un Darcy divertido y profundo, a la vez visionario y racional, polémico y deleitable, antropofágico e idílico, o sea, tal como él era de verdad: picaresco, surrealista, desbordante,

conciente de que para revolucionar la realidad hay que empezar consternando, dándole vuelta para que se vean sus vetas miserables. Se alimenta del pasado, pero desde él salta ágilmente a la utopía, a una utopía brasileña llena de risa y también de sombras, de pesimismo y de esperanza, aunque a diferencia de *Maíra*, se impone aquí la vida, la sensualidad, una sexualidad desahogada que nos remite por momentos al clima de *Las mil y una noches*, si bien el lenguaje parece redimido por un manto de inocencia anterior a la caída en la razón y la moral. Una filosofía que tiene la sublime y refinada malicia de lo popular, donde las cosas se dicen como si no tuvieran segundas o terceras intenciones. Un lenguaje que se mueve en la punta de los tímpanos, ocultando bajo la superficie una multitud de sentidos aviesos. Por momentos toma verdadera distancia de las ciencias sociales, explorando todo el potencial comunicativo de la ficción, pero en otros se deja atrapar por ellas y se estira en explicaciones, más preocupado en informar sobre una realidad disparatada que en crearla mediante los artilugios del lenguaje, que es lo propio de la literatura. El autor se entromete a menudo en la lectura, un recurso muy efectivo en lo literario por su carga de ironía, tanto con el ojo del antropólogo como el del sentido común, que es el sentido *del* común. Explora así, al igual que Mário de Andrade, las posibilidades narrativas del mito y la leyenda, saltando desde la farsa desopilante al ensayo y el panfleto. Su humor agudo trasciende el juego y la parodia, para definirse como una filosa reflexión sobre Brasil y la América Latina.

Darcy declara a Pitum primo de Macunaíma, aunque este último constituye una especie de personaje mítico que se aproxima al concepto antropológico del héroe civilizador, mientras que Pitum carece de ese perfil. No obstante, ambos

cuestionan, con el arma feroz del ridículo, los mimetismos y reverencias a lo ajeno. Cumplen así, sin proponérselo, un papel descolonizador por el lado de la risa, pues convergen también en esta brecha mitos serios, como el de la cabeza de Inkarrí, el último inca, que recogiera Arguedas en los Andes. La risa opera como un blindaje simbólico que torna a un alma inconquistable.

El lenguaje literario de ambas obras es a la vez culto y popular. Si bien parte del habla de las distintas regiones de Brasil, está impregnado desde un comienzo por artificios eruditos, que buscan casi siempre reírse de esa falsa erudición, del complejo de superioridad de quien, al asimilar el discurso colonizador, se convierte en un ilustre colonizado. Una erudición llena de barbarismos, y una barbarie que destila sabiduría a través de su humor corrosivo, y de eso que llama Darcy una «oralidad deliciosa», cuyos ríos y arroyos acumulan y refunden los imaginarios populares de distinto origen, desde el de las tribus más primitivas al de grandes ciudades como São Paulo. Satirizar el remedo de lo ajeno es despejar el camino de nuestra diferencia.

Macunaíma es vista así como una rapsodia que se apoya en la sonoridad y el ritmo de la poesía. Para estructurar el texto recurre al proceso acumulativo de la *suite* y la forma estilística de la variación. Juega con las rimas y aliteraciones, con enumeraciones semejantes a letanías religiosas y los juegos verbales de la tradición. Entran allí tanto los arcaísmos como los barbarismos. Lo que antes fue serio y circunspecto, como una sacralidad impuesta, deviene ahora motivo de la risa popular.

En cierta forma, *Macunaíma* es un caballero andante, dispuesto, como Don Quijote, a afrontar lo que venga. *Pitum*, en cambio, carece de propósitos. Como vimos, es enviado primero a esa ridícula Guerra Guayana, arrastrado luego al país de las

amazonas por una niebla misteriosa y, finalmente, por esa misma bruma, trasladado a una aldea indígena. Pero lo que acaso los une es que ambos son héroes sin ningún carácter moral ni psicológico. *Macunaíma* lo es todo a la vez, tornándose así inasible al concepto. *Pitum* revela menos ambigüedad y facetas heroicas que su primo; o sea, es menos polisémico, y casi un personaje plano.

