



**UABCS UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE
BAJA CALIFORNIA SUR**

Área de Conocimiento de Humanidades y Ciencias Sociales

Departamento Académico de Economía

Posgrado en Ciencias Sociales: Desarrollo Sustentable y Globalización

TESIS:

**La transhispanidad literaria.
Hacia un modelo teórico del nuevo milenio
(1968-2018)**

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
Doctor en Ciencias Sociales**

**PRESENTA:
MEHDI MESMOUDI**

**DIRECTOR INTERNO:
DR. DANTE ARTURO SALGADO GONZÁLEZ**

**DIRECTOR EXTERNO:
DR. CRISTIÁN H. RICCI**

La Paz, Baja California Sur, México, agosto de 2019

A ti, *Imaginaria*, mujer que custodias la blancura, sabemos bien que existes.

A todos aquellos autores que me han forjado y han modulado mi sensibilidad intelectual y mi forma transgresora de habitar en una lengua, no los voy a nombrar. Por respeto, cortesía y gratitud es mejor que permanezcan así. Diseminados. Difuminados. Fundidos en mi escritura. Confundidos en el aleteo violento del jaguar.

A mis amigos, mentores y maestros, oscuros redentores, bestias de la zoología académica, que me han acompañado y me han enseñado, saben muy bien quiénes son. Prefiero su anonimato que un pleonasma hueco.

A todos aquellos cuerpos que yacen todavía en el sarcófago mudo de mi escritura, cadáveres que gozan en silencio, que todavía no apestan a pasado y me permiten caminar todavía por la vida, por el mundo, por la escritura, por mí mismo. A todos ellos les debo todavía algo de lealtad; especialmente, mi padre. El más hermoso de los cadáveres.

A Hannah, la única patria que existe, por la que lucho aun sin saberlo, aun sin saber cómo. ¡Ojalá mis fantasmas no te alcancen algún día!

Agradecimientos

Quisiera agradecer al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología el apoyo brindado durante estos cuatro años, y mostrar, una vez más, mi enorme deuda, mi profundo agradecimiento al Posgrado en Ciencias Sociales: Desarrollo Sustentable y Globalización por proporcionarme la oportunidad de continuar mis estudios de doctorado y apoyarme en todas y cada una de las participaciones que tuve en los congresos internacionales y nacionales; especialmente, la estancia doctoral realizada en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México a cargo de la carísima Rossana Cassigoli Salamon.

Agradezco también el seguimiento puntual y minucioso de mi Comité Académico Asesor, sensible siempre ante mis desvíos, conformado por el Dr. Dante Arturo Salgado González, el Dr. Cristián H. Ricci, la Dra. Rossana Cassigoli Salamon, la Dra. Marta Piña Zentella y el Dr. Luis Arturo Torres Rojo. ¡Cuánto he aprendido al lado de cada uno de ustedes y cuánto desearía continuar haciéndolo! A ustedes les debo cada palabra, cada aliento, cada silencio, cada desobediencia.

Resumen

La reorganización transnacional del mundo contemporáneo exige de abordajes complejos de las ciencias sociales y las humanidades como los estudios literarios para comprender nuestra literatura a una escala transoceánica y en su condición diaspórica. La *transhispanidad* como un fenómeno de umbral requiere de su pertinencia teórico-metodológica, goza de un andamiaje transdisciplinar y la transversalidad de sus procedimientos además de su justificación en cuanto a aporte sólido y coherente tanto a la historia como a la teoría comparada de la literatura.

La *transhispanidad literaria* parte inicialmente del espacio transatlántico circunscrito en nuestra lengua desde los postulados de José Gaos y la historia literaria en lengua española de Octavio Paz hasta las literaturas del exilio y la diáspora. Su región del saber cuestionaría: a) la historiografía de las literaturas nacionales; b) la historia de las ideas concebida desde Foucault; c) el modelo comparado de las literaturas nacionales; d) los estudios transatlánticos (Julio Ortega), la literatura posnacional (Bernat Castany Prado) y la literatura mundial (Marcelo Topuzian y Franco Moretti).

Una historiografía crítica de nuestra literatura ofrecería, en primer lugar, una aproximación post-nacional y transnacional de la literatura en lengua española, subrayando la condición dislocada de lo nacional en la historia literaria; en segundo lugar, se concentraría en las entidades meramente textuales sin preocuparse tanto por las latencias pretextuales y contextuales; en tercer lugar, llevaría a cabo una “lectura contrapuntística” (Said, 2005) de los fenómenos literarios poscoloniales; y en último lugar, superaría el duopolio estético e intelectual latinoamericanista e iberoamericanista rumbo a una *comprensión transhispánica* de nuestra literatura. En otras palabras, leer a nuestros autores en un contexto universal, en diálogo con autores de otras tradiciones literarias y culturales, lo que nos lleva a una automática conversación entre literatura.

Palabras clave

La transhispanidad – la transhispanidad literaria – el espacio transatlántico – la literatura en lengua española – comprensión transhispánica de nuestra literatura.

Índice

Dedicatorias

Agradecimientos

Resumen-----4

Prefacio-----9-16

Introducción-----17-29

Primero capítulo. Conceptos contemporáneos: el límite y la discontinuidad entre las ciencias sociales y las humanidades-----30

1.1. Mínima revisión de las ciencias sociales y las humanidades ante la década de los 60---
-----30-35

1.2. De los conceptos al concepto-metáfora-----35-44

1.3. El teórico-actante de la observación en el ocaso de la epistemología convencional-----
-----44-51

1.4. De la historia de las ideas a la arqueología y la heterología-----51-58

1.5. El límite, la discontinuidad y el desplazamiento como categorías metodológicas emergentes-----58-63

Segundo Capítulo. De la hispanidad a la *transhispanidad*-----64

2.1. Conceptos y categorías sobre la historia geocultural de la hispanidad-----64

2.1.1. ¿Qué es la historia geocultural?-----64-66

2.1.2. Historia geocultural de la hispanidad-----66-74

2.2. Hacia la condición transhispanica de nuestros tiempos-----75

2.2.1. Plano geográfico-----76-77

2.2.2. Plano filosófico-conceptual-----77

2.2.3. Plano del sentido-----77-78

2.2.4. Sentido socio-histórico-----78-79

2.2.5. Nivel disciplinario-----79-80

2.2.6. Sentido literario-----	80-82
2.2.7. Región del discurso-----	82
2.2.8. Región superiora del discurso-----	83-84
2.2.9. Nivel cultural-----	84-85
2.2.10. Nivel económico-----	85-86
2.3. ¿Qué es la transhispanidad? Una definición conceptual, teórica y metodológica-----	87
2.3.1. La transhispanidad y el mundo contemporáneo-----	87-90
2.3.2. La transhispanidad y sus categorías-----	91-96
2.3.3. La espacialidad transhispánica: hacia una perspectiva atlántico-mediterránea--	96-106
2.3.4. La transhispanidad entre los saberes subversivos-----	106-113
Tercer Capítulo. La transhispanidad literaria. Frontera, hibridez y transtierro-----	114
3.1. La transhispanidad entre la premodernidad y la modernidad tardía-----	114-120
3.2. Hacia una tradición literaria transhispánica: De Baudelaire y Whitman a Rubén Darío y Huidobro-----	121-136
3.3. Escritura de la migración y los exilios-----	137
3.3.1. La literatura del exilio en la historiografía nacional de las literaturas-----	138-142
3.3.2. Octavio Paz como teórico de la literatura del exilio español-----	142-146
3.3.3. ¿Dónde se puede ubicar la literatura del exilio español en la historia literaria nacional?-----	146-149
3.3.4. Notas para una literatura atlántico-mediterránea del exilio español-----	149-156
Cuarto Capítulo. La escritura desde una óptica transhispánica-----	157
4.1. De itinerarios y desembarcos-----	157
4.1.1. La diáspora en la lengua como fenómeno sintomático-----	157-164
4.1.2. ¿Qué implica elegir una lengua para escribir?-----	164-169
4.1.3. La traducción como paralelismo entre literaturas-----	169-174
4.1.4. La literatura mundial vista desde la transhispanidad literaria-----	174-177

4.2. La literatura, el autor y la obra-----	178
4.2.1. La escritura y la transgresión-----	178-193
4.2.2. El libro imposible, el éxodo escritural, las correspondencias-----	193-202
A modo de conclusión-----	203-204
Glosario de conceptos y términos-----	205-213
Referencias-----	214-232

Combien devons-nous être plus certains de leur retour si celui que vous laissez vivre est positivement le berceau de tous les autres!

(Sade, 1994 [1795]: 143)

Y al fin vas a descansar; y al fin has dejado de arrastrar tu pierna lamentable y anquilótica, y tu existencia extraña llena de dolor y de ensueños, ¡Oh pobre viejo divino! Ya no padeces el mal de la vida [...]

(Rubén Darío en Paul Verlaine, 2000: 9).

Ninguna época conoce su nombre: la historia solo nombra a los muertos. Nos bautizan a la hora de nuestro entierro

(Octavio Paz, 2014 [1994]: 532).

El Indostán atribuye sus grandes libros a la labor de comunidades, a personajes de los mismos libros, a dioses, a héroes o, simplemente, al Tiempo. [...]. Nadie puede compilar una antología que sea mucho más que un museo de sus “simpatías y diferencias”, pero el Tiempo acaba por editar antologías admirables. Lo que un hombre no puede hacer, las generaciones lo hacen

(Jorge Luis Borges, 1980 [1968]: 7).

Prefacio

Este proyecto de tesis inició con la intención de continuar con los planteamientos poscoloniales de Edward Said que había realizado en los estudios de maestría (2013-2015), aunque enfocado ahora a los estudios literarios, sobre todo para la región de América Latina, concebida por Octavio Paz como “el extremo Occidente”, retirada de la Europa occidental y su banquete de la civilización. El ejercicio inicial partía del concepto tradicional –de acuerdo a los postulados totémicos de Freud– que teníamos y seguimos manteniendo en torno a “la comunidad”, pensada como un cuerpo social y político rígido y unificado en todos los sentidos, reunido en torno a ciertos valores y principios, usos y costumbres, imaginarios y prácticas. La idea era poder observar cómo dicha comunidad se desplegaba histórica y socioculturalmente en relación con lo que venimos conociendo como “hispanidad” –concebida como “comunidad del espíritu y de la sangre, del verbo encarnado” (Nicol, 1998 [1961]: 102) –, trazar esta hoja de ruta para construir una línea discursiva de los distintos autores y actores, sobre todo, del ámbito literario e intelectual.

Debo confesar que sentía una gran debilidad por los estudios poscoloniales, sobre todo, desde la atalaya escritural y discursiva de Said en su revisión de *Orientalismo*¹; no obstante, sus deslices intelectuales en torno a ciertos escritores, como el caso de Albert Camus oponiéndolo a la figura de Jean Paul Sartre en el contexto de la liberación de Argelia (Said, 2005 [1994]: 71-74), me hizo replantear seriamente mis intenciones investigativas. Deseaba poder realizar un ejercicio de crítica literaria que pudiera englobar los estudios poscoloniales, decoloniales y la deconstrucción, pero aceptar ese desafío era arriesgarme a perderme en los debates morales, ideológicos y políticos por encima de los aspectos exclusivamente estéticos, literarios, intelectuales y culturales que contiene cualquier literatura. Planteado lo anterior, nunca he negado que la literatura fuera solo una tarea neutral o carente de presencia política en un tiempo y espacio determinados del mundo, hipótesis que comparto con el propio Said cuando sostiene en la introducción de su *Orientalismo*: “es cierto que ninguna obra humanística puede permanecer ajenas a las implicaciones que su autor tiene en tanto que sujeto humano, determinado por sus propias circunstancias” (2009 [1978]: 33); sin embargo, pese a ello, lo que argüía era que la

¹ Me refiero a sus *Conversaciones con David Barsamian* (2005 [1994]: 40-61).

literatura no era solo eso, era algo más, era –diría Paul Verlaine– “todo lo demás”. Y es justamente en “ese todo lo demás” que constituye toda literatura, este abigarrado cuerpo textual en el que han escrito una infinidad de individuos –hombres y mujeres– a lo largo de nuestra historia moderna reciente y nos sigue interpelando con la misma enjundia y frescura que antaño. En el fondo, deseaba llevar a cabo un genuino trabajo crítico que se distanciara de los planteamientos subversivos más recientes, que tratara de ser lo menos inalienable posible sin que implicara renunciar al compromiso que tiene un investigador, no solo con su trabajo de investigación y el ámbito científico, sino con el mundo. Tenía plena conciencia de que toda investigación, sin asumir o presuponer posturas políticas, incide en el mundo y lo transforma.

El camino ha sido arduo y fecundo. No me arrepiento de ningún ejercicio que he realizado en estos cuatro años, sino que es el producto de lo que es este trabajo en cuestión. Reconozco que ha sido un proceso sumamente revitalizante y benefactor puesto que he sido objeto de una de las etapas más pedagógicas de mi vida académica. En este preciso trabajo he aprendido que la investigación va mucho más allá de la simple tarea de investigar, sino que compromete todos los aspectos de nuestra vida, la resemantiza constantemente, le da sentido pero subterráneo y mudo. Yo me he transformado profundamente bajo la aureola huidiza de mi proyecto de investigación porque deposité en él todo lo que pienso y lo que he venido reflexionando en los últimos seis años. Podría, incluso, considerarlo una especie de trabajo autobiográfico aunque de índole intelectual y académico sobre la cuestión del sujeto, el mundo y las identidades convalecientes en la época contemporánea. Albert Camus, Edward Said, Mohamed Arkoun y Amin Maalouf son estos tripulantes inadvertidos que me han guiado secretamente en esta profunda transformación identitaria, emocional y sentimental porque han modulado mi discurso sobre el otro, los otros que siempre me han exigido y con los que luché amorosamente, cuestión sumamente crucial en el pensamiento universal del siglo XX y que, tristemente, nos han dejado barbarie tras barbarie un clima de desasosiego. En esta contienda reflexiva me había arrojado para emprender, a mi parecer, uno de los trabajos que en un futuro no muy lejano va a provocar una serie de críticas en el ámbito de los estudios literarios y culturales, y también en el de las ciencias sociales.

El lugar que ocupa Michel Foucault en estas inquietudes teóricas es crucial. Cuando aludo al descubrimiento de Foucault señalo implícitamente un redescubrimiento de Borges, no olvidemos que Foucault inicia *Les mots et les choses* afirmando: “Este libro nació de un texto de Borges” (2012 [1966]: 9)². Pero mi descubrimiento genuino y transgresor de Foucault surge hace menos de cuatro años cuando emprendí la lectura y relectura intensivas de sus obras pertenecientes al ámbito arqueológico relacionado con las ciencias humanas, el lugar que ocupa en ellas el sujeto y el hombre, la figura del lenguaje en la historia de la ciencia; en resumen, el archivo de las miradas que hemos desplegado históricamente en relación con los objetos y fenómenos de nuestra cultura moderna y contemporánea. En esta peculiar isla foucaultiana descubrí la escuela francesa posestructuralista y sus interesantes abordajes en torno a la escritura, cuestión que siempre me ha obsesionado a lo largo de una década y que interesa en el ámbito de los estudios literarios abocados a la interpretación de los textos y la búsqueda lunática por los orígenes, y en la historiografía mediada por la doble coyuntura narratológica y representadora.

Este proyecto doctoral no ha tenido una infancia tranquila, sino que ha transitado por episodios marcados por el tormento, el frío silencio de los sepulcros³ y la extrañeza folclórica. Tuve la fortuna de presentarlo en el 1º Seminario de Posgrado el 22 de junio de 2015, en el 2º Seminario de Posgrado el 25 de agosto de 2016, en el 3º Seminario de Posgrado el 8 de septiembre de 2017, en el Examen Predoctoral el 11 de diciembre de 2017 y en el 4º Seminario de Posgrado el 17 de agosto de 2018 sin olvidar la 19ª Semana de Posgrado en Baja California Sur “Apropiación social del conocimiento” donde presenté mis avances finales el 12 de abril de 2019 bajo el título de “La transhispanidad literaria. Hacia un modelo teórico del nuevo milenio”. En las primeras cinco apariciones se transitó del rechazo frontal o dubitativo –ante el concepto que estaba proponiendo de “la transhispanidad” y cómo lo empleaba teórica y metodológicamente y cómo se aplicaba a la hora de abordar los textos literarios desde el siglo de Rubén Darío hasta nuestros días– hacia la tímida extrañeza y el escepticismo en cuanto al rigor académico que pudiera llegar

² Lo anterior me fue brindado debido a la peculiar presencia de Fernando Betancourt Martínez cuando nos impartió un curso por allá de 2011 sobre el autor de *Las palabras y las cosas* en la Universidad Autónoma de Baja California Sur. Me refiero al curso *Foucault, el problema de la actualidad y la reflexividad: entre filosofía e historia* del 8 al 12 de febrero de 2011.

³ Aquí hago un guiño implícito a la expresión de Paz “la calma de los sepulcros” cuando se refiere al ámbito crítico de nuestra literatura (2014 [1994]: 533).

a tener. Recientemente presenté en el 6° Coloquio de Desarrollo Sustentable y Globalización los avances finales de mi tesis donde centré mi discusión en torno a dos cuestiones que siguen ocupando mi interés teórico y metodológico. La primera consiste en establecer el inicio de nuestra literatura moderna y la figura paradigmática de Rubén Darío sigue siendo clave para comprender esta perspectiva arqueológica de la que parto, sobre todo, desde los postulados teóricos de Michel Foucault a partir de la figura del Marqués de Sade al interior de la literatura francesa. La segunda radica en la importancia de estudiar desde este modelo teórico los fenómenos literarios más recientes como el translingüismo literario, las literaturas del exilio, de la migración y de la diáspora. Dichos fenómenos tardíos son cruciales, en primer lugar, para comprender nuestra *condición transhispánica de nuestros tiempos* y, por otro lado, cómo opera la *transhispanidad literaria* a la hora de aproximarse a los productos literarios anteriormente excluidos de los abordajes nacionales de la historia y la crítica literarias.

Esta propuesta de investigación fue presentada en varios eventos académicos de prestigio internacional. Fui invitado a participar en el Seminario de Investigación “Prácticas cotidianas y emancipación en la lengua” (PAPIIT IN 403417) a cargo de la Dra. Rossana Cassigoli Salamon del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México donde impartí dos conferencias magistrales. La primera titulada “Hacia un pensamiento transhispánico en torno a Borges, Paz y Goytisolo” el 27 de abril de 2017, la segunda titulada “La transhispanidad literaria desde Octavio Paz: desplazamiento discursivo y traducción” el 24 de mayo de 2018. Como producto del Seminario de Investigación elaboré un tercer texto que titulé “La diáspora en nuestra lengua como fenómeno sintomático de la transhispanidad” que no pudo ser presentado en el Coloquio de Investigación los días 7 y 8 de noviembre de 2018, pero que será publicado en un libro colectivo editado por la responsable del Proyecto.

Participé, también, con la ponencia “La transhispanidad en Borges, Paz y Goytisolo: Hacia un desplazamiento discursivo en nuestra literatura” en el VI Congreso Nacional de Ciencias Sociales “La agenda nacional” organizado por la Comecso, El Colegio de San Luis y la Universidad Autónoma de San Luis Potosí entre el 19 y el 23 de marzo de 2018; y con la ponencia “Aproximaciones a la literatura del exilio español desde Octavio Paz. Una

peculiaridad en nuestra literatura” en el I Congreso Internacional de Literatura Mexicana organizado por el Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México entre el 18 y el 22 de junio de 2018. Fui aceptado en el prestigioso V Coloquio Internacional de Literatura Comparada “Dinámicas del espacio. Reflexiones desde América Latina” –donde participó como conferencista magistral Marcelo Topuzian, uno de los artífices de la literatura mundial con la cual dialoga el modelo teórico que planteo– en la Universidad Católica Argentina en Buenos Aires con la ponencia “La transhispanidad literaria. Un modelo teórico del nuevo milenio (1968-2018)” entre el 6 y el 8 de junio de 2018 que no fue presentada debido a motivos personales. Cabe recordar que participé como ponente también en el IV Coloquio de Teoría y Metodología de la historia llevado a cabo entre el 24 y el 26 de octubre de 2018 en la Universidad Autónoma de Baja California Sur con el texto que titulé “La transhispanidad literaria. Una propuesta epistemológica para la historia contemporánea de nuestra literatura”.

A mediados de 2018 después de una larga meditación durante mi estancia doctoral entre el 23 de abril y el 30 de mayo de 2018 en la Universidad Nacional Autónoma de México junto con la Dra. Cassigoli, decidí organizar actividades académicas que plantearan el estudio comparado tanto de la región de América Latina y la de Marruecos –concebido éste como metáfora espacial del Norte de África, la región mediterránea y el mundo árabe e islámico–. El resultado de dicha meditación se conjugó en el Ciclo de Conferencias: Marruecos y América Latina acorde a los tiempos recientes en que vivimos marcados por los distintos intercambios histórico-literarios, sociopolíticos y económicos a escala transoceánica aunque con énfasis en nuestra *cartografía transhispanica* y, sobre todo, con la finalidad de inscribir a Marruecos y la región norafricana en este devenir del mundo en lengua española; es decir, ensayar una historia literaria, intelectual y cultural común, compartida y en esa condición dialógica, persiguiendo ampliar esa sentencia de Paz que lograra superar “nuestra literatura abarca a dos continentes” hacia la inclusión de una tercera orilla o región. Hasta el momento se han llevado a cabo tres ediciones del Ciclo con resultados bastante alentadores y que han sido la brújula idónea de mi investigación doctoral en estos últimos diez meses.

Durante el 2º Ciclo de Conferencias: Marruecos y América Latina llevado a cabo entre el 17 y el 21 de diciembre de 2018 y entre el 14 y el 17 de enero de 2019 en Marruecos se llevaron a cabo varias actividades académicas. Impartí el Seminario académico “La transhispanité littéraire. Vers un modèle théorique du nouveau millénaire” entre el 18 y el 20 de diciembre en la Escuela Normal Superior de Tetuán, la conferencia “Marruecos y México en la cartografía transhispánica” el 14 de enero en la Dirección Regional de Cultura en Tánger, y la conferencia “La literatura marroquí en lengua española. Aproximaciones transhispánicas” el 17 de enero en la Biblioteca Manuel Altolaguirre del Instituto Cervantes de Fez. En los tres espacios académicos pude divulgar mis avances de investigación y compartir ciertas inquietudes teóricas e intelectuales con varios estudiantes, catedráticos e investigadores como el traductor y semiótico Ahmed Oubali, la traductora de Mohamed Chukri que es Karima Hajjaj, el latinoamericanista Mostapha Hamzaoui y la hispanista Randa Jebrouni. En la conferencia del 14 de enero reflexioné en torno a los intercambios histórico-literarios que existen entre Marruecos y México y presté especial atención a tres escritores mexicanos: Carlos Fuentes, Alberto Ruy Sánchez y Edmundo Lizardi y terminé abordando el fenómeno de la literatura de la frontera de ambos países. Esta 2ª edición del Ciclo me permitió ahondar en la reflexión teórica del último capítulo de la tesis dedicada a la escritura desde las *perspectivas transhispánicas*, especialmente las relaciones que existen, por un lado, entre la escritura y la literatura, y por otro lado, entre la traducción y la literatura.

Debo señalar algo fundamental que implica una reflexión de orden teórico sobre la praxis teórica de toda investigación. Me refiero a que los planteamientos teórico-metodológicos de la *transhispanidad literaria* se vieron anticipados por la práctica de la crítica literaria que se realizó tiempo atrás. A partir de mayo de 2018 inicié con una serie de trabajos donde ensayaba esta lectura con los filtros del modelo teórico que estaba proponiendo en mi investigación doctoral. Cinco textos fueron producidos sobre el escritor marroquí, Mohamed Chukri⁴, y uno sobre Guillaume Apollinaire en el marco de la Feria

⁴ Me refiero a “Mohamed Chukri o la poética muda de decirnos adiós” en diciembre de 2018. Disponible en internet: <http://cplatam.net/mohamed-chukri-o-la-poetica-muda-de-decirnos-adios/>; “La autobiografía como una escritura entre dos” en octubre de 2018 que presenté en el I Coloquio de Estudiantes y Egresados de Historia y Lengua y Literatura; “Mohamed Chukri entre La Paz y Tánger”. De principios estacionarios y latitudes heterotópicas” en julio de 2018. Disponible en internet: <http://cplatam.net/mohamed->

Universitaria del Libro 2018 en la Universidad Autónoma de Baja California Sur. En todos ellos desplegaba dos claves de lectura desde las cuales articulaba mi discurso de la crítica literaria: las *correspondencias mudas* y las *extranjerías familiares*. Sin estos ejercicios de imaginación teórica no hubiera sido posible aterrizar sobre varias nociones que señalo en ciertos tratamientos de los fenómenos literarios más recientes como el exilio en la literatura, la traducción literaria, el translingüismo literario y otros problemas de estudio. Una vez más se comprueba que la práctica se anticipa a las inquietudes teóricas o, más bien, dichas inquietudes se despliegan de forma más nítida y crítica en la propia práctica que en las divagaciones de la propia teoría literaria. Lo anterior refleja la estrecha simbiosis que existe entre lo teórico y la propia práctica de la investigación científica cuyos frutos se manifiestan más claramente entre los saberes de las ciencias sociales y las humanidades. La *transhispanidad literaria* carga con ese síntoma teórico-práctico y transita hacia esa reflexión también en torno a la práctica investigativa, la epistemología, la teoría y la metodología de la investigación.

Toda tesis se propone al inicio una indagación profundamente individual y solitaria en los problemas teóricos, metodológicos y epistemológicos de los distintos saberes y campos híbridos de estudio. Con el tiempo esa tentativa va paulatinamente variando, escogiendo nuevos cauces y recogiendo –como en un día de pesca o época de avistamiento conceptual y teórico– demás substancias, partículas y voces de más individuos, espíritus que le dan sentido y profundidad a las innumerables inquietudes y preocupaciones. Finalmente uno descubre que a dicha reflexión se ha sumado una inimaginable comunidad de familiares, antiguos profesores muy queridos, académicos e intelectuales de sumo renombre a quienes no conocía anteriormente, interlocutores que han fecundado constantemente este esfuerzo de cuatro años –aunque son producto también de años anteriores de muda reflexión y paciente rebeldía– llenos de imprevistos, tragedias y bienaventuranzas. Nunca pensé que una tesis científica acabara convirtiéndose, al mismo

[chukri-entre-la-paz-y-tanger-de-principios-estacionarios-y-latitudes-heterotopicas/](http://cplata.net/mohamed-chukri-entre-la-ciudad-de-mexico-y-tanger-una-anecdota-fundadora/) ; “Mohamed Chukri entre la ciudad de México y Tánger. Una anécdota fundadora” en mayo de 2018. Disponible en internet: <http://cplata.net/mohamed-chukri-entre-la-ciudad-de-mexico-y-tanger-una-anecdota-fundadora/>. Los primeros dos textos (de mayo y julio) han sido publicados por Cristián Ricci en *Letras Marruecas II. Nueva antología de escritores marroquíes en castellano*, Santiago de Chile: Altazor y Embajada de Marruecos en Chile, 2018. En el 3º Encuentro Internacional en Investigación Histórico-Literaria del 21 al 24 de mayo de 2019 presenté la ponencia “En busca de una autobiografía antropofágica junto a Mohamed Chukri”.

tiempo, en una bitácora de viaje personal y tan íntima que carga consigo el síntoma de alguien que no se cansa de vivir, desfallecer y retomar el rumbo justo el día después. Esta tesis doctoral es, a la vez, una carta de residencia peculiar del ciudadano de nuestros tiempos que corren, un cuaderno de apuntes de aquel que mira sin miedo, sin cansancio, sin hartazgo, el presente y afronta, con tanta ilusión y tanta pasión, el porvenir.

Introducción

Esta tesis doctoral se inscribe en cuanto a su propuesta teórico-metodológica entre los estudios literarios y el campo híbrido de las ciencias sociales y desde ese lugar fronterizo y en constante movilidad inició la reflexión sobre la comunidad de lengua española concentrada en torno a la literatura producida históricamente por sus escritores, intelectuales y pensadores puesto que en los trabajos de la crítica literaria –libros de historia de la literatura, antologías, estudios sobre generaciones y grupos– se tendía a las taxonomías de acuerdo a los modelos nacionales y estaban alineados a las épocas, los movimientos, las escuelas, las tendencias y, más recientemente, las generaciones y los grupos. La hipótesis de la que se partía era que dicha perspectiva de estudio era producto histórico y cultural del siglo XIX, época de auge donde los estados-nación requerían de constructos identitarios para justificarse como proyectos comunitarios; sin embargo, en los tiempos recientes donde precisamente el modelo estadocéntrico está en crisis y el concepto de comunidad en profundo replanteamiento, se requería igualmente de procedimientos post-nacionales que dieran cuenta de las realidades contemporáneas reflejo de la efervescencia epocal. Ante esta obsolescencia teórico-metodológica en el ámbito teórico de los estudios literarios, decidí que había que plantear un nuevo escenario de discusión de los problemas de estudio.

Si la modernidad absorbió todas sus teorías de la evolución que antes explicaban el mundo, esta investigación se propuso diseñar un modelo teórico que ya no parte de los lugares comunes de la ciencia convencional como la larga duración, las totalidades y la permanencia de los fenómenos humanos, socioculturales y políticos; sino, más bien, apela al límite, la discontinuidad y el desplazamiento como categorías metodológicas emergentes. Era pertinente un modelo teórico y no una teoría porque es más flexible, transversal e híbrido, por un lado, puesto que es capaz de moldearse a los acontecimientos más recientes del mundo contemporáneo y evolucionar críticamente; y por otro, sumarse intelectualmente al ámbito académico también inscrito en esta dinámica de interesantísimos debates. Un autor está presente en esta perspectiva de constante movilidad y transición: el Michel

Foucault de su etapa arqueológica. La lectura y relectura de los títulos de dicha etapa⁵ en estos cuatro años terminaron marcando este modelo teórico desde el inicio hasta su culminación.

Al señalar a Foucault como clave en estas inquietudes teóricas, aludo al mismo tiempo a los pensadores e intelectuales contemporáneos, especialmente de lengua francesa –concebidos como un síntoma, un signo sintomático común– puesto que comparten un “estilo ensayístico” y manejan una sensibilidad teórica compartida, todavía ausente en su momento en los ámbitos de la crítica literaria en lengua española. Octavio Paz había observado justamente esta falta de fecundidad teórica en nuestra crítica literaria, apuntando al estructuralismo francés y al formalismo ruso como las dos últimas corrientes críticas de las cuales el mundo de lengua española había bebido tanto tiempo. Esta atmósfera de acriticidad procede –siguiendo con las reflexiones de Paz– de la ausencia de una filosofía crítica equivalente al *Siècle des Lumières* y la *Aufklärung* (2014 [1994]: 570); es decir, no haber contado con un Hume, un Voltaire y un Kant termina influyendo en la actitud y la capacidad crítica de nuestros ensayistas a la hora de tomar la palabra, esgrimir sus argumentos y discutir intelectualmente tanto con sus pares como con la realidad circundante. Debido a este diagnóstico de Paz propuesto en esta tesis como hipótesis, surgieron mis inquietudes de formular un modelo teórico que, por un lado, reflexionara sobre los problemas de estudio, que antes habían quedado relegados de la fórmula decimonónica centrada en el estado-nación y en su extensión geopolítica; por otro lado, observar fenómenos recientes de nuestra literatura como el translingüismo literario y abordarlo desde estas nuevas coordenadas tanto teóricas como metodológicas y; por último, plantear un escenario propicio para la discusión en torno a varios tópicos y cuestiones como el autor, la obra, la traducción y la escritura desde varios canales y circunferencias del ámbito teórico e intelectual. En otras palabras, con este modelo teórico se vislumbraba la posibilidad de inscribirnos en una plataforma epocal para debatir en torno a los problemas de estudio compartidos por literaturas de lengua francesa e inglesa –como el mismo translingüismo literario, las literaturas del exilio y la migración, la relación que existe entre

⁵ Me refiero a *La grande étrangère. À propos de la littérature* (1964), *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), *L'Archéologie du savoir* (1969) y *Qu'est ce que l'auteur* (1969), sin olvidar *L'ordre du discours* (1970) que cierra esta etapa e inaugura su faceta genealógica.

el oficio de la traducción y el ámbito literario–, alcanzando de esta manera el ideal de Alfonso Reyes en cuanto a formar parte de un mismo “banquete de la civilización”.

Se reflexionó desde las instancias teóricas de Michel Foucault, de forma particular, la historia de las ideas como una región panóptica que rige toda actividad científica y gobierna todas las disciplinas tanto humanísticas, sociales como naturales del siglo XIX. El propio Foucault señala: “La disciplina es un principio de control de la producción del discurso. Ella le fija sus límites por el juego de una identidad que tiene la forma de una reactualización permanente de las reglas” (2016 [1970]: 38). Esta presente investigación parte de los postulados de *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber* donde se transita del régimen disciplinario de la ciencia y el mantenimiento de sus límites procedimentales a una región de extrema movilidad y efervescencia en sus fronteras donde ya no operan disciplinas celosas de su autonomía, sino que comparten con otras formas de observar y abordar los fenómenos estudiados. En esta mixtura o versatilidad teórico-metodológica Foucault emplea el concepto de “saberes”, “regiones” o “campos de estudio” que dan cuenta de la complejidad, también, ya no de los objetos, sino de problemas puesto que se parte de la premisa de que ya no hay objetos nuevos, sino, más bien, abordajes nuevos o distintos de objetos observados anteriormente aunque obsoletos hoy en día. Tratar estos problemas de estudio es actualizar el ciclo de observaciones que se habían desplegado en torno a ellos lo que mantiene una serie infinita de comunicaciones entre los usuarios que investigan y sus ámbitos investigativos.

Para proponer un modelo teórico acorde a nuestro nuevo milenio, había que pensar geoculturalmente; es decir, tenía que reflexionar en torno al espacio desde donde iban a partir estas inquietudes y a la vez trazar un marco –un *marco geométrico*, para ser más preciso, que desafiara los límites de lo visible de una geografía física o territorial– que englobara esta peculiarísima región de estudio. Para ello, realicé una extensa y profunda revisión conceptual de todas las categorías espaciales que habían abordado anteriormente tanto la geografía española como su contraparte americana de lengua española, tanto en su etapa novohispana, independiente como en su faceta más contemporánea e inscrita en las pugnas de la globalización financiera.

José Gaos, Eduardo Nicol y Eduardo Mendieta fueron claves en esta discusión conceptual y teórica de las distintas categorías espaciales ligadas al mundo hispánico. Mientras los dos primeros –sin olvidar a Arturo Ardao– asumían una comunidad que se expresaba en lengua española más allá de su origen nacional o tendencia política; el tercero, en cambio, esgrimía, entre las etapas del discurso latinoamericanista, un cuarto período que manifestaba ciertas inquietudes diaspóricas y ligeramente críticas con el orden geopolítico de las ideas predominantes. Ambos análisis me servían de punto de partida para esgrimir justamente un diagnóstico reciente: el mundo de lengua española ya no se puede comprender desde sus latitudes nacionales ni geopolíticas, tampoco a partir de la relación que antaño establecían con “los fantasmas del pasado”, sino que está inmerso en una dinámica epocal marcada por la globalización, las filias multiculturales e interculturales, y un orden contemporáneo del mundo marcado por la licuefacción de sus principios totémicos y la convivencia de varios elementos inicialmente antitéticos y conflictivos. Lo que une a nuestro mundo en esta contienda actual es la lengua en que se expresa y los valores socioculturales y comunitarios que ésta enaltece, carga y arroja.

Sin embargo, el ejercicio de discusión anterior no era suficiente, sino que alimentó una operación de observación todavía mayor y profunda que contenía unos alcances teóricos y metodológicos multidimensionales. Haber discutido con Gaos, Nicol y Mendieta implicaba superar la perspectiva estadocéntrica de nuestro aparato discursivo y transitar hacia una mirada dual, comparada, transoceánica, transatlántica que permitiera observar nuestra historia cultural desde ambas orillas de nuestro Atlántico y en sus constantes intercambios históricos y políticos. Dicha coyuntura académica me orientó hacia los debates de la historia marítima de lengua francesa con Fernand Braudel, Pierre Chaunu y Charles Verlinden y; luego, hacia los aportes recientes de la historia angloamericana de Gran Bretaña, los Estados Unidos y Canadá. Este abordaje histórico me situó, a la vez, en los debates en torno al espacio en la discusión sobre las ciudades y lo urbano. Me estoy refiriendo a Henri Lefèbvre, Edward Soja y Michel Foucault. Este campo híbrido de estudios sobre el ámbito cartográfico del espacio y sus múltiples retos me auguró una fecunda imaginación en torno a esta región del mundo que se expresa en lengua española. Pensarla era romper con la geografía trazada desde las independencias con sus imaginarios socioculturales y erosionar las latitudes geopolíticas que yacen en el discurso

latinoamericanista y en su contraparte iberoamericanista. Como “tercer elemento” –al que siempre apuntaba Lefèbvre– aludía a una *cartografía transhispánica*; es decir, una región que descansara en los moldes postnacionales y transnacionales que augurara un nuevo escenario de convivencia, diálogo y autocrítica, superando así los dos discursos ideológicos de supremacía tanto histórica como civilizatoria. En ese tenor surge este modelo teórico del nuevo milenio adscrito inicialmente para abordar nuestra literatura allende la fórmula decimonónica del estado-nación.

Lo anterior era con el objeto inicial de poder leer a tres autores en lengua española que podían ser considerados –hasta el día de hoy– como los últimos clásicos de nuestra literatura⁶. Me refiero a Jorge Luis Borges, Octavio Paz y Juan Goytisolo –vistos como tres distintos puntos de un inmenso triángulo transoceánico– y su forma de concebir el mundo, tanto literario como vital, articularlo, repensarlo y, ¿por qué no?, inventarlo y reinventarlo hasta el infinito. Realizar dicho ejercicio en torno a la comunidad hispánica era poder pensarla desde la historia de nuestra literatura; especialmente, desde los tres autores anteriormente citados y a partir de su escritura ensayística. No obstante, la idea originaria del proyecto fue paulatinamente cambiando o, más bien, adquiriendo la conveniente precisión teórica y escogiendo los debidos campos de estudio en torno a los cuales iba a girar dicha propuesta de investigación. Después de intensos debates con los miembros de mi comité, decidí que la investigación se perfilara por el ámbito teórico sin que se circunscribiera, al menos no explícitamente o acartonadamente, a partir de los tres autores referidos. Dicha decisión permitió ahondar más en los problemas de estudio –a menudo concebidos desde los mismos autores aunque en diálogo con otros– y sus distintos abordajes de la teoría literaria más reciente que limitarlos a partir de lo que los propios autores pensaban de ellos.

Este modelo teórico del nuevo milenio fue bautizado como la *transhispanidad literaria*. Aunque antes de adscribirle esa noción adjetival de lo literario, propuse otra categoría conceptual que definí como *la transhispanidad* concebida como un “saber subversivo” que dialoga con otros como el poscolonialismo, los estudios decoloniales, los

⁶ Octavio Paz al referirse a la literatura expresada en lengua española, emplea la categoría “nuestra literatura” y “la literatura de nuestra lengua”.

estudios de género, la deconstrucción y los *queer studies*. Lo que los une es que todos son *saberes textuales* que surgen epistémicamente a raíz de los movimientos culturales de 1968; es decir, cuestionan el canon establecido con sus miradas institucionalizadas y hegemónicas. Y lo que tiene de distintiva *la transhispanidad* es que sus abordajes no se centran en los debates en torno al colonialismo, el poder, el patriarcado y la identidad. Su región de estudio es exclusivamente textual y se dirige solo a los textos. Razón por la cual, existe una vecindad manifiesta de la transhispanidad con los estudios poscoloniales iniciados por Edward Said y la deconstrucción practicada por Jacques Derrida lo que explica que ambos autores, de repente, aparezcan implícitamente en algunas disquisiciones teóricas de este peculiar modelo propuesto en esta tesis. Y en este sentido habría que definir este modelo teórico del nuevo milenio como un “*érotisme disciplinaire*” (Foucault, 2013 [1970]: 147).