El modernismo brasileño, al que Darcy homenajea en esta novela, mostró un verdadero interés por la antropología y el folclor, como contrapartida a los estudios de la cultura clásica europea en que se afanaban sus colegas hispanohablantes. Cabe destacar, para entender mejor esta propuesta, que en los años veinte no se daba aún el debate entre el «arte comprometido» y el llamado «arte puro», que llegaría poco después, obligando a tomar partido.

Aunque sin estirarse en comentario alguno, Oswald de Andrade dató su «Manifiesto antropófago» en el año 374 de la Deglución del Obispo Sardinha, injuria al cielo, cabe explicar, perpetrada por los tupinambá de la bucólica isla de Itaparica. Darcy Ribeiro recoge este dato con malicia y le da una dimensión política, al afirmar que toda civilización que se precie de tal debe tener su propia hégira, y no someterse a calendarios ajenos. Propone en consecuencia oficializar esta propuesta poética de Oswald, encontrando particularmente significativo que el primer obispo enviado por Portugal para llevar la Verdad revelada a esa tierra de salvajes hallara una muerte tan atípica, aunque no carente de un alto significado ni de la ritualidad que caracteriza a lo sagrado. En su célebre manifiesto, Oswald se pronunciaba «contra todos los importadores de conciencia enlatada» y por una «Revolución caribe», que sería a su juicio mayor que la francesa. O menos farisea, añadiría por mi cuenta, pues bien sabemos cómo esta concilió los derechos del hombre

con la esclavitud y el colonialismo. Esa Revolución caribe vaticinada por él no quedó en el reino de la fantasía, pues se concretaría luego en Cuba. «Sin nosotros, Europa ni siquiera tendría su pobre declaración de los derechos humanos», dispara Oswald, seguro de sí.

Contra lo que puede pensarse, el modernismo brasileño estaba lejos de abrazar la causa del regionalismo. Mário de Andrade ataca duramente esta corriente que se manifestaba «con una frecuencia que espanta» en la literatura y la pintura, salvando algunas excepciones, como Tarsila do Amaral. En febrero de 1928, año en que editó *Macunaíma*, escribe:

Regionalismo es pobreza sin humildad. La pobreza que proviene de la escasez de medios expresivos, de la cortedad de las concepciones, del *caipirismo*. Pura comadrería. En nada contribuye a la conciencia de la nacionalidad. Antes la ensucia y empobrece, sustrayéndola a otras manifestaciones, y en consecuencia a la propia realidad. El regionalismo es una plaga antinacional. Tan plaga como imitar la música italiana o ser influido por el estilo portugués.

En ese año 1928, en el que la gente voceaba en las calles a Getúlio Vargas, este movimiento refinado anunciaba, o directamente creaba, un nuevo estado del espíritu nacional, un lento camino de salida de las reverencias del colonizado hacia la búsqueda y afirmación de lo propio, que produjo los mejores frutos artísticos del siglo xx, y ya en este xxi, en lo político. El mensaje que nos dejó Mário de

Andrade en 1942, reza: «Dedíquense o no al arte, las ciencias, los oficios. Pero no se limiten a eso, como espías de la vida, camuflados de técnicos en vida, viendo pasar a la multitud. Marchen con las multitudes». O sea, no se olviden de la Historia.

Decía Darcy, en un reportaje, que salió de Minas Gerais a los veintitantos años, pero que Minas nunca salió de él, pues la cargó siempre en su pecho. Y derivando, para probar esto con páginas de sus novelas *El mulo* y *Migo*, que recrean el mundo de su infancia y adolescencia, saltó de Montes Claros hacia otro pueblo próximo, Cordisburgo, donde nació el más grande de los mineros, por ser el autor de una novela que está entre las obras literarias más importantes que produjo la América Latina en el siglo xx. Me refiero, por cierto, a Guimarães Rosa y ese monumento que es *Gran sertón: veredas*. Darcy experimentó una gran admiración por él, deslumbrado por la belleza de la recreación que este hiciera del habla de su abuela, un portugués cargado de erudiciones y hasta con palabras latinas. Sobre todo le costaba creer que hubiera podido escribir algo así estando, por sus misiones diplomáticas, diez años ausente de esa tierra, lo que daba cuenta no solo de sus dotes literarias, sino también de una memoria prodigiosa. «Para mí», dijo, «Guimarães Rosa fue una especie de lección formidable de cómo hacer literatura». Claro que una literatura inimitable, porque surgía de adentro de él, como la reconstrucción literaria de una memoria profunda y muy personal.