La *transhispanidad literaria* como modelo teórico de corte comparatista⁷ conversa con otros abordajes contemporáneos de nuestra literatura como la “literatura posnacional” de Bernat Castany Prado, los “estudios transatlánticos” de Julio Ortega y José Antonio García Galindo, y la “literatura mundial” de Franco Moretti y Marcelo Topuzian. Estos tres campos de estudio de la literatura y la cultura aparecen a finales de los noventa y han adquirido renombre en la última década. Los abordajes teórico-metodológicos que se propuso aquí la *transhispanidad literaria* son un claro diálogo con estos modelos teóricos, pero, también, los confronta en cuanto a que, por un lado, recaen en aquel duopolio ideológico del latinoamericanismo y el iberoamericanismo –denunciados al inicio de esta introducción– y; por otro lado, conciben el mundo literario como un sistema a la manera de Wallerstein donde gobiernan fuerzas de dominación y alienación de las cuales ninguna literatura se puede salvar. Pese a ello, estos saberes comparativos de la literatura han sido clave para la delimitación teórica y metodológica de la propia *transhispanidad literaria* y establecer, al mismo tiempo, los parámetros estéticos y exclusivamente escriturales que yacen en cualquier proceso de creación de un texto, una obra, un movimiento y una literatura. Lo que unos conciben como efectos de poder y violencia estético-institucional, la

⁷ Hay que aclarar que este comparatismo deja atrás la tradición tanto francesa como alemana de los estudios comparativos vinculados a la literatura debido a su visión colonial; es decir, la relación hegemónica establecida entre un texto metropolitano y otros que surgían en las provincias con cuestiones literarias y extraliterarias idénticas.

transhispanidad literaria considera que es, más bien, reflejo de una profunda y abigarrada conversación entre escritores e intelectuales allende la condición cronotópica de toda literatura; es decir, una intertextualidad extrema que nos convoca a una prometedora transtextualidad.

Esta tesis, cuyo objetivo es proponer un modelo teórico del nuevo milenio que estudia nuestra literatura en su condición transoceánica, está dividida en cuatro capítulos. El primer capítulo titulado “Conceptos emergentes, el límite y la discontinuidad entre las ciencias sociales y las humanidades” está estructurado en cinco apartados. El primero se titula “Mínima revisión de las ciencias sociales y las humanidades ante la década de los 60” donde se reflexiona en torno a la transformación teórico-metodológica que han experimentado los distintos saberes y cómo actualmente comparten procedimientos operativos, sin obviar la constante traslación de los conceptos y las categorías conceptuales, su evolución teórica y discursiva que planteo en el segundo apartado “De los conceptos al concepto-metáfora”. Es decir, observar de qué forma los conceptos debido a su frigidéz teórico-metodológica han cedido su lugar a la metáfora o, más bien, al campo metafórico de avistamiento conceptual y la reflexión crítica de sus empleos, su pertinencia y su justificación académica. El tercer apartado se titula “El teórico-actante de la observación en el ocaso de la epistemología convencional” que aborda la problemática del observador en la epistemología contemporánea y los sistemas complejos; en otras palabras, cómo observa el observador la realidad, qué efectos representativos o creativos produce en esa operación de observación. En el cuarto que se titula “De la historia de las ideas a la arqueología y la heterología” retomo la crítica que Michel Foucault realiza en torno al origen epistémico de las ciencias sociales y las humanidades en su obsesión por los inicios y su búsqueda desenfadada por los orígenes, los tratamientos biografistas, psicológicos e inmanentistas de los textos de índole literaria e intelectual. El quinto titulado “El límite, la discontinuidad y el desplazamiento como categorías metodológicas emergentes” enfrenta la crisis de otras categorías con las cuales las disciplinas operaban antes de la década de los sesenta como la totalidad, la *longue durée* todavía empleada por Fernand Braudel, la permanencia inmutable de los productos y los fenómenos inscritos en dichas totalidades.

El segundo capítulo se titula “De la hispanidad a la *transhispanidad*” y se divide en tres apartados. El primero se titula “Conceptos y categorías sobre la historia geocultural de la hispanidad” e incursiona en el ejercicio conceptual y teórico en torno a las distintas categorías histórico-culturales y discursivas sobre el mundo en lengua española desde sus orígenes hasta nuestros días con la finalidad de mostrar que el espacio geocultural de la hispanidad se ha caracterizado por su constante evolución y modificación y no por el mantenimiento de sus fronteras y los actores simbólicos que están inscritos en dicha geocultura. El segundo se titula “Hacia la condición transhispanica de nuestros tiempos” y emprende la discusión en torno a los antecedentes que permiten hablar de dicha condición y justifican la pertinencia teórico-metodológica y epocal del empleo del concepto de la *transhispanidad*. Son nueve antecedentes que participan activamente en dicha conformación categorial y uno que es de índole económico-empresarial e interviene, más bien, en la lógica economicista de la globalización que en la categoría conceptual propuesta en esta tesis. En el tercer apartado que se titula “¿Qué es la transhispanidad? Una definición conceptual, teórica y metodológica” se lleva a cabo la discusión crítica desde distintos ámbitos de los saberes transversales de las ciencias sociales y las humanidades que he llamado “los saberes subversivos” y que inician con los Estudios Culturales hasta los *Queer Studies* para articular discursivamente esta categoría de la transhispanidad, cuál es su pertinencia en los dominios de los estudios literarios y culturales, cuál es su lugar entre los saberes subversivos y cómo dialoga con cada uno de ellos, cómo opera y cuáles son los fines académicos e intelectuales que perseguiría, y qué pretende aportar en la discusión reciente sobre la dispersión paradigmática de los saberes contemporáneos en el contexto de los sistemas complejos.

El tercer capítulo que se titula “La transhispanidad literaria. Frontera, hibridez y transtierro” está dividido en tres apartados. El primero tiene como título “La transhispanidad entre la premodernidad y la modernidad tardía”, intenta ubicar dicha categoría propuesta en los tiempos contemporáneos que he llamado en esta tesis “la condición transhispanica de nuestros tiempos” para dialogar con los autores más prominentes como Gilles Lipovetsky, Umberto Eco, Zygmunt Bauman, Octavio Paz, Jean Baudrillard, Pierre Bourdieu, Giacomo Marramao, entre otros, con la finalidad de observar de qué formas se relacionan conceptos como la modernidad, la posmodernidad, la

hipermodernidad y la modernidad líquida que nos permitan orientarnos adecuadamente en el mundo de lengua española. Dicho utillaje conceptual y teórico tanto de los estudios culturales, la filosofía y la sociología de la cultura hace posible una reflexión de la condición transhispánica de nuestros tiempos y cómo los actores de nuestra lengua viven actualmente, de qué manera se relacionan con el tiempo y el espacio, articulan los cuerpos discursivos de nuestra geocultura transhispánica, se enfrentan a los fantasmas del pasado y se apropian del mundo iconográfico que viene, inicialmente, del exterior. La hipótesis de la que parto es que el mundo de lengua española se columpia entre la premodernidad de la que nos habló Paz y la modernidad tardía a la que se refiere Anthony Giddens.

El segundo apartado que titulo “Hacia una tradición literaria transhispánica: De Baudelaire y Whitman a Rubén Darío y Huidobro” abre el debate en torno a la distancia que media los clásicos de los contemporáneos, cómo ciertos escritores y ciertas obras han sido histórica y culturalmente consagrados por ciertos agentes de la crítica literaria y en torno a los cuales se han ido construyendo relatos de beatificación y estigmatización con la finalidad de establecer ciertos filtros de lectura, controles de calidad, miradas aduanales, que dejan entrever que ninguna lectura –al menos desde el ámbito que la transhispanidad observa– es producto de un ejercicio inocente o carente de criterios teóricos y críticos. La transhispanidad literaria plantea, como hipótesis, que todos los autores son contemporáneos en la medida en que son leídos por los lectores desde distintas latitudes espaciotemporales lo que permite que nuestra tradición literaria esté viva y siempre al alcance de sus usuarios.

El tercer apartado se titula “Escritura de la migración y los exilios” están a su vez divididos por cuatro sub-apartados: “La literatura del exilio en la historiografía nacional de las literaturas”, “Octavio Paz como teórico de la literatura del exilio español”, “¿Dónde se puede ubicar la literatura del exilio español en la historia literaria nacional?” y “Notas para una literatura atlántico-mediterránea del exilio español” donde parto del concepto “transterrado” que propuso José Gaos para teorizar en torno a lo que él llamó “el pensamiento en lengua española” y desde el cual Octavio Paz articula sus disquisiciones teóricas en torno a la literatura del exilio republicano en México, confirmando que “nuestra literatura abarca a dos continentes”; es decir, siempre tuvo las coordenadas transatlánticas, en esa condición transoceánica de intercambios histórico-literarios, intelectuales y

culturales desde los tiempos de Cervantes y Sor Juana aunque con más énfasis desde Rubén Darío hasta nuestros días. El capítulo concluye reflexionando en torno al concepto “generación” para ensayar una posible producción literaria del exilio español que abarque las tres orillas de la cartografía transhispánica entre 1937 y 1956.

El cuarto y último capítulo se titula “La escritura desde una óptica transhispánica” y está dividido en dos apartados. El primero titulado “De itinerarios y desembarcos” contiene cuatro sub-apartados: “La diáspora en la lengua como fenómeno sintomático de la transhispanidad”, “¿Qué implica elegir una lengua para escribir?”, “La traducción como paralelismo entre literaturas” y “La literatura mundial vista desde la transhispanidad literaria” donde se lleva a cabo la discusión, por un lado, sobre la relación que existe entre el gesto de escribir, el criterio de escoger una lengua a la hora de escribir, y la diáspora; y por otro lado, las fronteras simbólicas y discursivas que existen entre la escritura de orden literario y la traducción. Borges, Paz y Goytisolo, sin obviar a otros como Georges Steiner, acompañan esta reflexión sobre el translingüismo literario, el biculturalismo y el triculturalismo, la traducción concebida como “el arte exacto” donde se deja atrás el dominio del simple traslado del texto original a la dimensión co-creativa de un texto nuevo. En el último sub-apartado sitúo los otros abordajes de los estudios literarios y culturales más recientes de la post-teoría como la literatura mundial bajo la mirada de la transhispanidad literaria, estableciendo ciertos parámetros que son obviados por Franco Moretti y precisando ciertas cuestiones procedimentales que son cruciales a la hora de realizar un trabajo de crítica de los textos literarios y humanísticos. La transhispanidad literaria dialoga con estos saberes del tercer milenio porque, en gran parte, se debe a ellos y por la misma razón se distancia de ellos, adquiriendo sus propios procedimientos, principios y fundamentos teórico-metodológicos, aspirando a ser un saber que logre posicionarse al interior de los estudios literarios contemporáneos.

En el segundo apartado titulado “La literatura, el autor y la obra” y dividido en dos sub-apartados “La escritura y la transgresión” y “El libro imposible, el éxodo escritural, las correspondencias” abordan el fenómeno problemático y huidizo de la escritura, problema de estudio que antes ha sido rehuido por la teoría y la crítica literarias y apenas visibilizado por los narratólogos y los que se vinculan con el dominio de la gramatología. La idea

central de la que parto es que la escritura está íntimamente inmersa en la región de la transgresión y la ruptura; es decir, no existe una escritura que se pueda controlar, vigilar y reprimir. Toda escritura es una ruptura con el silencio, con el pasado y las estructuras que lo regían históricamente. Y el último sub-apartado plantea la hipótesis del libro como la gran metáfora de los escritores, metáfora de la búsqueda infinita, su imposibilidad, su irrealidad. El libro alude, más bien, a un lugar vacío, un agujero, un incendio, una ceniza. Por tanto, la escritura más que buscar el lugar donde se pudiera custodiar en una totalidad que llamamos libro, transgrede ese espacio hacia una fragmentariedad sin límites, esta *fractalidad libresco* en la que escriben todos nuestros autores y en donde leemos todos, junto a otros, en esta comunidad transhispánica de nuestra lengua.

Si la literatura y toda escritura es “carácter inagotable del murmullo” (Blanchot, 2002 [1955]: 163-165) señala dos cuestiones importantes. La primera consiste en la condición repetitiva, renovadora y transgresora de dicha escritura de orden literario. La segunda descansa en la creencia de que esta escritura solo puede cargar el signo de la soledad; es decir, escribir es un gesto solitario que se dirige a otros solitarios. Vicente Quirarte sostiene: “Escribir un libro es un acto solitario. Aunque su autor se encuentre acompañado por quienes lo precedieron o por sus íntimos fantasmas, su acción es y debe ser totalmente solitaria” (2016: 13). Octavio Paz asegura que de la voz del solitario solo puede brotar la palabra de subversión (2014 [1994]: 822), radicalismo absoluto que nos recuerda la figura paradigmática de la literatura que fue el Marqués de Sade, que fueron los otros jacobinos, que fueron nuestros revolucionarios que nos han dado patria y libertad, a los discípulos de Rubén Darío que nos hemos educado bajo la fogata de la ruptura y la transgresión. ¿Qué se puede esperar, entonces, de éste que escribe estas líneas y, sobre todo, entre ellas y más allá de ellas? ¿Acaso no se cumple aquí aquella sentencia de Aristóteles, dirigiéndose a su discípulo Alejandro Magno, que reza que “el tratado ha sido publicado y no publicado”⁸? (Borges, 2009 [1980]: 127) ¿Es posible continuar con los preceptos decimonónicos de la crítica literaria y su obsesión por los orígenes, la larga duración, las estructuras estables de ilusorias totalidades? Ya es hora de que nos desprendamos de dichos prejuicios, hábitos y costumbres añejas, prácticas procedimentales

⁸ Esta misma sentencia se puede leer en Plutarco (1973: 708) en su biografía sobre Alejandro Magno, la misma a la que alude el propio Borges en repetidas ocasiones.

obsoletas. Ortega y Gasset afirma: “Tenemos el deber de presentar lo nuevo; tengamos también el valor de afirmarlo. [...] Porque dentro de nosotros se aferra lo viejo con todos sus privilegios de hábito, autoridad y ser concluso. Lo viejo podemos encontrarlo dondequiera: en los libros, en las costumbres, en las palabras y los rostros de los demás. Pero lo nuevo, lo nuevo que hacia la vida viene sólo podemos escrutarlo inclinando el oído pura y fielmente a los rumores de nuestro corazón” (1970: 22-23). La transhispanidad literaria, ¡créanme!, no es solo un asunto del corazón o un sueño genuino de la vigilia, sino la voz de la razón teórica y crítica que pretende incorporarse a la discusión en la post-teoría literaria y cultural de los estudios transatlánticos de Julio Ortega y José Antonio García Galindo, la literatura mundial de Franco Moretti y Marcelo Topuzian, y la literatura posnacional de Bernat Castany Prado con el objetivo de dialogar con estos campos de estudio contemporáneos, criticarlos y replantear ciertas cuestiones problemáticas como el sistema literario mundial, las relaciones de poder que pueden existir entre una literatura metropolitana y los productos provincianos, la hegemonía de ciertas literaturas en relación a otras; en pocas palabras, observar de qué formas la literatura se erige como un fenómeno sociopolítico, cultural y económico en un tiempo y espacio determinados y cómo va variando constantemente en sus distintas apariciones representativas y de acuerdo a los diferentes soportes discursivos.

Otra peculiaridad que tiene este trabajo es que cuenta con un apartado final de un glosario de conceptos y términos teóricos propuestos, analizados y discutidos dentro de la lógica discursiva de la transhispanidad literaria; otros, son de procedencia de otros pensadores y teóricos aunque desarrollados de forma distinta y un tanto transgresora. Espero que este trabajo de investigación logre estimular teórica y metodológicamente los trabajos de académicos, investigadores, historiadores y filósofos en torno a los fenómenos textuales y les incite a transgredir constantemente, con amor y no con odio, sus campos de estudio, aspirando a hacer visible las interminables correspondencias mudas que descansan entre los distintos autores de diferentes latitudes del mundo y desde varias tradiciones literarias e intelectuales. Sé que este esfuerzo de años, al menos, no pasará desapercibido puesto que está inscrito en la discusión actual de los estudios literarios y culturales de corte comparatista; sin embargo, este comparatismo tiene que migrar hacia los archipiélagos poscoloniales y no caer en un colonialismo teórico e intelectual. Solo deseo que la

discusión teórica y crítica rija este periplo. La transhispanidad literaria –que aspira a ser el modelo teórico de nuestro milenio para estudiar no solo nuestra literatura, sino las literaturas escritas en otras lenguas –, precisamente va en ese rumbo y augura un escenario predilecto donde las mixturas procedimentales y la dispersión paradigmática de los saberes sociales y humanísticos son el pan nuestro de cada día.

A todos los tripulantes de la cartografía transhispanica les deseo una próspera navegación en torno a nuestra literatura y su apasionante y belicoso diálogo con otras; a los que vienen apenas llegando, el tiempo se agota, se agita, se agrieta y “el desierto crece” con la sed que la intertextualidad demanda de nuestros tiempos recientes.

Primer Capítulo. Conceptos contemporáneos: el límite y la discontinuidad entre las ciencias sociales y las humanidades

1.1. Mínima revisión de las ciencias sociales y las humanidades ante la década de los 60

En este apartado se trata de realizar una mínima revisión de la evolución, por un lado, de ciertas ciencias sociales como la sociología, la antropología y la ciencia política; por otro, las humanidades como la historia, concretamente la historiografía, y los estudios literarios⁹, sin obviar el orientalismo, sobre todo, en el umbral de 1968 y observar de qué forma dichos saberes dialogan temporal y discursivamente con el momento histórico-cultural y político en que aparecen; es decir, el siglo XIX posrevolucionario. El apartado concluiría con la reflexión en torno a los estudios culturales como una suerte de diálogo interno que tienen tanto las ciencias sociales como las humanidades. Lo anterior es con el objetivo de poder observar la transformación que experimentan dichos saberes en la transición epocal revolucionaria hacia el siglo de las resistencias (Paz, 2014 [1994]: 532) y cómo sus actores han vivido a su vez esa transformación en su quehacer científico cotidiano.

La ciencia, las disciplinas, los saberes, el conocimiento y el mismo espíritu científico son hechuras de su propio tiempo, fenómenos atravesados por el tiempo; es decir, son históricos, por tanto, contingentes. Todas las disciplinas, empezando por la sociología, están marcadas por el signo de un siglo revolucionario, el azar los gobierna a menudo de forma despiadada, el caos es su razón de ser. Es anecdótico el nombre con que históricamente se les ha nombrado “disciplinas”¹⁰ que hace mención al instante y al espacio históricos en que suceden puesto que para gobernar se instaba a cierta estabilización de los ánimos y el furor de los jacobinos. Dichas disciplinas heredaron con el tiempo su carácter estatista porque era el instrumento del estado-nación para estudiar, clasificar y organizar la sociedad que iba a mandar, vigilar y castigar. A diferencia de la sociología, la antropología

⁹ En el tercer apartado reflexiono un poco más en torno a la historiografía y la literatura en su instante escritural.

¹⁰ En esta presente investigación trataré de demostrar y sostener la inexistencia histórica y práctica del orden de las disciplinas, la disciplina como práctica al interior de cada saber y la episteme de la época, que podría ser explicado como la imposibilidad del control absoluto de los procedimientos teórico-metodológicos al interior de cada saber.

y la ciencia política dentro de las ciencias sociales y la historia, los estudios literarios dentro de las humanidades, el orientalismo¹¹ o los estudios orientales probablemente sea la única disciplina donde se dejan entrever cuatro cuestiones interesantes: a) no es una disciplina, sino un campo de estudios; b) es un campo de estudios previo al proceso revolucionario en Europa y probablemente haya surgido en el mismo parto que la historia¹²; c) es un campo de estudios que existía antes del surgimiento del estado-nación; d) al no estar marcado por el signo del estado-nación, evoluciona hacia una multidisciplinariedad en el contexto postnacional de los sesenta y una transdisciplinariedad en la transnacionalización del mundo contemporáneo.

En otras palabras, se podría decir que el orientalismo casi nunca fue estadocéntrico sino que se articulaba a imagen y semejanza de los imperios de los tiempos modernos hasta consolidarse en una red global de estudios eruditos que se encarga de administrar el tejido que interconecta los distintos relatos textuales y supratextuales más allá de su lugar de enunciación y donde lo importante es el circuito que hace circular ininterrumpidamente el flujo de contenido en estos últimos tres siglos. Dicho también de otro modo, el orientalismo es el fiel reflejo de una comunidad intertextual en la que unos hacen referencia a otros y en ese proceso del comentario y de la crítica los bendicen y autorizan su obra como una formalización interna del propio gremio y su extensión panóptica en torno a su objeto de estudio:

La lucha por la autoridad científica, especie particular de capital social que asegura un poder sobre los mecanismos constitutivos del campo [...] debe lo

¹¹ En esta tesis no me voy a detener en definir o explicar el orientalismo. Para más información léanse la tesis *El mundo árabe e islámico después de Edward W. Said: Hacia el poscolonialismo como tránsito a la comprensión intercultural* (2015). Disponible en: <http://rep.uabcs.mx/bitstream/23080/129/1/te3343.pdf> y el artículo Brevisima revisión de la *Nahda* (1830-1975) (2016). Disponible en: <http://estudiosafricanos.cea.unc.edu.ar/files/02-Mehdi-Mesmoudi-N%C2%B012.pdf>

¹² Me refiero en particular a la obra de Herodoto y su viaje al Egipto y también a la guerra entre los griegos y los persas que reaparece en varios relatos teatrales. En este sentido, tanto la historia como el orientalismo -o se podría decir “proto-orientalismo”, Said lo llegó a denominar “orientalismo clásico” (2005: 81-109); sin embargo, habría que empezar a hablar más bien de un “orientalismo antiguo” o preclásico ya que se distingue del que emerge a partir del siglo X, por poner un ejemplo- desde el principio del discurso que fallidamente se puede adjetivar de europeo u occidental, en el sentido de su continuidad pragmática y político-cultural, han intervenido conjuntamente en la articulación medular de sus componentes estéticos, éticos, ideológicos, políticos y culturales. Dicho de otro modo, Tanto la historia como el orientalismo se enriquecen mutuamente porque se atraviesan continuamente ya que la materia predilecta de los tiempos antiguos era la historia (el mito) y la región predestinada para dichos relatos era la región que estaba más allá de Tracia.

esencial de sus características al hecho de que los productores tienden [...] a no tener otros clientes posibles que sus concurrentes. Esto significa que en un campo científico fuertemente autónomo, un productor particular no puede esperar el reconocimiento del valor de sus productos (“reputación”, “prestigio”, “autoridad”, “competencia”, etc.) sino de los otros productores, quienes, siendo también sus concurrentes, son los menos propensos a otorgárselo sin discusión ni examen. [...] sólo los sabios comprometidos en el mismo juego tienen los medios para apropiarse simbólicamente de la obra científica y de evaluar sus méritos (Bourdieu, 2009 [1999]: 81).

A partir de la segunda mitad del siglo XX las ciencias sociales inician un período peculiar marcado por una profunda dispersión organizacional y reflexión paradigmática donde da cuenta del desplazamiento e intercambio del marco de referencias de disciplinas a otras, en que el conocimiento va a conocer un profundo cambio en cuanto a los límites de las regiones epistémicas. En vez de hablar de disciplinas como zonas aisladas y soberanas que tienen un absoluto control de las operaciones cognitivas que se realizan a su interior, convendría empezar a denominarlas “indisciplinas” ya que de lo que se carece es justamente de control y el predominio del reino de las probabilidades y el riesgo. Desde finales de la II Guerra Mundial y la puesta en práctica del Plan Marshall, se lleva a cabo un replanteamiento geopolítico importante en relación precisa con los nuevos aliados de la nueva potencia que es Estados Unidos en lo que se va a denominar el sistema-mundo frente a una geopolítica soviética; por lo tanto, las ciencias sociales sobre todo dedicadas al mundo oriental dejaron de llamarse “orientalismo” para convertirse en “estudios de área” (Wallerstein, 2013 [1996]: 40) donde además de la región oriental se agregó Rusia y América Latina, dos regiones con las que va a interactuar intensamente en la segunda mitad del siglo XX. Por un lado, no está clara la división entre el mundo occidental y el no occidental dada la reorganización geointelectual e ideológica que resultó de la dicotomía de ambas visiones del mundo; por otro lado, y como consecuencia del primer punto, la problemática separación de ambos polos en un mundo moderno y civilizado y otro premoderno e incivilizado, oposición que se volvió más líquida con el paso de la Guerra Fría y la caída del muro de Berlín. Este mundo dividido en dos perspectivas ideológicas opuestas pero condenadas a dialogar y a disminuir las hostilidades por un bien común mayor desembocó también en la disolución de los pocos límites que separaban las ciencias naturales de las ciencias sociales.

Los Estudios Culturales¹³ a inicios de los sesenta contribuyeron al replanteamiento de las herramientas de medición de ciertos objetos de estudio como la propia noción de “cultura” que desempeñó un papel fundamental en la reflexión de las sociedades que se reconocían como marxistas, concepto de cultura que se oponía tradicionalmente al de “civilización” en la región germánica y que hoy regresa a la discusión teórica sobre la revisión de sus alcances semánticos, prácticos y traductológicos. Gran parte de la reflexión en torno a este concepto nos viene de la Ilustración de la que beben casi todos los decimonónicos como Renan, Tocqueville y el propio Nietzsche. Tradición que continúa Braudel y la antropología de Lévi-Strauss que hablan de una “civilización material” que se desarrolló prácticamente desde la herencia grecolatina y judeocristiana y se robustece en los tiempos de la ilustración; en otras palabras, hablar de una civilización material es una referencia a la formación <*Bildung*> de unos caracteres sociales, políticos, culturales y económicos que han proveído a las sociedades de un marco común de respeto y consideración a sus valores y principios a lo largo de la historia humana. Algo que también caracteriza a esta civilización material es su anclaje en el reino de la escritura a diferencia de otras sociedades –que denomino *mitocéntricas*– que son consideradas “culturas”, con la excepción de China y las sociedades islámicas a diferencia de otras que según Lévi-Strauss son “altas culturas” puesto que disponen de su propio sistema escritural.

Hablar de los Estudios Culturales es referirnos a la irrupción del posestructuralismo francés con Barthes, Foucault, de Certeau, Derrida, Todorov pero sin obviar a los sociólogos de la cultura como Bourdieu, Baudrillard y Lipovetsky que han sido una respuesta al predominio británico o anglosajón de esta nueva forma de “ciencia social” que apunta a una transdisciplinaria sin precedentes; dicho de otro modo, estaríamos transitando del reino moderno dividido en el polo de las ciencias naturales y exactas y el polo de las ciencias sociales hacia el reino contemporáneo de “las ciencias de lo social” ya que se parte del presupuesto de que toda ciencia como subsistema social se inscribe en el sistema *sociedad*. Esta nueva mirada a “la ciencia de lo social” subraya el paradójico compromiso social con el fin de los patriotismos disciplinares que marca el ocaso de una

¹³ Después del “reinado del modelo biológico”, “el reinado del modelo económico”, “el reinado del modelo filológico y lingüístico” (Foucault, 2012 [1966]: 372), ahora estamos ante el reinado del modelo cultural o culturalista.

época de las dicotomías, las estructuras estables y de larga duración, la ansiedad por la búsqueda de los orígenes, la muerte de la idea de que la sociedad no es parte del conocimiento que gira en torno a ella y la resignifica infinitamente.

Sin la impronta de los Estudios Culturales no habría sido posible la emergencia en el saber de la historia entre los sesenta y finales de los ochenta lo que Georges Duby llamó *l'histoire culturelle* donde admite que esta nueva forma de hacer historia debe dejar atrás la creencia progresista de que existe una sola cultura y por ende un camino a la modernización¹⁴. La historia cultural que pone fin a la historia de las mentalidades, la historia de las ideas, y sobre todo la historia totalizante de Braudel, pretende enfatizar en el sentido experiencial de otras sociedades que se expresan de distintos modos y cuyo lenguaje deja entrever esas especificidades diferenciales que las hacen ser singularmente apreciadas a la hora de abordarlas. De alguna manera la historia cultural se parece a una suerte de etnohistoria que consiste en excavar en las profundidades de sentido que provee la propia experiencia cultural de otras sociedades. Michel Foucault y Michel de Certeau son el punto de enlace entre esa vieja historia de las ideas y la nueva que descansa en las plumas del propio Duby, Pierre Nora, Jacques Le Goff y Roger Chartier, a esta lista habría que incluir de manera limítrofe a Tzvetan Todorov. Con la historia cultural, la historia como saber por un lado se distancia de las humanidades en cuanto a sus procedimientos teóricos puesto que abre sus límites disciplinares a las ciencias sociales de las que se nutre como la antropología, la sociología y la etnología; y por otro lado, se ancla en las humanidades como por ejemplo la literatura en sus operaciones escriturales donde la narración propiamente literaria es fundamental para producir sentido¹⁵ desde la visión de Hayden White, Paul Ricoeur y François Hartog.

¹⁴ De ahí vienen las infinitas teorías del desarrollo que ahora ya conciben el otro mundo denominado “subdesarrollado” que se transforman “en vía de desarrollo” y luego reconocen que más bien existen “vías” distintas para alcanzar el desarrollo y no solo una. El propio Alfonso Reyes, fiel a su idealismo europeo, admitía que América Latina había llegado tarde al *banquete de la civilización* (1956: 82 Apud. Skirius, 2006 [1981]: 156).

¹⁵ Guillermo Zermeño en su artículo “De la historia social a la historia conceptual y cultural de lo social” (2011), que elaboró durante su estancia como profesor invitado a la Universidad de Cantabria como parte de la Cátedra Eulalio Ferrer, destaca “el estilo literario renovado” de Thompson en su *The making of the English Working Class* (1963). Este trabajo de Zermeño fue compartido en el curso que nos impartió sobre *Historia cultural* en la Universidad Autónoma de Baja California Sur en 2012. Además, Fernando Betancourt

En la misma línea que la historia cultural, surge casi simultáneamente la historia conceptual <*Begriffsgeschichte*> bajo la tutela intelectual de Reinhart Koselleck cuyo interés social y político se centra en la transición que él ubica en la Alemania de entre 1750 y 1850 donde reflexiona en torno al empleo histórico de ciertos conceptos sociales y políticos de ese período y observa la evolución semántica de los mismos a lo largo de ese siglo. La historia conceptual en la región iberoamericana aprovecha la tensión que pone en jaque la soberanía del espacio estadocéntrico y los límites jurisdiccionales que a su vez rearticula los problemas de la identidad y sobre todo sus otros que han sido repensados en los tiempos de la globalización, y se dirige a la concepción postnacional del espacio que deja entrever una suerte de transnacionalización del discurso histórico. En esta circunstancia de máxima efervescencia espacial y reordenamiento teórico de sus procedimientos se inscribe, por ejemplo, el proyecto *Iberconceptos*¹⁶.

1.2. De los conceptos al concepto-metáfora

La metáfora es una ligazón entre dos conceptos distintos: La hipérbole ya es la promesa del milagro

J. L. Borges, 1998 [1925]: 74.

Quizá la historia universal es la historia de unas cuantas metáforas

J. L. Borges, 1980 [1968]: 197.

Antes de empezar con este apartado conviene recordar el primer y último verso de Paul Verlaine en su “Art Poétique”:

Martínez publicó en 2007 *El retorno de la metáfora en la ciencia histórica contemporánea. Interacción, discurso historiográfico y matriz disciplinaria*.

¹⁶ Quisiera abordar en unas mínimas líneas el aporte importante de *Iberconceptos* durante casi dos décadas, un proyecto iberoamericano dirigido por Javier Fernández Sebastián que convoca a casi un centenar de historiadores de distintas orientaciones históricas para aplicar esa perspectiva de la historia de conceptos al ámbito iberoamericano en el contexto de las revoluciones liberales. *Historia y grafía* de la Universidad Iberoamericana centró el número 45 al expediente “Historia conceptual, entre tiempo y espacio” donde destacan dos textos que justamente reivindican la categoría tiempo-espacial de la que se nutre la historia de conceptos: “Revolución: entre el tiempo histórico y el tiempo mítico” de Guillermo Zermeño (2015: 57-94) donde el tiempo visto por los revolucionarios está impregnado de descontento y fatalidad (70) y “Spatial turn: espacio vivido y signos de los tiempos” de Giacomo Marramao (123-32) que pone de relieve el espacio como la categoría privilegiada para explicar los fenómenos socioculturales y económicos en los tiempos “hipermodernos” (129).

“Avant toute chose la musique¹⁷

[...]

est tout le reste est littérature¹⁸”

¿Qué entendía Verlaine por “música”? ¿A qué se refería con la música? ¿A qué tipo de música apuntaba? ¿Es una alusión al trasfondo lírico, instrumental –del instrumento de la lira– de los cantos homéricos en las festividades y los rituales? Rubén Darío nos cuenta que Verlaine, además de estar siempre bajo los efectos narcóticos, estaba poseído por la música de Wagner que nunca lo abandonó (“Prólogo de Rubén Darío” en Verlaine, 2000: 9). No hay que olvidar que la lira –ese instrumento musical– acompañaba los hexámetros homéricos¹⁹. Bajo esta fórmula, la música sería la otra cara de la poesía homérica. La música como espacio de la no inscripción, el no grabado, la antesala del soporte del lenguaje. La música, como energía de transportar sensorialmente, esa capacidad sensitiva de traslado, de transmutación, de mudanza, de movimiento constante que contrarresta cualquier fijeza o estatismo. Si la música es cadencia y ritmo –como nos lo han demostrado nuestros modernistas– quiere decir que sus olifantes invocan el dominio de las figuras entre las cuales reina la metáfora, “la madre de todos los tropos” apuntaría Aristóteles. Tratando de apelar a ese *médium* aristotélico, la música sería el espíritu, y la literatura la carne o el cuerpo; más exactamente, “testimonio acerca de aquella luz” (Juan 1:7). La música a la que se refiere Verlaine –“La luz verdadera que da luz a toda clase de hombre [que] estaba para

¹⁷ Aquí no deseo abordar la importancia que tenían los poetas modernos franceses –y posteriormente nuestros modernistas como Rubén Darío, Leopoldo Lugones y García Lorca por poner tres ejemplos– en torno a la música como elemento originario de la poesía y que reingresa en nuestra literatura. Tal vez sea una cuestión que merece una mención extendida en el tercer capítulo a la hora de aproximarse al “modernismo transatlántico”.

¹⁸ En el último capítulo se reflexionará en torno a la literatura, su ser, su condición, sus apariciones, sus emplazamientos a la luz de autores como Barthes, Foucault, de Certeau, Derrida entre otros.

¹⁹ Bowra sostiene que la tragedia inició como “danza coral” y cantos divinos en la época en que Dionisio invadió Grecia durante las incursiones persas: “El ditirambo o canto de Dionisos pasó de ser una canción improvisada a ser un verdadero himno coral con música y acción mímica” (2005 [1933]: 61). Nietzsche –que llama a la tragedia “drama musical”– afirma que la separación de la música del discurso trágico originó la decadencia de la tragedia –que podemos apreciar en la figura de Eurípides y la influencia de Sócrates– y la aparición de la comedia nueva. Su gran tesis es que si el origen y la fuente de la tragedia ática fue la música dionisiaca, y si con el tiempo estos cantos dionisiacos fueron separándose poco a poco del lenguaje dramático hasta volverse autónomos, la música como un elemento de la tragedia era prescindible e innecesario, y la tragedia ática como drama musical ya no tenía sentido (Nietzsche, 2011 [1973]: 242) porque tampoco representaba el ámbito religioso y espiritual de Atenas invadida en los tiempos de Sócrates, Eurípides y Aristófanes por el movimiento sofista y la aparición de la razón (Bowra, 2005 [1933]: 85-86, 90). Rousseau sostiene que “desde que Grecia se llenó de sofistas y de filósofos, ya no se vieron ahí ni poetas ni músicos célebres. Al cultivarse el arte de convencer, se perdió el de conmover” (1984: 80).

venir al mundo. Estaba en el mundo [...]” (Juan 1:8-9) – es ese espíritu primario²⁰ donde se alojó la palabra y la lengua de Homero que cantó por siglos los eventos de la edad heroica.

Borges en más de una ocasión afirmaba que el verso había antecedido a la prosa. La lírica de corte épico ha sido el género *par excellence* de todas las culturas tanto escriturarias como las orales, mucho antes de que apareciera la novela. Jacques Derrida nos conduce al texto póstumo de Rousseau –aparecido en 1871– bajo el título de *Essai sur l'origine des Langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale* donde se puede rescatar prácticamente dos tesis, una de menor calado, y la otra de gran envergadura teórica. La primera está en el mismo título del segundo apartado donde se plantea que la invención de la palabra es fruto de las pasiones y no de la necesidad humana (Rousseau, 1984: 17). La segunda sostiene que el lenguaje desde su nacimiento primigenio “debió ser figurado” (19), empleaba figuras simbólicas debido al espanto o a la admiración ante lo desconocido; en otras palabras, ante los objetos que desconocía empleaba formas que se asemejaban a la realidad que parecía contemplar lleno de dudas y espanto. Esto quiere decir que la metáfora, entre otros tropos, no era un efecto especial de desvío retórico del habla, sino una condición inherente del propio lenguaje originario y carente de la riqueza sígnica y semántica de la que presumimos desde el Siglo de las luces hasta hoy en día. Desde esta lógica, Derrida arguye que la metáfora no pertenecería al dominio del “buen sentido y la buena retórica” (2000 [1967]: 345), sino “el rasgo que relaciona a la lengua con su origen” (340). En la misma página, agrega que “el lenguaje, originariamente, es metafórico” (*Ítem*). Lo paradójico aquí es apreciar cómo la metáfora abandonó el reino del lenguaje metafórico originario para ingresar al dominio de la retórica. Derrida apunta a la metáfora como límite entre el lenguaje originariamente simbólico y el dominio de la literatura, la metáfora como ánfora de las operaciones literarias desde el Marqués de Sade hasta nuestros días, la metáfora donde el concepto va a adquirir su curioso y entrecruzado ser, mas nunca un ser pleno y soberano.

²⁰ Borges en su conferencia sobre “La ceguera” en *Siete Noches* declara que: “Podemos pensar que Homero no existió pero que a los griegos les gustaba imaginarlo ciego para insistir en el hecho de que la poesía es ante todo música, que la poesía es ante todo la lira, y que lo visual puede existir o no existir en un poeta” (2009 [1980]: 153).

La *hispanidad* es un concepto bastante complejo y confuso que nunca nos llevaría a un puerto común, y por ende, seguro. No solo es este concepto, sino todo concepto que actualmente se problematiza y se complejiza a esferas insospechables que cualquier investigación quedaría totalmente reducida e inclinada hacia el fracaso. Las humanidades y algunas ciencias sociales (la sociología, la antropología, el orientalismo etc.) unen sus esfuerzos para prestar atención a la aparición, conformación, transformación, crisis y emergencia de los conceptos y las categorías de análisis de los fenómenos que tienen lugar en el sistema social. Los conceptos –“conjuntos teóricos” los denomina Foucault (2015 [1969]: 11) – son una incesante construcción de fenómenos mentales abstractos resultado de una profunda problematización teórico-metodológica cuyo objetivo principal es nombrar, describir y tratar de explicar aquello que observamos en un tiempo y espacio determinados. Son estos conceptos los que funcionan como brújula que nos permite situarnos de manera pertinente frente al fenómeno de observación en particular y no otros que tal vez pudieran tener cierta relación de vecindad o anclaje *intracategorial*. Un ejercicio razonable y cuidadoso de un concepto nos impide que cometamos anacronismos como el de suponer que el concepto “democracia” ya existía en los tiempos de Pericles aunque los *actores sociales* atenienses –<aristos>- no tuvieran claro qué significaba ser “ciudadano” ni concebían con la claridad de los Montesquieu y Voltaire la idea de “libertad” y sin olvidar que la noción de estado surge al menos con los romanos; y por ende, el servicio²¹ vital hacia esta causa. Realizando esta oportuna distinción crítica de los vocablos –a diferencia de los conceptos– también nos permite no considerar el término “colonia” a toda condición de vasallaje y subordinación en tiempos de conquista; solo así se evitaría el considerar la región andalusí durante la presencia mora en la Península Ibérica como una *colonia*²² de los musulmanes, concebir la era otomana como *colonial* o ver en la

²¹ Henri-Iréné Marrou sostiene que, a diferencia del mundo griego donde no existe una noción de “estado” sino de “ciudades-estado”, es con los romanos donde desde niños se les va a transmitir que la educación es un proceso de iniciación hacia lo que va a ser el auténtico desafío de ser romano: una vida dedicada al servicio de Roma, desde niños se les inculca cómo ha de ser este servicio de obediencia a todos los estratos socio-institucionales (desde la familia hasta la institución del derecho) y que termina con la muerte por la causa (la pax romana). Para más información, léase “La antigua educación romana” en Marrou, 2004 [1948]: 317-332.