Buenos Aires, febrero de 2012 

MARÍA VERÓNICA GUTIÉRREZ

Eduardo Rosenzvaig: el compacto deseo de contar

Eduardo Rosenzvaig registró en su escritura algunos de los aspectos más característicos de las sociedades del norte de la Argentina, en especial de esa Tucumán abigarrada y barroca que encuentra vida en su narrativa. Y como a Hugo Foguet, otro gran escritor de las letras noroestinas, esa ciudad subtropical lo atormenta, sabe que ahí hay materia para la escritura, y la convierte, no ya en uno de los escenarios privilegiados de sus textos, sino en un personaje más. Ciudad personaje, atiborrada de historia, de héroes, de fracasos, la ciudad del azúcar, de la elite afrancesada, la ciudad de Octaviano Vera, del Peronismo, de la Fotia, de la revuelta en la Quinta Agronómica, la de los obreros y estudiantes en las calles, la de los ingenios cerrados, la del Operativo Independencia.

Escribió siguiendo la mejor tradición latinoamericana. David Viñas dijo de una de sus novelas, *El sexo del azúcar* (1991), que «por el clima y sus figuras, lenguajes, escenarios e ironías, este relato se equipara a lo más fascinante de Tizón o Moyano». No es exagerado decir que, junto a Hugo Foguet, Tomás Eloy Martínez y Elvira Orphée, le dio una potencia inusitada a la novelística tucumana. En su narrativa está lo real maravilloso y el barroco de Alejo Carpentier, mundos de temporalidades superpuestas, de coexistencia más o menos conflictiva entre culturas, de elementos acumulados que hacen de La Habana una ciudad tropical híbrida, mezcla estafalaria de estilos. Hay, evidentemente, algo de esa convivencia de culturas, estilos y

Revista Casa de las Américas No. 270 enero-marzo/2013 pp. 127-129

temporalidades en los universos narrativos de Rosenzvaig. Él habló de *realismo desatinado* para referirse, al mismo tiempo, a la realidad social y cultural de Tucumán y a la literatura que da cuenta de ella y de su carácter alucinante.

Pero si esa realidad tucumana que lo desveló como historiador y literato es el germen de la escritura, el tono de realismo desatinado se traslada, sin embargo, a toda su obra. En una novela magnífica, *Santísimas viruelas*, de 1997, que narra la historia de una de las misiones de la Compañía de Jesús en el Gran Chaco, el sacerdote austríaco Florián Paucke funda una orquesta de mocovíes. Se entrecruzan en ese mundo ficcional la música europea, la lengua de los indígenas del Chaco, la barbarie «civilizada» de la colonización, el catecismo, la viruela y el proyecto utópico del rey Nicolai de Paracuaria, que erige un reino en medio de la selva, metáfora de la utopía jesuita en las tierras americanas.

Lo desatinado proviene de una yuxtaposición estridente de estilos, culturas y épocas, es el resultado de un espacio ficcional caracterizado por los contrastes: el espacio del desatino. En este punto los textos de Eduardo Rosenzvaig se conectan con toda una línea de la literatura latinoamericana cuyas coordenadas ficcionales exhiben modernidades periféricas, sociedades heterogéneas, transculturaciones, culturas híbridas. Recordemos lo que dice Fernando Aínsa de la estética que él llama «americanismo inusitado»:

[...] engloba una noción de lo maravilloso o mágico que desborda los modelos europeos en los que pudo haberse inspirado. Lo raro, lo extraño, lo inaudito, lo desacostumbrado y las diferentes realidades superpuestas –indígena, colonial español, barroco criollo, africano, europeo inmigrante y tantos otros– se funden en una es-

pecie de collage, donde el conjunto se califica con el adjetivo de mágico o maravilloso, un modo de ahondar en esa anhelada «conquista total de la realidad».