²² Durante la presencia mora en la Península Ibérica, el término con que se asignaban estos territorios era “taifas” <molôk tawâ’ef>, reinos taifas, territorios divididos y que con el tiempo fueron adquiriendo cierto estatus de autonomía al menos política en relación, primero, con Damasco, y después con Córdoba. No

época novohispana como otra condición *colonial* puesto que el mismo concepto de “colonia” –los virreinos, a diferencia de la India e incluso Argelia, eran dominios, reinos con cierta autonomía al igual que Castilla y Aragón y no extensiones de la monarquía peninsular– pertenece a la época de los imperios modernos que fueron Francia y Gran Bretaña a diferencia de España que se podría inscribir en una época premoderna²³, *precolonial*.

Los conceptos, por tanto, forman una compleja red conceptual que se articula con la formación semántica y filosófica de una palabra que ha dejado de serlo para convertirse en una poderosísima palabra portadora de ideas con significados disímiles, confusos y que están atravesados permanentemente por los límites intrínsecos de todo concepto. Bajo esta lógica, todo concepto es *mesoconceptual*. Retomo de Sartori su noción más elevada de un concepto que es el de mayor abstracción y que abarcaría muchos casos de estudio justamente en su condición de “desplazamiento y estiramiento” (Peter Mair, 2013: 192) e incluso plantearía que un concepto que permanece estático y no se problematiza teóricamente deja de funcionar positivamente en las ciencias sociales y las humanidades, tal es el caso de “colonia” que hoy está presente en los estudios decoloniales en la región hispánica cuyas raíces se hunden en el discurso indigenista de corte marxista de los cuarenta, y en la “filosofía de la liberación” de la segunda mitad del siglo XX, y que ha evolucionado allende las fronteras geopolíticas de la hispanidad. Se podría también considerar que los conceptos expresan ideas a diferencia de las creencias²⁴ que tendrían lugar en un nivel *preconceptual* (Foucault, 2010 [1969]: 82) –Blumenberg lo llama *inconceptual*– en proceso de una posible positividad; es decir, toda formación preconceptual se constituye transitando por tres dominios que Foucault considera fundamentales: el dominio de validez, el dominio de normatividad y el dominio de actualidad. A Borges le parecía una misión imposible definir un concepto como el oriente (2009 [1980]: 57-68) pero eso no quiere decir que no sabía lo que connotaba dicho vocablo –que está presente en la historia del pensamiento occidental desde tiempos de Homero

obstante, aun en esa condición de autonomía, ciertas taifas todavía preservaban elementos homogéneos; pero, la mayoría empezaron a jurar lealtad a los reinos castellanos conforme avanzaba el período de la Reconquista.

²³ Entre los historiadores existe un consenso en denominar la época de dominio peninsular en América como “modernidad temprana”.

²⁴ Ortega y Gasset distinguía entre las ideas y las creencias en relación a la evolución y la variación en unas y en la rigidez y la inmunidad en otras.

hasta nuestros días (Said, 2009)– y lo que representó en la historia de los descubrimientos humanos, razón por la cual se podría hacer la analogía de dicho concepto con la noción de “clásico” según Calvino: “Un clásico es un libro que nunca termina de decir lo que tiene que decir” (2015 [2002]: 15). Bajo esta premisa, un concepto siempre va a tener algo nuevo que ofrecer, y por ende, se resemantiza y se actualiza continuamente. Todo concepto, por ende, es en el fondo una formación preconceptual ya que casi siempre está en ese proceso de reingeniería semántica y reconfiguración de sus fronteras como de sus límites.

Todo indica que la región más sensible, alterada e inestable en el discurso de las ciencias sociales no es propiamente la de los conceptos, sino el golfo al que se abre toda formación conceptual, aquella fisura que transgrede “el tranquilo paisaje” de toda disciplina y reorienta a sus observadores a repensar las reglas de funcionamiento de las operaciones conceptuales y la múltiple aparición serial de los conceptos en los distintos enunciados que anuncian una posible formación discursiva. Foucault se interesó más en los procesos procedimentales que intervienen en el nivel preconceptual, en aquel otro discurso –al que tal vez no le prestamos la debida atención– que pone en escena al concepto en cuestión y lo devela en esa exhibición representativa donde se da cuenta de la naturaleza ontológica, los valores connotativos y los probables modos de aparición en distintos enunciados. Por esa razón, Gadamer afirma que estamos ante una experiencia particular de la formación de conceptos; su ser se desoculta en ese juego de designaciones en distintas lenguas y sus atribuciones en distintos usos de la lengua, con sus correspondencias traductológicas, como dos estadios previos al ensayo propiamente positivo de la conceptualización (Gadamer, 2003 [1975]: 517-22). Es en ese *making-of* donde apreciamos la auténtica voz del concepto que, hirviendo, emerge desde las entrañas del enunciado hacia otro tipo de enunciado, de un enunciado inconsciente que podría ser la serie de supuestos y relatos que socioculturalmente tenemos depositados sobre un tema en particular –como puede ser la democracia, el colonialismo; o en el caso de esta presente investigación, la hispanidad– y que podría no coincidir con lo que creemos y pensamos. Es en esa falla preconceptual donde se acomodan las placas normativas de funcionamiento que a su vez reanudan los tres dominios por los cuales ha de transitar un concepto necesario en ese momento preciso

para que alcance una “validez temporalmente limitada” (Betancourt Martínez, 2017)²⁵. Esta región de actividad paleontológica nos sitúa ante un acontecimiento en el discurso en el cual el observador no actúa solo y el enunciado no es una isla apacible:

ese dominio enunciativo no [está] referido ni a un sujeto individual, ni a algo así como una conciencia colectiva, ni a una subjetividad trascendental, sino que se lo [describe] como un campo anónimo cuya configuración define el lugar posible de los sujetos parlantes. No se deben situar ya los enunciados en relación con una subjetividad soberana, sino reconocer en las diferentes formas de la subjetividad parlante efectos propios del campo enunciativo [Foucault, 2010 (1969): 160].

Foucault había admitido que *Les mots et les choses* (1966) habían “nacido” de “El idioma analítico de John Wilkins” de Borges. Tres años después, publica *L'archéologie du savoir* (1969) donde la huella borgiana está presente aunque difuminada en donde incluso se confunden ambos y es difícil distinguir la autoría. Cuando Foucault admite que un enunciado no es obra de “un sujeto individual” ni de “una conciencia colectiva”, sino que se puede atribuir a un “campo anónimo cuya configuración define el lugar posible de los sujetos parlantes” nos lleva a “La flor de Coleridge” cuando Borges recuerda a Valéry: “La Historia de la literatura no debería ser la historia de los autores y de los accidentes de su carrera o de la carrera de sus obras, sino la Historia del Espíritu como productor o consumidor de literatura. Esa historia podría llevarse a término sin mencionar un solo escritor” (1980 [1968]: 202) o en el fabuloso prólogo de 1967 a esa primera edición de *Nueva antología personal* cuando inicia: “El Indostán atribuye sus grandes libros a la labor de comunidades, a personajes de los mismos libros, a dioses, a héroes o, simplemente, al Tiempo. [...] el Tiempo acaba por editar antologías admirables. Lo que un hombre no puede hacer, las generaciones lo hacen” (7). Es preciso puntualizar que Borges no confunde “las generaciones” con “la conciencia colectiva” a la que se refería Foucault, sino que es la materialización espiritual del tiempo en las letras y el pensamiento universales, es ese

²⁵ Curso *Epistemología histórica y perspectiva sistémica: una relectura de las palabras y las cosas* impartido por Fernando Betancourt Martínez en el Posgrado de Desarrollo Sustentable y Globalización entre el 12 y el 16 de mayo de 2017 en la Universidad Autónoma de Baja California Sur. Anteriormente el mismo Betancourt Martínez había impartido un curso titulado *Complejidad y ciencia: los enfoques epistémicos en el siglo XX y las teorías de los sistemas complejos* del 10 al 12 de octubre de 2015 también en el mismo Posgrado de la Universidad.

“espíritu productor y consumidor” de los conceptos y sus metáforas que fecundan una literatura y la expanden.

Todo enunciado en el que se pone en juego los conceptos –unos erectos, otros en proceso de estimulación y otros en crisis andropáusica pero que no “quieren” dejar de ser y desear– arrastra sus huellas y su duelo. Todo enunciado es una sombra del anterior (Foucault, 2010 [1969]: 163), una tumba donde posa el cuerpo cansado y resucita el espíritu de un cuerpo renovado. Por tanto, un conjunto de enunciados donde se forman los conceptos muestra ante todo, y sobre todo, la figura del límite que separa el pasado de lo que no fue y el porvenir de lo que está emergiendo como una promesa, una postergación, un proyecto profiláctico; por ende, un concepto está comprometido con el porvenir y sus infinitos umbrales. La figura del límite que asedia todo enunciado donde la discontinuidad provoca la algarabía de la formación conceptual y el desplazamiento incansable de las figuras conceptuales y los simulacros teóricos y representativos que giran en torno a cada una de esas figuras. Los conceptos son, en conclusión, el resultado visible y borroso de unas elecciones procedimentales que dan cuenta de lo que observamos de los fenómenos y de lo que podemos deducir de ellos y ante los cuales seamos capaces de establecer una estructura internamente coherente de un enunciado que Foucault llama “archivo” (169-173).

Aunque Borges desde sus primeros textos haya abordado la problemática de las metáforas²⁶ en el proceso creador de los escritores e incluso dejó ciertas inquietudes en el

²⁶ No me refiero a *Fervor de Buenos Aires* (1923), ni a *Luna de Enfrente* (1925) ni tampoco a *Cuaderno San Martín* (1929) donde abundan ejercicios poéticos e incluso teóricos –aunque tal vez inconscientemente– en torno a la metáfora, sino a su primer libro de ensayos *Inquisiciones* (1925). En “Después de las imágenes” hay una conjunción interesante entre el tono narrativo y ensayístico –faceta que se consolidará en toda su escritura literaria a partir de finales de los 30 y principios de los 40– y con un estilo rioplatense que nos recuerda el espíritu de la poesía gauchesca y algunos textos brillantes de Güiraldes, Macedonio Fernández, o el poco leído Roberto Arlt entre otros. En ese texto, Borges exclama: “Dimos con la metáfora, esa acequia sonora que nuestros caminos no olvidarán y cuyas aguas han dejado en nuestra escritura su indicio, no sé si comparable al signo rojo que declaró los elegidos al Ángel o a la señal celeste que era promesa de perdición en las casas, que condenaba la Mazorca. [...] Para el creyente, las cosas son realización del verbo de Dios [...]; *para el positivista, son fatalidades de un engranaje*. La metáfora, vinculando cosas lejanas, quiebra esa doble rigidez” (1998 [1925]: 30-31. Las cursivas son mías). En “Examen de las metáforas” hay un retorno a la idea de la metáfora como el encuentro de “dos conceptos distintos” (74). En otro libro de ensayos *Otras inquisiciones* (1952) se puede apreciar la búsqueda de las metáforas pero a través de los ejemplos de escritores. Desde la flor de Coleridge, el libro-mundo de Mallarmé, el ruiseñor de Keats hasta el símbolo visto desde las figuras de Whitman, Valéry, Kafka que nos recuerda el tratamiento de las figuras de Quevedo y Unamuno en *Inquisiciones*. Es curioso también notar ciertos títulos de textos en

quehacer científico aunque con cierto desdén, la reflexión en los párrafos anteriores nos aleja forzosamente del dominio conceptual y nos conduce irremediamente al reino de las metáforas; o más bien, al del concepto-metáfora, el concepto que funciona como metáfora, como imagen, una forma de concebir el mismo concepto pero en otros espacios teóricos y campos cognitivos, en el cruce constante de saberes y la promiscuidad de los marcos categoriales de referencia. En otras palabras, al carecer un concepto de operatividad teórica dentro de su campo de saber originario y al ser trasladado a otro ámbito o varias regiones del saber se convierte en un “esquema retórico” (Foucault, 2010 [1969]: 77), un mero procedimiento metafórico que permite ver e imaginar lo que antes era inaccesible e inabordable, promueve la expansión semántica e incluso sígnica del propio concepto-metáfora. No obstante, Foucault distingue dos tipos de esquemas retóricos: los que se aplican a los conceptos y que a pesar de su “ineficacia operatoria” (2012 [1966]: 369) permanecen funcionando como “unidades de sentido” aunque en la imaginaria metafórica; y los que funcionan como categorías o como él los llama “modelos constitutivos” que con el tiempo prometen y promueven el proceso de conformación de nuevos objetos para una región del saber o la encrucijada de varias al mismo tiempo.

Para el nuevo reino del concepto-metáfora regresará el dominio de la imaginación poética como una suerte de arquitectura o “geometría”²⁷ teórica que permite no solo reflexionar en torno al proceso de construcción conceptual de los fenómenos que se observan en un tiempo y espacio determinados, sino que también promueve algo que era impensable al menos en las ciencias sociales: la representación. La condición simbólica originaria del lenguaje –que estaba felizmente acuartelada en la ínsula de los saberes de la representación poética– ingresa a las disciplinas de la ciencia social para suavizar y mitigar la naturaleza matemática de sus procedimientos teóricos y que pondría en crisis la idea de separar la ciencia en los tres polos aparentemente opuestos: a) las ciencias matemáticas y físicas que rinden culto al método científico, b) las ciencias empíricas o “las ciencias de la

Otras inquisiciones que dan pie a su aproximación o al menos aluden al concepto de “metáfora”. Me refiero a los términos “símbolo, alegoría, leyenda, enigma”. Borges, recordando la sutil cita de Coleridge, se consideraba más platónico que aristotélico, sugeriría una lectura más moderna de algunos tropos que clasificó Aristóteles. Sería interesante apreciar si Borges consideraba el símbolo, la alegoría, la leyenda y el enigma como derivaciones, peldaños, grados distintos, de la propia metáfora.

²⁷ Aquí hago referencia implícita a Marta Piña Zentella en *Modelos geométricos en el ensayo de Octavio Paz*, sobre todo, en su capítulo final destinado a las correspondencias (2002: 187-197).

discontinuidad análoga” –como las llama Foucault– que en lugar del método científico persiguen una suerte de positividad científica, c) las humanidades que no apuntan al método científico ni a una positividad científica, sino más bien asumen una reflexión filosófica. También se podría plantear que mientras las primeras son ciencias de la vida, las segundas son ciencias de la sociedad, las últimas se ocupan propiamente del elemento del lenguaje. Lo que se va a observar a raíz del ascenso de la metáfora en los procedimientos teóricos de las ciencias sociales es la intromisión del lenguaje y su visibilidad representativa, un lenguaje que ya no solo se refiere al mundo y a los fenómenos circunstanciales, sino a su condición misma de lenguaje, a su ser, su soberanía proclamada que nos empuja a reflexionar en torno a una realidad que tardíamente había ingresado en la reflexión tanto de la historiografía como de los estudios literarios: la narración, o más bien, la noción de *escritura*.

En el siguiente apartado se abordará el problema de la realidad a la que se enfrenta todo científico social en las últimas seis décadas y cómo esta nueva disposición exige a su vez de una nueva condición teórica, metodológica y crítica de este observador que ahora no sólo observa los objetos de su estudio, sino que participa en su reorientación constante en sus regiones del saber. Es en esta nueva circunstancia de la “dispersión epistemológica” donde la metáfora adquiere una importancia vital a la hora de operar los conceptos y su aplicación en sus campos cognitivos; no obstante, en el apartado “El límite, la discontinuidad y el desplazamiento como categorías metodológicas emergentes” se discutirá de nuevo la naturaleza de estas metáforas como procedimientos escriturales que, por un lado, naturalizan la transgresión y lo que de Certeau llamaría “el reino de la delincuencia” (2007 [1990]: 141-142) alcanzando lo que Derrida llamaría “la hospitalidad”, y por otro enfatizan la noción del límite no solo en el quehacer investigativo y de la ciencia de lo social, sino –que me atrevería a suponer– en todas las operaciones que despliega el individuo-observador en la época contemporánea.

1.3. El teórico-actante de la observación en el ocaso de la epistemología convencional

*Existe un río cuyas aguas dan la
inmortalidad; en alguna región habrá
otro río cuyas aguas la borren. El número
de ríos no es infinito; un viajero inmortal*

*que recorra el mundo acabará, algún día,
por haber bebido de todos. Nos
propusimos descubrir ese río.*

(Borges, 1970: 45)

La realidad ya no obliga más al consenso

(Luhman, 2000 [1996]: 135)

Este apartado tiene como objetivo plantear las siguientes interrogantes que nos permitan enfrentar uno de los dilemas más radicales que merece el escenario actual no solo de la ciencia social, sino de toda ciencia que en el sub-apartado primero llamé “ciencia de lo social” amenazada en su cientificidad, en su “ser ciencia” que corrobora las operaciones que suceden y se suceden a su interior: ¿Qué es el mundo? ¿Qué es la realidad? ¿Es real la realidad? ¿Cómo distinguimos la realidad que percibimos, inventamos o creamos de la ficción que descansa en las narraciones literarias, históricas, filosóficas e incluso biológicas y cristalográficas? ¿Qué es este lenguaje que puede ser capaz de aprehender la real realidad o la realidad factual, dirían Heidegger y Gadamer? Una vez realizada la operación de captación de esta realidad factual, ¿cómo realizamos ahora otra operación –la operación de observar la observación; es decir, una observación de segundo orden– que radica en preguntarnos si la realidad percibida es la real realidad? O más bien, ¿cómo distinguir la real realidad de la realidad construida o inventada? ¿Cómo dar cuenta de esta distancia que mina entre las “dos” realidades y que por ende permite observarla *ad infinitum*? Lo que devela esta última interrogante es más que el cuestionamiento en cada nivel de una observación que desvía la “primera” observación y que no permite ver el otro lado de la observación, el “ser de la diferencia” diría Derrida, donde reposa lo fantasmático. ¿Qué es lo que continuamente permanece latente al otro lado de la observación, en “la mancha ciega cognitiva” (Foerster, 1991: 90)? Foucault parece estar de acuerdo con el exiliado del círculo de Viena: “es posible que se excluya para siempre el derecho de *pensar a la vez* el ser del lenguaje y el ser del hombre” (2012 [1966]: 351, las cursivas son mías). ¿Qué es lo que sucede al interior de este sistema que solo permite realizar observaciones fallidas y posterga en el futuro probable otras observaciones fallidas donde en cada operación descansa el “ser oculto de la diferencia”?

Después del método cartesiano²⁸, y luego con la filosofía trascendental en Kant, el conocimiento era obra de un sujeto empírico que podía dar cuenta de un objeto distanciado óptica y ópticamente, distancia que permitía el ejercicio de ver y poder conocer aquello visto. Todas las preguntas se dirigían hacia el objeto y se dirimían en las jurisdicciones atributivas y fenoménicas de este objeto en cuestión, por lo cual, la sospecha no recaía en la conciencia o vigilia del sujeto pues se trataba de una instancia absoluta y soberana. Hablar de un sujeto ilustrado equivalía a un individuo realizado en sus facultades de pensar y argumentar allende los relatos teológico-míticos, recordando que toda esa metafísica obnubilaba las capacidades positivas de toda argumentación humana. Argumentar y no especular, especular alude a los vertiginosos juegos de espejos y su sutil simulacro de sombras.

Una vez en crisis el imperio de la razón y el absolutismo de la observación objetiva, neutral e ingenua de los objetos, emerge el dominio del lenguaje que va a adquirir una importancia señera en el devenir de la representación en todas las ciencias de lo social, concibiendo el propio lenguaje no solo como una herramienta a través de la cual se accede

²⁸ Descartes, heredero del pensamiento escolástico mediterráneo (Averroes, Maimónides y Santo Tomás de Aquino), parte del presupuesto de que el conocimiento completo solo le pertenece a Dios (Monroy Nasr, 2007: 453) y por lo cual le está vedado a los hombres porque aunque existiera la posibilidad de esa completitud no lo sabría por sí mismo –y agregaría que era imposible dar cuenta de ello ya que todas las observaciones eran de primer orden; es decir, *heterorreferenciales*– ni por otro al menos en relación a los objetos físicos porque sí había cierto *consenso* cognitivo en torno a los cuerpos del mundo natural y metafísico como la de Dios. Ferdinand Alquie afirma, en palabras de Descartes, que hay que distinguir entre tres tipos o estadios del conocimiento: a) un conocimiento incompleto; b) un conocimiento completo; c) y un conocimiento perfecto que sería el resultado de un proceso de concepción pleno hecho por una criatura creada por Dios. Bajo esa premisa, siempre habrá algo que escapa del entendimiento humano y ahí es donde intervienen los presupuestos de injerencia metafísica y de índole proto-empírica.

Por otra parte, Foucault asume que la historia natural es el resultado del ocaso del mecanicismo cartesiano donde todavía partía de la premisa de que el mundo se regía por las leyes del movimiento rectilíneo. La historia natural es la evolución, sostiene Foucault, positiva de otro saber que era la propia historia como la atestiguan *Histoire de la nature des Oiseaux* de Belon, *Histoire admirable des Plantes* de Duret, *Histoire des Serpents et des Dragons* de Aldrovandi e *Historia naturalis de quadripedibus* de Jonston; en otras palabras, las del propio Foucault: “hacer la historia de una planta o de un animal era lo mismo que decir cuáles son sus elementos o sus órganos, qué semejanzas se le pueden encontrar, las virtudes que se le prestan, las leyes e historias en las que ha estado mezclado, los blasones en los que figura, los medicamentos que se fabrican con su sustancia, los alimentos que proporciona, lo que los antiguos dicen sobre él, lo que los viajeros pueden decir. La historia de un ser vivo era este mismo ser, en el interior de toda esa red semántica que lo enlazaba con el mundo. La partición, para nosotros evidente, entre lo que nosotros vemos, y lo que otros han observado o transmitido, y lo que otros por último han imaginado o creído ingenuamente, esta gran tripartición, tan sencilla en apariencia y tan inmediata, entre la *observación*, el *documento* y la *fábula*, no existía aún. Y no era que la ciencia vacilara entre una vocación racional y todo el peso de una tradición ingenua, sino que había una razón muy precisa y apremiante: los signos formaban parte de las cosas, en tanto que en el siglo XVII se convierten en modos de representación” (2012 [1966]: 144-45).

al mundo de las representaciones sino como escena en que se dan los cuerpos que son nombrados y articulados indistintamente; en otras palabras, *comparativamente*. Así irrumpió la rebeldía del lenguaje donde las palabras se separaron del orden de las cosas, asistiendo al principio de que describir el orden de la naturaleza era crearlo y exigir su inalterable mudez representativa:

La conservación, cada vez más completa, de lo escrito, la instauración de archivos, su clasificación, la reorganización de las bibliotecas, el establecimiento de catálogos, de registros, de inventarios, representan, a finales de la época clásica, más que una nueva sensibilidad con respecto al tiempo, a su pasado, al espesor de la historia, una manera de introducir en el lenguaje ya depositado y en las huellas que ha dejado un orden que es del mismo tipo que el que se estableció entre los vivientes (Foucault, 2012 [1966]: 147).

Entre finales del siglo XVIII y principios del XIX surge la escritura revoltosa del Marqués de Sade que no pudo ser liberado por el sacerdote, analogía que se puede transpolar al nivel institucional que demuestra el fracaso de las políticas artísticas llevadas a cabo por los inquisidores del Parnaso como Nicolas Boileau quien llegó a decir que “rien du beau que le vrai” porque la belleza tenía que ser “el resplandor de lo verdadero”; es decir, que cumpliera las reglas de la composición y la proporción²⁹ promovidas e instituidas en la corte de Luis XIV. Sade se rebela ante este totalitarismo artístico y cultural y con su escritura funda lo que Octavio Paz llamaría “la tradición de la ruptura” que llega todavía latente a Baudelaire y con Rimbaud finalmente se abre esta vena productora de sentidos y mundos adversos y adyacentes. Después de la herida gestual de Sade, el lenguaje contiene en su piel la huella de esta lucha, esta escisión que aletea entre la perpetuación de un presente que pretende ser inmemorial y a la vez no deja de sacudirse el yugo del pasado, la tradición y ese mismo lenguaje que solo podía referirse al afuera.

Curiosamente el acontecimiento del lenguaje que ya no puede representar el orden invariable de las cosas, sino inventarlo y exigir que sea así, surge el dominio de la fábula, el relato que hacen coincidir en un solo parto la historia, o más bien la escritura de la historia, y la literatura. Estamos ante un “ser dividido del lenguaje” que trata de balbucear a su vez

²⁹ Recordemos que en la *Metafísica*, Aristóteles sostiene que “Las formas principales de la belleza son el orden, la simetría y la delimitación”. Es decir, hay una suerte de matematización de lo bello, “cuestión de tamaño [ni muy grande ni muy pequeño] y orden” según la *Poética* (Copleston, vol. I, 2011 [2004]: I-308-309).

un ser dividido del hombre <*Je suis un autre*> en una época marcada por el desgarramiento y la negación de un pasado. El lenguaje con el que observan todas las ciencias de lo social - más allá de si sus observaciones insisten más en los cálculos que la propia observación- es un ser multisectorial, movedizo y sumamente complejo: “¿Qué relación hay entre el lenguaje y el ser, y se dirige siempre al ser del lenguaje, cuando menos aquel que habla verdaderamente? ¿Qué es pues este lenguaje que no dice nada, que no se calla jamás y que se llama “literatura”? [...] ¿Qué es el lenguaje, cómo rodearlo para hacerlo aparecer en sí mismo y en su plenitud?” (320) Después de la muerte de Dios, murió con él no solo el conglomerado institucional y espiritual que sostenían intelectual y teóricamente a esta categoría, sino que el propio lenguaje no podía dar muerte a este ser cuya muerte se declaraba; en otras palabras, ¿cómo podía el lenguaje prometer una muerte que después no podía cumplir? Este lenguaje de alguna manera distante del momento en el que se hace visible porque así se comprende que una vez representado este lenguaje, Dios resucitase en una distancia temporal vengativa que deja entrever no su muerte, sino la muerte del ser que pretendía la suya. ¿Cómo un lenguaje que está más próximo a la muerte que la vida puede no solo dar muerte, sino tener luego el tiempo para poder anunciarla? En “El inmortal”, Borges señala: “Homero y yo nos separamos en las puertas de Tánger; creo que no nos dijimos adiós” (1970: 46).

El lenguaje como un ser dividido no solo coincide con la aparición de los saberes como la escritura de la historia y la literatura, sino la emergencia del propio hombre como un concepto central de las ciencias que van a ser llamadas “del espíritu”. Además del concepto del hombre, surge el de la vida con la que la historia natural se va a convertir finalmente en lo que hoy conocemos como la biología. No obstante las representaciones que pretendían dar luz a los componentes biológicos de este ser vivo no iban a ser suficientes porque siempre había algo que se escapaba de las observaciones microscópicas con lo que irrumpe el orden de lo latente, lo invisible, lo insensible y sobre todo, lo impensado. Desde Charcot y Maupassant hasta Freud emerge el psicoanálisis como una alternativa procedimental para divisar esas regiones cóncavas y profundas a las que ni la biología ni otras ciencias recientes habían alcanzado a concebir positivamente. No obstante, desde el último texto de Freud se muestra la imposibilidad de conocer las profundidades cognitivas que rodean la figura de Moisés en sus distintas apariciones textuales bíblicas e

historiadoras (Mesmoudi, 2018a: 171-204); y por ende, la impotencia no solo del psicoanálisis de dar respuesta a ese hueco impenetrable e insondable de lo cognitivo, sino de la inutilidad teórica de toda ciencia de lo social. Foucault, que continúa con el legado intelectual de Nietzsche y Freud, reivindica el orden de lo *impensado* como una entidad prácticamente autónoma que juega al despiste, se repliega constantemente en ese haz de relaciones que entabla con otras entidades que son excavadas –unas más que otras ya que por el hecho de ser autónomas unas se dejan querer más que otras– y con las que existe una red de interdependencia estructural; es decir, *transdiscursiva*. Este *cogito*, como así le da nombre Foucault a lo impensado, devela el lugar que ocupa en el discurso y reivindica la jerarquía que le da porque con ello no se da por cerrada la operación, sino que se posterga, no se le limita, se fomenta así el reino del porvenir, de lo que está por venir y éste es el acontecimiento del discurso; o más bien, la formación constante de enunciados que adquieren lugar en un discurso: “el cogito no conduce a una afirmación del ser, sino que se abre justamente a toda una serie de interrogaciones en las que se pregunta por el ser [...] ¿Qué es, pues, ese ser que centellea y, por así decirlo, parpadea en la abertura del cogito pero que no está soberanamente en él y por él?” (Foucault, 2012 [1966]: 338).

Cuando Borges afirma que “hay tantas Biblias como lectores de la Biblia” recordando al panteísta Escoto Erígena que compara la Biblia con el plumaje tornasolado del pavo real (2009 [1980]: 101), o cuando Borges admite su incredulidad en cuanto a la correspondencia del lenguaje con la realidad (102) o cuando señala que “La belleza está en todas partes, quizá en cada momento de nuestra vida” (119) lo que señala entre líneas es que no existe una sola forma de representar y representarnos el mundo (Betancourt Martínez, 2015: 84), Borges va mucho más allá de la representación donde se realiza el mundo y apunta al propio lenguaje: “El lenguaje es una creación estética” (2009 [1980]: 105) y dudo que se refiera solo al hecho estético que sucede en el ser de la literatura sino todo aquello que pueda ser mediado por el lenguaje. Y aquí no aludo a la creación bíblica del lenguaje, sino aquello que queda latente en lo que calla o niega el propio lenguaje; es decir, tratar de vislumbrar aquello que no se dice, que no se piensa, que no se intuye pero que se instala transparentemente, líquidamente en los resquicios de una ausencia que nos sabe familiar y distante al mismo tiempo. Lo anterior muestra la distancia de un mundo que huye, se recluye y hunde sus ojos en nuestra mirada ciega que todo lo ve y nada mira: “Una

socioepistemología que parta del constructivismo y la teoría de sistemas debe considerar, como punto de inicio de toda deliberación, que el mundo, ya sea concebido o conceptualizado en términos científicos como trasfondo nunca aclarado, es en realidad el punto ciego de toda observación, donde la observación es producto del sistema social” (Betancourt Martínez, 2015: 87-88).

El constructivismo radical, en que se inscriben Von Glasersfeld y a veces el propio Luhmann, que se opone inicialmente al constructivismo epistemológico de Maturana y Foerster o el constructivismo de Piaget y Vigotsky, admite la primacía de la realidad construida por encima de una realidad real, e incluso la propia real realidad que uno asume como “verdad” es a su vez una construcción circunstancial de la realidad. Esta aseveración radicalmente novedosa nos trae al recuerdo una de las máximas de Borges en cuanto a Dios cuando exclamaba que Dios existía cuando lo imaginábamos y dejaba de ser cuando renegábamos de él; por ende, “Dios está haciéndose” (Borges, 2009 [1980]: 137). Este entrecruzamiento entre la realidad real y la realidad inventada es difícil de distinguir en un primer proceso de observación (Luhmann, 2000 [1996]: 130) que lo que deja ver es una certeza que se irrita y que busca ser frustrada; y por ende, la reanudación de la operación de observar que ahora observa lo que antes ha sido observado y lo que observa es la diferencia de lo “real” que ha cambiado. En otras palabras, las observaciones de segundo orden muestran la improbabilidad de observar lo “real” de la realidad e incluso pone en duda esa propia “realidad”; y de otro lado, pone a pensar que aun existiendo esa “realidad” lo que se pone en juego es la infinita serie limitada de observaciones que se pueden realizar al interior del sistema³⁰.

³⁰ En la cristalografía sucede algo interesante y que prácticamente marca su devenir como ciencia que oscila entre su condición de ciencia empírica y una ciencia asolada por la complejidad. En resumidas palabras, entre Nicolas Steno y René J. Haüy (1669-1784) se demuestra que el cristal era un entramado de bloques idénticos, ángulos interfaciales, llamados “moléculas integrales”. Estos bloques cristalinos pueden tener ciertos *defectos*; desde un defecto puntual (agujero), un defecto lineal (concentración de defectos en características lineales), hasta un defecto planario que es el nivel más alto de desviación del que puede adolecer un cristal cuyos bloques desorientados se repliegan en una formación en torno a un cristal que se llama “macla” (Klein & Hurlbut, 2001 [1996]: 176-84); en otras palabras, una macla es una red cristalina a través de la cual se distribuyen los bloques desorientados que ahora están emparejados por una relación de vecindad defectuosa que devela la formación irregular, desorientada, desviada, de un cristal y a la vez la imposibilidad, *quizá*, de una estructura interna cristalina a escala microscópica. Dicho también de otra manera, la cristalografía cedería ahora la observación al orden de las semejanzas y la continuidad de estos seres y llevaría a cabo un cambio en sus procedimientos teóricos para dar cuenta de estas formaciones

Después de este brevísimo apunte conviene señalar que es inevitable negar el asedio del orden de lo complejo en los campos cognitivos –sea cual sea su inscripción teórico-metodológica– porque no olvidemos que la complejidad es una perspectiva, una forma de mirar y abordar el objeto que se está observando. Ningún saber está al margen de la complejidad que parece ser viene a instaurar la emergencia de concebir el límite desde donde se trasluce la discontinuidad y las desviaciones, no como efectos especiales o producto de una irregularidad, sino como una necesidad de alimentar la reflexividad en el subsistema del conocimiento que tiene lugar en el sistema *sociedad*.

1.4. De la historia de las ideas a la arqueología y la heterología

Desde tiempos inmemoriales la humanidad se ha mostrado extremadamente ansiosa por los orígenes que abren la posibilidad de un nuevo mundo y estructuran el mito que ha de fundar ese comienzo de la tribu. Por esta razón, todas las epopeyas se parecen en cuanto a su mirada al génesis y la expulsión posterior de los terrícolas de la polis prometida. Ítaca o Jerusalén, eso no importa. En esa búsqueda por los comienzos se parecen los pueblos, me atrevería a sugerir una diferencia fundamental que puede existir entre las sociedades escriturales y las mitocéntricas. Mientras en las primeras es el dios el que abandona al pueblo y es éste el que experimenta la vivencia de la errancia, en las segundas como la mexicana, por poner un caso particular, es la divinidad como Quetzalcóatl quien tiene que abandonar el hogar para emprender el camino de la peregrinación y su pueblo entra en un proceso de incertidumbre³¹. Todas las ciencias de lo social desde que se instituyeron hasta finales del siglo XVIII muestran esa terrible inquietud de conocer el principio de las cosas; el detective no duerme hasta que da con el asesino, ¿pero quién puede comprobar que ése sea el autor intelectual del crimen y no se trate nuevamente de una carta robada? Es por eso que la resolución del caso recae prácticamente en las manos, o en el relato, del testigo ocular o de la víctima. No hay forma de acceder a esa fecha fundacional y comprobar que lo que se dijo efectivamente fue lo que *en verdad* sucedió.

desviantes que amenazan la tranquila isla de los cristales y su estructura interna que se inscriben al interior de las operaciones cristalográficas.

³¹ Esta aseveración parte del mito instalado por los españoles para justificar la conquista del Valle de México.

En la literatura sucede algo similar y es que, sin comprender qué es la literatura³², analizar una obra es apuntar a su infancia que haya estimulado a que surgiera ese texto, es como si un espíritu santo desde una edad recóndita insuflara vida en las venas uterinas de este creador y lo empujara a no dejar de escribir, a revelar esos pasajes oscuros que sin la mediación espiritual no podía haber sido posible. La escritura bajo este modelo causal sería el producto visible y terminal de las voces que susurraban subterráneamente. Además de la figura del autor, como firma ilustre con que se identifica un texto y se corrobora su autenticidad, le acompaña el contexto que sería una especie de conglomerado coyuntural en que está inmerso el autor y que va junto al texto, casi en una relación paralela, que amplía el horizonte de comprensión y sin duda enriquece el texto y el propio ejercicio de la lectura. Desde esta perspectiva de la hermenéutica clásica, que hunde sus raíces en la exégesis de los textos sagrados, la literatura sería un espacio donde viene a refugiarse esta familia tripartita del autor, el texto y el lenguaje que lo ha hecho posible. Es difícil imaginarnos una región literaria distinta a este triángulo amoroso fuera de la lógica mecanicista de la causa-efecto.

La literatura, que pareciera ha existido desde los tiempos de Homero y Hesíodo o que es tan antigua como la historia en los tiempos de Herodoto y Tucídides, en realidad se trata de un fenómeno bastante tardío que tiene lugar, según Foucault, entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, cuando la literatura empieza a abordar aspectos y a interesarse por elementos constitutivos que refieren a la propia literatura y su ser abierto al infinito; es decir, cuando la literatura se convierte en una conciencia crítica de los autores que se han preguntado por este ser mismo de la literatura:

On a l'habitude de dire que la conscience critique, l'inquiétude réfléchissante sur ce que c'est la littérature s'est introduite très tard, et en quelque sorte dans la raréfaction, dans le tarissement de l'œuvre; au moment où, pour des raisons purement historiques, la littérature n'a plus été capable de se donner d'autre objet qu'elle-même. [...] La littérature n'est pas le fait pour un langage de se transformer en œuvre, ce n'est pas non plus le fait pour une œuvre d'être

³² Aquí no me refiero a que no sabemos lo que es la literatura porque podemos identificar dónde se aloja, en qué cuerpos textuales adquiere presencia y también podemos identificar en qué otros cuerpos discursivos brilla por su ausencia. Por tanto, sabemos preliminarmente distinguir entre lo que es literatura y lo que no lo es. Al aludir a la incomprensión de la literatura apunto a la brillantísima conferencia doble de Foucault titulada "Littérature et langage" incluida en *La grande étrangère. À propos de littérature* (2013) [1964] que podemos consultar también en la obra traducida *De lenguaje y literatura* (1996) [1994].

fabriquée avec du langage, la littérature, c'est un troisième point, différent du langage et différent de l'œuvre, un troisième point qui est extérieur à leur ligne droite et qui par là même dessine un espace vide, une blancheur essentielle où naît la question "Qu'est-ce que la littérature?", une blancheur essentielle qui est cette question même. [...] cette question, ne se superpose pas à la littérature, elle ne s'ajoute pas par une conscience critique supplémentaire à la littérature, elle est l'être de la littérature, originellement écartelé et fracturé (Foucault, 2013 [1964]: 78-79).