Esa realidad alucinante solo podía ser contada mediante la ficción. Eduardo Rosenzvaig había dicho que algunas historias de Tucumán únicamente podrían resultar creíbles si se las presentaba bajo la forma de la novela o del cuento. Cuando investigó la historia de uno de los ingenios tucumanos, el Santa Ana, desde su fundación por el extravagante y aventurero francés Clodomiro Hileret hasta su cierre definitivo durante el onganato, y su posterior conversión en un centro clandestino de detención y tortura durante la última dictadura militar, advirtió que aquello *debía* narrarse ficcionalmente, porque de otra forma nadie creería esa historia apoteósica en la que se cruzan la moderna industria del azúcar, la razón instrumental occidental, la racionalidad mítica religiosa de los trabajadores indígenas, los apellidos franceses, el cristianismo, el mito de «El familiar», los castigos corporales.

La realidad alucinada de Tucumán fuerza la escritura pues no admite, a veces, otras formas que no sean las de la ficción. Y Eduardo conocía y manejaba muy bien los dos registros, el de la historia y el de la ficción. Podría decirse, incluso, que fue precisamente su oficio de historiador el que lo llevó a convertirse en un gran narrador de ficciones. Señal de ello es que, muchas veces, es la historia la que está por detrás, sosteniendo el andamiaje de las novelas y los cuentos. Podríamos preguntarnos, incluso, si es posible ubicar sus textos novelísticos en alguna de las corrientes de la novela histórica. Diría más bien que se trata, el suyo, de otro género, una suerte de prolongación de la historia, que por la materia de la que está hecho exige volverse ficción.

Eduardo Rosenzvaig señala ese camino personal de la investigación histórica a la escritura literaria en una autobiografía mínima:

Maravillado por la multiplicidad fornicante de esta selva, todos con todos, entre todos, contra todos, empecé a escribir como historiador, seguí como antropólogo, pasé a la novela, incluyo una serie de cuentos. Cada vez soy menos especialista y más asombrado.

El texto literario permite incorporar, además, algo que el discurso histórico excluye, esto es, los fantasmas, los deseos y el erotismo agazapado que mueven la práctica humana. La narrativa de Rosenzvaig está cargada de sensualidad, de carnalidad, de exuberancia. En algún momento señala: «[l]a historia que conocemos, por lo general, es una historia asexual. La literatura es la que le permite incorporar el deseo, el placer, el erotismo y todo lo que significa la nebulosa extraña y oscura de la propia sexualidad». Los espacios naturales son siempre orgiásticos, húmedos, regados por jugos vegetales y olores penetrantes, y los personajes, por su parte, están sometidos a una pulsión sexual que muta en pulsión de muerte o en deseo irrefrenable de poder.

La escritura exigida al máximo es otra de las características de Eduardo Rosenzvaig. En el intento de registrar lo múltiple y desmesurado de la historia tucumana, la palabra adquiere cierto barroquismo, pues ¿qué otra cosa es el barroco sino una acumulación léxica, semántica, referencial?

Eduardo Rosenzvaig como escritor e historiador fue una figura que pareciera haber estado impelida por el deseo de contar. Contar la historia de la Ar-

gentina desde una de sus regiones interiores, contar todo lo que se pueda, escribir hasta el límite del cuerpo. Una suerte de escritura desencadenada que viera el mundo como objeto de relato. Hizo praxis la obsesión que lo inquietaba. Aparecen, entonces, la historia violenta de los ingenios en el norte de la Argentina, los señores del azúcar, las luchas sociales, las universidades politizadas, los golpes de Estado, la tragedia que supuso en Tucumán el Proceso de Reorganización Nacional, la Tucumán posdictadura, ya con toda una generación de dirigentes obreros e intelectuales desaparecidos.

Pero esta necesidad imperiosa de contar —«*compacto deseo* de contar», hubiera dicho él— a través de la historia o de la literatura, responde a otra de las características de su obra, por cierto, no la menor: la profunda convicción de que quien escribe asume una posición política. En sus textos está el peso de la crítica social, pero no desde un realismo ingenuo de denuncia sino apoyado en formas que van desde la ironía hasta la escritura polifónica que presenta, en contraposición, enfrentados, el discurso del poder y los discursos subalternos.

Su labor de intelectual iba de la mano de la de profesor, de maestro, de quien invita a cuestionar y a pensar. El prolífico escritor, el investigador universitario, el ensayista tucumano que ganara, en dos oportunidades, el premio Casa de las Américas de Cuba, el premio Ernesto Sábato otorgado por el Conicet, por nombrar solo algunos de los que obtuvo, era el mismo que recorría el país dando talleres y charlas. Fue un gran militante de las luchas sociales. Un cronista de la historia de estas tierras.

Salta, 22 de octubre de 2012 