Si el objeto de la literatura no fuera la misma literatura, ¿cuál sería? ¿El libro, el lenguaje, el discurso, el autor, la poesía, el lector, la prosa, la eternidad...? Discusiones que tienen lugar al interior de este saber y que se preguntan por el ser de la literatura. Tampoco hay que confundir el objeto de la literatura con el de la crítica literaria porque son dos estadios temporales y espaciales distantes entre sí donde necesariamente la segunda operación se refiere a la primera. La impronta de Roger Chartier en relación con el fenómeno de la edición y la reciente aparición de los libros electrónicos y digitales ponen en tela de juicio los anteriores abordajes textuales que dejaban fuera el proceso editorial y el performance museográfico del libro y cómo el público se acerca a esta experiencia *literaria* e interactúa con el objeto que tiene en mano; en otras palabras, cómo el capital literario experimenta esta compleja recepción de un bien estético y cultural que responde de otras maneras a la pregunta foucaultiana de qué es la literatura: "la edición es el momento en que un texto se vuelve un objeto y encuentra lectores. Todas las dimensiones de la historia de la cultura impresa pueden asociarse a la figura del editor, a la práctica de la edición, a la elección de los textos, al negocio de los libros y al encuentro con un público de lectores" (Chartier *et al*, 2006 [1999]: 59). La literatura, como la concibe Foucault, no puede existir sin esta edición, es decir, lo impreso, el efecto de la escritura que viene con una suerte de duplicar un lenguaje que ya había sido pronunciado y efectúa en relación con él una relación de intertextualidad que comúnmente llamamos el comentario o la crítica. La escritura como insignia de la sociedad moderna viene a poner fin al reinado de lo oral; y por ende, de la retórica que tiene lugar ahora en la propia escritura y que permite decir siempre algo de otra manera, y es por eso que nunca termina por decirlo y por eso está condenada a hacerse visible hasta la eternidad y aun después.

Si la literatura mediante la escritura no termina por decirlo todo y por ello siempre está dispuesta a hacerse visible estamos entonces ante una empresa fallida desde el principio, esta literatura que está más próxima al simulacro y por ende a la representación sin fin de algo que se promete y se posterga, y la escritura que está más próxima a la muerte y a pesar de estar marcada desde su nacimiento por este duelo se resiste a esta ceremonia y decide emprender la travesía de lo novedoso pero con la huella de su sombra. Pocos han reflexionado filosófica e históricamente la literatura y es gracias a autores como el propio Foucault o Michel de Certeau y más recientemente Jacques Derrida, que nos atrevemos a mirar la escritura de la literatura cara a cara y poder interrogarla: ¿cómo la literatura que está condenada a repetirse, a reproducirse, a renovarse, puede ampliar las esperanzas de una “vida instantánea” –diría Omar Jayyâm– a su escritura, una escritura que lleva el sello del cese de cualquier escritura porque está amenazada de muerte y al mismo tiempo la desafía entregándose a *la petite mort* -en palabras de Bataille- que sería la propia escritura, un olvido repentino de la muerte? En esta encrucijada es totalmente inconcebible que las respuestas a un texto se dirijan a su preludio, al contexto o la figura del propio autor, sino al interior del texto mismo, en el ser latente de lo que difusamente llamamos *literatura*.

Conviene no confundir la arqueología como ciencia que se ha desarrollado en la segunda mitad del siglo XVIII y adquiere cierto estatus académico a raíz de la expedición napoleónica al Egipto, ciencia que se debate entre la antropología en el mundo angloamericano y la historia en el mundo latino, y se encarga de estudiar sistemáticamente los vestigios materiales que *hablan* de una vida humana en extinción; y por tanto, la expedición subterránea hacia el origen. La arqueología concebida por Foucault iría en contra de ese presupuesto en cuestión que no hace más que abonarle otro estrato arqueológico a la historia de las ideas: “En el fondo no soy quizá más que un historiador de las ideas. [...] Un historiador de las ideas que ha querido renovar de arriba abajo su *disciplina*³³ [...]. No tendré derecho a sentirme tranquilo mientras no me haya liberado de la “historia de las ideas” (Foucault, 2010 [1969]: 178, las cursivas son mías). Si la historia de las ideas es una disciplina quiere decir que estamos ante la reproducción sistemática de

³³ Es interesante apreciar cómo Foucault utiliza por primera vez el concepto de “disciplina” asociado a la historia de las ideas con cierta connotación panóptica y de control disciplinar que exige la constitución gremial. En este sentido, la disciplina de la historia de las ideas vendría a ser una amenaza, un hándicap de los saberes y su negación a la mirada y “quirurgia teórica” de las ciencias humanas.

unas prácticas institucionales que se dirigen hacia el inconsciente mantenimiento de las estructuras estables y de larga duración y no le presta atención a los posibles quiebres y desfases que irritan el medio y la forma en que se expresan, dando lugar a una infinita serie limitada de enunciados que renueva el circuito de producción del discurso. Foucault expresa lo siguiente de la disciplina de la historia de las ideas:

La historia de las ideas es [...] la disciplina de los comienzos y de los fines, la descripción de las continuidades oscuras y de los retornos, la reconstitución de los desarrollos en la forma lineal de la historia. [...]

[...] puede decirse que la historia de las ideas describe sin cesar [...] el paso de la no-filosofía a la filosofía, de la no-cientificidad a la ciencia, de la no-literatura a la obra misma. Es el análisis de los nacimientos sordos, de las correspondencias lejanas, de las permanencias que se obstinan por debajo de los cambios aparentes, de las lentas formaciones que se aprovechan de las mil complicidades ciegas, de esas figuras globales que se anudan poco a poco y de pronto se condensan en la fina punta de la obra. Génesis, continuidad, totalización: éstos son los grandes temas de la historia de las ideas (180-81).

La *heterología* es todo saber que pretende conocer la otredad, la cuestión es saber si existe un solo “saber heterológico” o varios y apreciar la forma en que la heterología pretende realizar observaciones en torno a esta otredad. Antes de emprender esta mínima explicación hay que subrayar la condición de alteridad que subyace en toda escritura partiendo de la premisa de que escribir es abrir el mundo de lo desconocido, es hurgar en la herida de lo que puede acontecer aunque sin olvidar que en la herida está la herida de su ser mismo de la herida. Hay que matizar que solo la escritura que está en condición de una conciencia crítica es capaz de deleitarse dolorosamente con su propia herida y se dispone a abrirse y recibir en su regazo el canto febril de los que susurraban a su alrededor. Esta recepción de la alteridad no se ejecuta jamás, la herida es la huella de lo que recuerda pero nunca aconteció. Se puede ubicar el surgimiento de la heterología como saber a mediados del siglo XIX cuando la mayoría de los campos cognitivos se dirigían al hombre como centro de sus observaciones conceptuales, teóricas y metodológicas ya que es a partir de la segunda mitad de este siglo que el hombre vaciado en su conjunto de relatos metafísicos y ritualistas se enfrenta a las preguntas fundamentales en torno a su ser, su conducta y su forma de administrar las riquezas en un contexto estadocéntrico, liberal y secular. Sin embargo, no hay que confundir la laicidad con la muerte institucional y política de Dios,

sino simplemente una ausencia ejecutiva en la toma de las decisiones más importantes de un estado. En esta contienda de un pasado decapitado en su condición radical, la represión espiritual que permite que las creencias y las fábulas se ensimismen, y donde el brillo de la guillotina augura e inaugura a la vez un presente desfechitizado, emerge este hombre desnudo de sí mismo, distante de su ser pasado que ahora jugará el papel de la sombra, el fantasma que lo estará observando, guiando y protegiendo.

Antes de iniciar con la enumeración de los saberes que se inscriben en el dominio de la heterología es preciso señalar que no parto de lo que George Bataille entiende por lo heterogéneo y su “carácter sagrado de lo intocable” (Tonkonoff, 2015: 279), sino una revisión del concepto de heterología desde Michel de Certeau que asocia a los saberes de la historia, la etnología, la religión, el psicoanálisis y la filosofía del lenguaje. Lo que tienen en común estos cinco saberes es la condición de reflexividad en torno a su objeto de estudio que tiene origen entre finales del siglo XVIII y principios del XIX; el objeto común de estudio es la búsqueda y la recuperación de una otredad radical. Para de Certeau, lo ambiguo de la heterología se debate entre “el discurso sobre el otro y el discurso del otro” porque –continúa de Certeau– “el discurso del otro sobre el otro es la organización del espacio, del espacio social y epistemológico y político; es la constitución de una frontera que crea simultáneamente otra cosa, una religión que es otra y otra que es propia” (Carbó & Giraud, 1982: 25). Pienso que no solo “el trabajo histórico es un instrumento para crear olvidos”, como sostiene de Certeau, sino que el gesto de escribir es un proceso metodológico del olvido y epistemológico de la imaginación de lo inusual y lo irreal porque en toda escritura descansan rasgos autobiográficos que asumen inconscientemente la voluntad de inventar no solo historias, sino un ser en posesión de ellas. A esa lista de cinco saberes hay que agregar la literatura aunque también está asociada a los efectos representativos de la escritura de la historia.

Cuando Freud admite que Moisés no es una figura homogénea que corresponda a las representaciones bíblicas e historiadoras quiere decir en el fondo que hay tantos Moisés

como relatos que lo representan³⁴. Esta búsqueda arqueológica del patriarca de los judíos, un Moisés que se debate en ese desgarramiento continuo y en esa peregrinación inmisericorde, no es más que la búsqueda de sí mismo y un cuestionamiento permanente a su propia condición de judío errante en el exilio de Londres. No olvidemos que Freud, en esa doble diáspora, señala:

Puedo declarar que estoy tan alejado de la religión judía como de todas las demás; en otras palabras: las considero sumamente importantes como objetos del interés científico, pero no me atañen sentimentalmente en lo más mínimo. En cambio, siempre tuve un poderoso sentimiento de comunidad con mi pueblo, sentimiento que también he nutrido en mis hijos. Todos seguimos perteneciendo a la confesión judía (2010 [1970]: 173).

Este judaísmo interminable, diría Yerushalmi, esta judeidad como una condición supraterritorial y heterodoxa parece ser el nexo entre Moisés y Freud. En otras palabras, Freud extrapola su búsqueda con la búsqueda del patriarca del judaísmo, acaso su padre del que siempre renegaba cuando podía. Dicho también de otra manera, el conocimiento de Freud es inicialmente heterorreferencial pero procedimental y teleológicamente autorreferencial. Bajo esta lógica, ¿en qué medida toda heterología, como búsqueda y excavación de esta otredad radical, es una heterología fallida; y por ende, una latente autología? ¿Es posible que la heterología como esta presunción de ir en búsqueda de estos otros una proclama en torno a la imposibilidad de su hallazgo en el momento inicial de proponérselo? ¿Cuándo inicia esta expedición narratológica que pretende dar con el cuerpo vencido de los “horla” <*hors delà*> (fuera de aquí, de mí mismo) pero solo devela el auténtico ensayo de escribir como una forma de pasear por la plaza que es uno mismo? ¿Qué viene a fundar o qué orden pretende clausurar en este gesto crepuscular que podemos identificar desde Sade, Nietzsche y Freud? ¿Acaso es el anuncio de lo nuevo que se instala, siguiendo con la reflexión de Octavio Paz en torno al inciso que separa la modernidad de la posmodernidad, o la prolongación de esta incertidumbre que irrumpe en esta urdimbre de la que somos producto y hacedores al mismo tiempo? ¿Si la heterología y la autología son actos fallidos y mecanismos de defensa ante la pulsión de muerte, qué emerge en esa distancia que media entre dos crepúsculos, dos orillas que se dan la espalda pero que

³⁴ Borges señala esa misma condición cuando admite que hay tantas Biblias como lectores de la Biblia (2009 [1980]: 101); es decir, debido a la lectura de un texto, dicho texto se multiplica y se bifurca infinitamente.

inconscientemente hablan un mismo idioma? ¿Qué puede haber más allá del dominio de la heterología y el dominio de la autología y qué vendría a inaugurar o qué elementos psíquicos decidiría reprimir y ocultar de la observación? Para Foucault esta heterología que atraviesa todas las ciencias humanas descansa en la conciencia de la que adolece toda representación ya que lo que predomina es el reino del inconsciente (2012 [1966]: 385), toda representación es una puesta en escena de “un texto cerrado sobre sí mismo” (386), y en este sentido, toda heterología sería un saber del futuro.

Tanto la arqueología de Foucault como la heterología de Michel de Certeau representan un auténtico desafío para la ya doliente historia de las ideas donde la búsqueda y la reivindicación de los orígenes persiguen silenciosos proyectos fundamentalistas que pretenden recolonizar el mundo a través de su concepción unívoca del pasado y su proyección metafórica del futuro. De ninguna manera estoy negando los múltiples aportes que la historia de las ideas ha contribuido a la historia y a la historia literaria en los últimos dos siglos, sino que esta perspectiva de la continuidad y la acumulación masiva de enunciados, que casi dicen lo mismo, conduce a una irreflexividad en los procedimientos teórico-metodológicos del ejercicio de la crítica literaria –y cualquier crítica textual o supratextual– y por ende, una *acriticidad* al interior del discurso literario que devela un inmovilismo sistémico en el pensamiento de nuestra lengua.

1.5. El límite, la discontinuidad y el desplazamiento como categorías metodológicas contemporáneas

*Muerte y decrepitud te rodean
cómo evitar con dignidad la
erosión.*

Juan Goytisolo

La historia de Occidente se puede resumir en la relación que ha establecido la civilización occidental con la oralidad y el registro de la escritura³⁵. Su aparente madurez se ha

³⁵ Niklas Luhmann en “La forma escritura” -traducido por Guillermo Zermeño y aparecido originalmente en la *Stanford Literature Review*, vol. 91, Spring 1992- sostiene que la escritura es el rasgo principal de las sociedades modernas; algunas de ellas que han modernizado su sistema *escritura* y la ha complejizado nos obliga a considerarlas como “sociedades tardomodernas”. Otras que han permanecido bajo el código religioso y espiritual son sociedades premodernas, como así considera Octavio Paz a las sociedades mexicana y española.

exacerbado justamente en la evolución de lo oral al dominio de la escritura con la creencia de que “las palabras se las lleva el viento” y por tanto, una cultura que concibe tanto la biblioteca, el archivo histórico como el museo como extensiones institucionales de la memoria humana respeta su pasado, honra a sus antepasados y se dispone a enfrentar con garantías cualquier desafío del futuro. Si a lo anterior le agregamos la figura del texto sagrado y el texto clásico, como medios para transmitir la palabra viva de los maestros y ritualizar sus prácticas discursivas, nos desplazamos hacia una condición dogmática e insalvable de búsqueda de la verdad como un valor absoluto, una creencia que se debe de asumir a pies juntillas sin ningún ejercicio previo de meditación. El cristianismo, como un sistema de ideas y creencias basado en una fe inquebrantable, ha legado al aparato de la ciencia la misma constelación filosófica y teórica de que los relatos que asumen fielmente una postura o una visión del mundo postulan una verdad ilimitada y capaz de poner en duda cualquier otro presupuesto. El universalismo que reivindicaba el humanismo prácticamente desde el Renacimiento hasta las ontologías del siglo XX –y que acabó en los campos de concentración nazis y soviéticos, además de las fábricas– nunca creyó en sus limitaciones ni tampoco que existieran límites que pusieran en duda la visión totalizante de su mirada. La crisis del universalismo humanista siempre ha radicado en su ser mismo, en su soberanía fallida, su problema no residía en el afuera sino en el adentro, su afuera era el adentro, su límite³⁶.

Ver y mirar una realidad, un paisaje, un objeto particular es trazar un marco, marcar una forma. Observar esa realidad corresponde a delinear la zona restringida de la propia observación. Cada vez que una observación se efectúa y se despliega en el mundo, se está apuntando a ese único lugar donde se ubica la operación de observación. Sólo ahí se aloja la observación y las subsecuentes operaciones y no fuera de ese “marco de observación”. Observar exige marcar un límite, asume previamente sus límites que residen fuera del

³⁶ También se puede hablar de una historia de la metafísica –Heidegger la llama “onto-teología”– como una práctica discursiva en torno al ser, el mundo y la verdad como lo trascendental desde San Agustín hasta los nuevos fundamentalismos del siglo XXI. Rob Riemen asocia la idea del humanismo con la del fascismo y apunta a Nietzsche, Ortega y Gasset y Camus como ejemplos de la conciencia nihilista de nuestro tiempo que expresa la crisis de los valores civilizatorios en tanto valores absolutos en sí mismos, y que más bien tendrían una condición circunstancial de quien los concibe, los interpela y hace uso de ellos (2017: 27-28). A esa lista que el pensador neerlandés nos presenta, habría que agregar también a Kafka, Rimbaud y los pensadores judíos que sobrevivieron a los campos de concentración.

marco, lo que no puede ser visto ni concebido al menos en la primera observación. También se puede afirmar que en cada observación hay unos límites que se trazan, en la segunda observación se despliega el reconocimiento de esos límites iniciales que se desplazan circularmente y a la vez trazan nuevos límites ya que toda observación es un reconocimiento de los límites previos y la apertura de otros nuevos. Ortega y Gasset teoriza sobre el límite cuando se refiere al marco de un cuadro como aquello que aísla³⁷ puesto que lo que separa el ámbito estético y sobrenatural del cuadro del mundo cotidiano es precisamente el marco y no la pared:

Para aislar una cosa de otra se necesita una tercera que no sea como la una ni como la otra: un objeto neutro. El marco no es ya la pared, trozo meramente útil de mi contorno; pero aún no es la superficie encantada del cuadro. Frontera de ambas regiones, sirve para neutralizar una breve faja de muro y actúa de trampolín que lanza nuestra atención a la dimensión legendaria de la isla estética (1970: 93).

En la escritura sucede todo lo contrario. Si la escritura no se corresponde, desde la opinión de Rousseau, con el hablar (1984: 27), se aleja plenamente del dominio de lo mental donde se alojaría el pensamiento. La escritura no sería la hoja blanca y clara donde esparciríamos la obscura substancia del pensamiento y su condición espectral, sino el espacio ideal de su expresión. Rousseau plantea lo siguiente: “La escritura, que al parecer debería fijar la lengua, es precisamente lo que la altera; no cambia las palabras, sino el genio mismo de la lengua; reemplaza la exactitud por la expresión” (29). Observar pertenece al dominio de lo mental a pesar de que recientemente se ha comprobado que observar no es un hecho, sino un proceso. La escritura funciona de forma opuesta, o al menos, diametralmente diferente que el ejercicio de la observación. Mientras la observación traza comúnmente sus límites de forma lógica o comprensiblemente secuencial, la escritura y toda forma escritural desafía cualquier noción de secuencia, lógica o conciencia. La escritura ingresaría al dominio de lo inconsciente, lo figurado y lo simbólico. En la escritura emerge el reino de lo latente que es continuamente desviado, desplazado en la operación de observar debido a sus límites marcados previamente. Aunque la operación de observación y la operación escrituraria congelan el tiempo de la vida hasta

³⁷ A pie de página, Ortega y Gasset habla también de “ínsula”, un territorio que repentinamente brota de la corteza terrestre y se hace en el mar, se desplaza allende la tierra.

congestionarlo, solo en la escritura se asoma *la petite mort* y el placer propio e íntimo del texto (para emplear felizmente la expresión de Barthes).

Es pertinente, entonces, no solo distinguir, por un lado, entre la operación de observación y la operación escrituraria, y por otro lado separar el ámbito del habla de la escritura –como nos ha recordado Derrida–; sino también, y siguiendo con la reflexión del pensador franco-argelino, empezar a diferenciar entre la escritura fonética que históricamente ha funcionado como un medio sociocultural para *representar* las diversas necesidades humanas en un tiempo y espacio determinados, y la escritura como un sistema autónomo que no responde ni a las anteriores exigencias metafísicas desde los tiempos de Platón, ni a los entornos religiosos o seculares del autor como nos ha transmitido por siglos la hermenéutica bíblico-clásica, ni tampoco a la modalidad circunstancial referida tanto por Ortega y Gasset y Sartre. En otras palabras, en una civilización predominantemente escritural, dependiente del soporte de lo escrito –y actualmente de lo digital y lo visual³⁸ – y altamente sofisticada, la forma *escritura* se ha ido distanciando de sus presupuestos originarios e incluso pone en entredicho la hipótesis de que la escritura sea una forma *derivada* del acto de habla o del pensamiento, sino que son dos sistemas de distinta naturaleza desde las posturas tanto de Rousseau como de Saussure. La escritura que ahora ya no representa a algo anterior o latente, sino que todas las preguntas que se le hacen se dirigen hacia el porvenir. Las condiciones de posibilidad de la escritura no residen en ninguna naturaleza pre-escrituraria, ni onto-teológica, ni sociocultural, sino que apuntan a la escritura misma. Es por esta razón que Derrida, en vez de “estructura”, prefiere emplear el concepto de “modelo” porque “no se trata de un sistema construido y funcionando perfectamente, sino de un ideal” (2000 [1967]: 41), o lo que Foucault afirma que lo que realiza la escritura “es referirse a la escritura misma” (2015 [1969]: 13). Es su única función y ahí justamente reside el acontecimiento de nuestra época contemporánea. Tanto Foucault como Derrida advierten del quiebre de una concepción científica –que ha durado desde los tiempos platónicos hasta casi a finales de la primera mitad del siglo XX– que ya

³⁸ En el último capítulo se abordará la evolución del lenguaje desde la transición de la literatura –y los lenguajes relacionados con ella– hacia otros saberes que han modernizado y complejizado sus procesos discursivos.

no se sostiene y reflexionan sobre este desplazamiento teórico capital que supone, lo que Barthes llamaría, la *literaturiedad* de la escritura.

Si la forma *escritura* ya no se relaciona con la escritura fonética, y recordando que la escritura fonética estaba íntimamente ligada con el sistema del habla, quiere decir que habría que revisar los presupuestos saussureanos en torno a las parejas voz/palabra, significante/significado, habla/lengua e incluso la de pensamiento/escritura, hasta llegar a la pareja decisiva adentro/afuera. En otras palabras, la escritura se aleja de la concepción moderna de que un texto es un cúmulo condensado de palabras y estudiarlo es ir recorriendo la semántica que une, reordena y acuna esa familia dispar de palabras; y empezar a considerar que tanto el texto como la propia palabra no son unidades de sentido, al menos no como homogeneidades, sino un entramado complejísimo de sentido discontinuo que no agota jamás el propio sentido, y por ende siempre postula algo nuevo, siempre nos acecha y nos interroga. Un texto nunca termina por decir la última palabra, la escritura sigue su proceso aun cuando el texto está en manos del lector. Derrida insinúa que necesitamos de “una teoría de la escritura”, o lo que él describe como “el ser escrito”. Este replanteamiento al que nos invita el gramatólogo nos lleva inmediatamente al reciente debate surgido entre finales de los 30 y principios de los 70 en torno a la hermenéutica que nos viene de Schleiermacher y la teoría de la traducción que podemos detectar en Borges y Paz, aunque sin olvidar a Juan Goytisolo, que postulan que la traducción no es la traslación o *representación* del texto original en otro idioma, sino la postulación de un texto *nuevo* que asume no sólo una relación de *duplicación* con el primer texto, sino una condición de afinidad y vecindad textual, architextual e intertextual. La traducción como un gesto de comentario y crítica del texto vecino. La traducción se concebiría en este sentido como un límite del texto inicial y su desplazamiento. La lectura, como un proceso de amplitud teórica, asumiría la misma condición, aunque de distinta naturaleza, que la traducción. Ambas operaciones –la traducción y la lectura– serían en la época contemporánea dos rasgos fundamentales de esta forma *escritura*.

Los cinco apartados expuestos en este primer capítulo describen, por un lado, la naturaleza de la transformación del sistema *ciencia* en las últimas décadas³⁹, su discurso, sus postulados, sus procedimientos teóricos y metodológicos, y por otro explican esta transición radical que Foucault y Betancourt Martínez describirían como dispersión paradigmática y pluralidad epistemológica, haciendo de los distintos campos cognitivos y marcos de referencia un intenso espacio de transferencia y préstamo de modelos categoriales y conceptuales. Esta nueva condición de la ciencia contemporánea se aleja del discurso de la soberanía, la identidad y el ser absoluto y trascendental y se encamina hacia una nueva formación discursiva que apunta al límite, la frontera, como puntos de encuentro, de discusión y desplazamiento continuo, concibiendo el movimiento no como una medida especial o resultado de unas políticas epistémicas contemporáneas, sino procesos inseparables que forman parte de los saberes de la época contemporánea.

³⁹ Los estudios literarios no están ajenos a esta transformación epistémica y teórica ni a la nueva condición contemporánea del mundo. En los siguientes capítulos de la tesis, se ahondará precisamente en la nueva disposición teórica y metodológica de los saberes que abordan la literatura.

Segundo Capítulo: De la hispanidad a la *transhispanidad*

2.1. Conceptos y categorías sobre la historia geocultural de la hispanidad

2.1.1. ¿Qué es la historia geocultural?

Antes de definir qué entiendo por la historia geocultural, es preciso explicar “la hispanidad”, cómo se ha empleado y cuáles han sido los primeros autores en pensarla y declamarla en sus textos, sobre todo, periodísticos con el fin de desplegar una opinión pública en un tiempo que la demandaba como una tentativa de crear, también, un frente común y compartido, honrando de esta forma implícitamente una alianza de siglos.

Aunque la hispanidad hace referencia al lugar histórico, civilizatorio, cultural y político de los tiempos de los romanos cuando bautizaron Hispania hacia el año 200 a. C., lo que refleja cierta afinidad o continuidad del legado grecolatino, y luego judeocristiano; en el siglo XX, en cambio, y en la contienda política e intelectual de la Generación del 98, la hispanidad empieza a adquirir un carácter discursivo⁴⁰. El primero en emplear dicho concepto es Miguel de Unamuno en el artículo “Sobre la argentinidad” el 11 de marzo de 1910 aparecido en *La Nación* –recogido luego en *Contra esto y aquello* (1912) – donde relacionaba la hispanidad con un espíritu nacional, integrador de la geografía española aunque también se observa el uso del vocablo “españolidad”, concepto que ya no emplea en su etapa de exilio en 1927 donde ya vincula la hispanidad con su “contraparte” discursiva que es la “americanidad”⁴¹. Lo anterior refleja una evolución crítica en el discurso intelectual de Unamuno en torno a la hispanidad.

No obstante, el que descubre el vocablo “hispanidad” –como él mismo confiesa– es el sacerdote español Zacarías de Vizcarra que vive en Argentina entre 1912 y 1937 donde se encarga de inscribir dicha categoría histórica, geográfica, humana y cultural en un discurso eminentemente católico; es decir, hablar de la hispanidad desde el imaginario de España es señalar su carácter particularmente religioso y espiritual que ha acompañado el

⁴⁰ Desde esta contienda de la hispanidad como discurso descansa la hipótesis planteada en este rubro; es decir, la hispanidad no es una gestación espontánea de generaciones de hombres, sino que es un producto sociocultural y político de su tiempo y espacio; y por lo mismo, que ha evolucionado en nuestra historia intelectual y cultural hispánica.

⁴¹ Para más información, recomiendo el artículo “La hispanidad” del mismo Unamuno, disponible en: <http://www.filosofia.org/hem/192/92711sin.htm>

devenir histórico de una nación y se ha desplegado en su pensamiento intelectual y cultural. En otras palabras, para Vizcarra no hay diferencia entre, por un lado, la hispanidad y, por otro lado, “la humanidad y la cristiandad”⁴². Es conveniente recordar que durante su estancia en Argentina, Vizcarra coincide con Ramiro de Maeztu quien en el artículo “La hispanidad” del 15 de diciembre de 1931 –y en respuesta al propio artículo de Vizcarra– publica una especie de manifiesto⁴³ para defender sus ideales aunque con cierta inclinación hacia los valores de la República, inquietud que compartían casi todos los integrantes de la Generación del 98, como un frente común ante la Dictadura de Primo de Rivera que dura del 13 de septiembre de 1923 hasta su dimisión el 28 de enero de 1930.

Entre el 15 de diciembre de 1931 y enero de 1936, Ramiro de Maeztu publica 22 artículos en la revista *Acción Española* –que dura de 1931 hasta 1937 y se editaba en Madrid– donde despliega sus ideas en torno al concepto de “hispanidad”. Prácticamente la vida de la misma revista es un recorrido intelectual de Maeztu sobre el vocablo que estudia, analiza y matiza minuciosamente. Para Maeztu, que también publicaba en la revista *Alma Española* donde aparecieron los modernistas españoles, la hispanidad tiene un vínculo con los pueblos que habitaban la península hispánica. Según el autor, no descansa en la idea de raza por lo que no se debe celebrar, sino en aquellas cuestiones visibles como “el habla y el credo”. Tiene una implicación geográfica en cuanto a su diversidad territorial y a la vez mantiene una unidad de carácter histórico al menos entre 1580 y 1640, período de anexión de Portugal a la Corona Católica, unión que se amplía allende el Atlántico con América. Con la pérdida de las últimas colonias en 1898, la hispanidad –prosigue el mismo Maeztu– se manifiesta como el signo de una solidaridad espiritual entre pueblos que se saben hermanos pero que los últimos acontecimientos históricos los había dividido.

Después de realizar esta breve discusión en torno al vocablo “hispanidad”, conviene señalar que no hay que confundir la historia total o global que concibe Braudel –y que regresa recientemente en los trabajos de *Iberconceptos* donde se complejiza el concepto de espacio y se amplían sus regiones en tanto que interactúa con ellas– ni tampoco la historia

⁴² Para más información, recomiendo la lectura de “La palabra ‘Hispanidad’” de Vizcarra, disponible en: <http://www.filosofia.org/hem/192/9291207.htm>

⁴³ Para más información, recomiendo la lectura de “La defensa de la hispanidad” de Maeztu, disponible en: <http://www.filosofia.org/hem/193/acc/e05449.htm>

general que Foucault postulaba con la historia geocultural. Esta última contempla la historia de los distintos desplazamientos del espacio, sus reordenamientos, reajustes y reorganización geocultural y geopolítica que gira en torno a lo que histórica y socioculturalmente hemos designado como “hispanidad”. Hablo de un nosotros porque el proceso de esta formación geocultural del espacio de la hispanidad ha sido permanentemente colectivo y no individual, interno y no externo de la comunidad que se sabe parte de ello. Parecería que al hablar de “historia geocultural de la hispanidad” se estuviera señalando un espacio exclusivo y privado de una entidad que obedece emotivamente a ciertos componentes, caracteres e ingredientes que tienen relación histórica, sociocultural y económica con la herencia hispánica; o bien, concebir este espacio como un lugar que se expresa única y exclusivamente en una de las lenguas que el propio espacio geocultural de la hispanidad ha concebido como suya(s) o registra en la memoria de sus usos y prácticas lingüísticas y socioculturales; o distinguir en este espacio geocultural los actores y las redes que portan ciertas insignias, marcas y signos que podemos detectar o reconocer como rasgo de “nuestra idiosincrasia” o que de repente provoca en nosotros un estallido de emociones psico-bélicas en que de manera difusa rememoramos ciertos episodios mítico-históricos de lo que nos han contado de ese pasado.

La historia geocultural de la hispanidad iría en contra de estos presupuestos simbólicos porque lo que dejan ver es la idea de cierta permanencia, inmovilidad y ansiedad por la protección y la salvaguarda de esto que “nos pertenece”; en otras palabras, la historia geocultural de la hispanidad vislumbra el ocaso de estos presupuestos y la emergencia no de lo nuevo, sino revisar en estos mismos dispositivos narrativos ciertas lagunas donde descansan irritantemente las inconsistencias que develan la problemática relación de nuestro espacio geocultural con sus límites y aquello que habita fuera de ellos. La historia geocultural de la hispanidad es la historia inacabada de la ruptura del propio espacio geocultural, la noción misma de geocultura; y por ende, una suerte de búsqueda incesante e ininterrumpida de otros modos posibles de estar en el mundo.

2.1.2. Historia geocultural de la hispanidad

La historia de la civilización hispánica –concibiendo esta tradición como espacio que conforma la constitución de España en todo su devenir histórico-cultural y América de

habla hispana aunque sin obviar la influencia de otros lares no hispánicos o latinos– no ha sido ni será un caso aparte, sino que es el ejemplo ideal de una entidad diversa que históricamente ha ido evolucionando, reformulándose, auto-mirándose, en las distintas etapas históricas, literarias, artísticas y culturales del mundo hispánico.

De la América en lengua española a Hispano-América

José Gaos –que se consideraba a sí mismo un “transterrado” y no un desterrado– habla de una *Hispano-América* que ha experimentado dos importantes períodos históricos, políticos y culturales. La América Española en la época mal llamada *colonial*⁴⁴ que ha estado bajo el yugo de la corona castellano-aragonesa y que ha perpetrado su hegemonía incluso a raíz de la Contrarreforma; y la América independiente en la década de los 20 del siglo XIX – producto de la efervescencia burguesa y liberal en Francia– de la monarquía hispánica. Gaos pone en oposición a las nuevas repúblicas americanas frente a la monarquía española que no ha hecho más que restaurar *ad infinitum* sus iniciales procesos de emancipación colonial; en otras palabras, Gaos plantea que España fue la única colonia⁴⁵ hispanoamericana que permaneció en el pasado imperial⁴⁶:

El movimiento iniciado en el siglo XVIII en España y en la América española se presenta, pues, como un movimiento único, de independencia espiritual y

⁴⁴ Hay una fuerte discusión entre los historiadores en torno a esta aseveración de que hubo colonialismo en la época virreinal. Es difícil admitir semejanzas entre la noción “imperialista” de España entre los siglos XVI y XVIII e Inglaterra del siglo XIX; y por lo tanto, los dominios peninsulares nunca han sido las colonias británicas como por ejemplo la India. Uno de los aspectos que los separa es que cuando la India se independiza retorna a su lengua -una de las lenguas más habladas en la región- mientras que todos los dominios de España mantienen la lengua española y de alguna forma un vínculo lingüístico-espiritual con la madre patria. Octavio Paz explica de manera lúcida esta transición política y económica de lo novohispano -o virreinal- a lo colonial: “Las reformas que emprende la dinastía borbónica, en particular Carlos III, [...] acentúan el centralismo administrativo y convierten a Nueva España en una verdadera colonia, [...] en un territorio sometido a una explotación sistemática y estrechamente sujeto al poder central. El absolutismo de la casa de Austria tenía otro sentido: las colonias eran reinos dueños de cierta autonomía y el Imperio se asemejaba a un sistema solar. [...] Los Borbones transformaron a Nueva España, reino vasallo, en simple territorio ultramarino. [...] Desde fines del siglo XVII que unían a Madrid con sus posesiones habían cesado de ser los armoniosos que unen entre sí a un organismo viviente” (2008 [1950]: 128). El propio Paz después de casi 30 años lo vuelve a reiterar: “Este periodo -llamado ‘colonial’ con notoria inexactitud- fue de dominación pero también de integración y conocimiento” (2014b [1994]: 855).

⁴⁵ Aunque para ser precisos, Cuba es uno de los episodios más tristes y dramáticos en esta encrucijada poscolonial y de emancipación político-mental. Puerto Rico es un caso complejísimo que amerita otro estudio en otra ocasión.

⁴⁶ Leopoldo Zea opina que “Cuba es la última nación de Hispanoamérica que alcanza su independencia de España” (Zea, 1949: 51).

política, por respecto a una vieja Hispano-América imperial y una, de una plural Hispano-América nueva, con una constitutiva ideología ochonovecentista, democrática, liberal, republicana y antiimperialista. [...] España es la última colonia de sí misma, que permanece colonia de sí misma, la única nación hispano-americana que del común pasado imperial, queda por hacerse independiente, no sólo espiritual, sino también políticamente [Gaos, 1990: 40].

Arturo Ardao sostiene que esta América española o Hispano-América nueva –como la denomina Gaos– no terminó por independizarse espiritual ni intelectualmente. Ardao trata de rastrear las bases conceptuales y categoriales de esta América: se ha ensalzado la idea de lo latino como una voluntad de integración espiritual y continuidad cultural tanto con la Península Ibérica como la Itálica donde comparten además de una lengua madre como hilo conductor de esta latinidad, una herencia histórico-cultural respaldada en un acervo textual y bibliotecario además de un espíritu latino, así como una cercanía geográfica y una afinidad religiosa, desembocando en la conformación de un espacio geocultural que desborda las fronteras de Europa y América (1986: 9-63). Esta latinidad invoca a la Europa latina (España, Portugal, Francia e Italia) y la vieja antorcha de la Cristiandad sin olvidar la peculiar extensión catalano-provenzal.

El mismo autor rescata varios conceptos que han sido empleados en distintos períodos históricos. América Latina no es sino la reacción a la originaria *Amérique Latine* acuñada por Chevalier en 1836 –Tocqueville habló también de la raza inglesa y la española en suelo americano– y por Tisserand en 1861 que fue el prelude libresco para la invasión francesa en México. En respuesta a esta voluntad de expandir la *mission civilisatrice* francesa, surgieron José María Torres Caicedo que en 1856 ensalzaba una América Latina frente a una sajona, y posteriormente en el mismo año de la intervención francesa (1862) Francisco Bilbao advierte de que “nuestra” América estaba en peligro.

El panlatinismo en América tuvo gran éxito tanto en la versión francesa –concebido como un programa de acción para incorporar el papel y las aspiraciones de Francia hacia la población hispánica en América como fue previamente en los casos de Haití⁴⁷ y sus *gens de*

⁴⁷ Cabe recordar que la revolución de Haití es la primera en América Latina (1791-1804) –y se puede considerar el modelo emancipatorio que van a imitar varios– donde se abole la esclavitud. Se puede decir que el concepto de *revolución* va ligado fuertemente a la noción de *libertad* de la población negra. De ahí surge la categoría de lo *afroamericano* y posteriormente lo *afroindoamericano* que van a ser reintroducidos en el

couleur a finales del siglo XVIII y *l'Algérie française* a partir de 1830– frente al avance anglosajón en América⁴⁸, y en la versión latinoamericana que va a anunciar el llamado americanismo político hispanoamericano continuado por Bolívar, Rodó, Echeverría y Martí. América Latina en la versión latina se postula como un proyecto supranacional, continental que abarca todas las naciones de habla y herencia españolas y se despliega por el antiguo molde o modelo geográfico y administrativo virreinal.

La Hispano-América de Leopoldo Zea

Leopoldo Zea pone énfasis en la nueva Hispano-América⁴⁹ cuya auténtica independencia – no la que obtuvo entre 1810 y 1828– radica en su emancipación mental⁵⁰ que se va a realizar con la corriente positivista que invade las estructuras sociopolíticas y la clase intelectual entre 1880 y 1900⁵¹. Esta adopción del espíritu positivista –como segunda parte del proyecto liberal francés y frente al pensamiento escolástico⁵² que todavía permeaba en la España posrevolucionaria desde los Reyes Católicos– viene a hacer frente a aquella América Sajona que encarnaba los tiempos modernos (Zea, 2012: 53). Con este gesto de

contexto caribeño. *El reino de este mundo* (1949) es una novela genial de Alejo Carpentier que contextualiza la lucha haitiana por la libertad.

⁴⁸ Octavio Paz afirma que “Maximiliano era liberal y soñaba con crear un Imperio latino que se opusiese al poderío yanqui” (2008 [1950]: 137).

⁴⁹ Zea en el “Prefacio” de *Dos etapas del Pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo* emplea indistintamente Hispanoamérica, Iberoamérica y América (1949: 10) y en la misma página más adelante emplea “nuestra América”.

⁵⁰ Esta emancipación mental o autonomía intelectual solo fue un espejismo durante la corriente romántica donde la mayor parte de las novelas que se leían en nuestra América representaban la realidad de la Europa liberal y burguesa y no las preocupaciones americanas. En este ejercicio de introspección profunda el americano va a constatar la problemática condición de sus usos y costumbres que intelectuales de la talla de Sarmiento y Echeverría consideraban parte de la barbarie y el atraso de América frente a la luz que emanaba de la civilización europea, prometiendo cultivos de progreso, libertad, igualdad y democracia. La cultura española y todo lo que representaba se iba a convertir en el opio de los pueblos que había que erradicar de la faz de la tierra. En contraste, Francia representaba el idilio de las ideas y las utopías que perseguían la mayoría de los que pensaban, soñaban y escribían en la segunda mitad del siglo XIX.

⁵¹ Gloria Maritza Gómez Revuelta en su reseña “Un nuevo ejercicio de historia conceptual sobre Iberoamérica” (2015, 45: 195-202) al *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870 (Iberconceptos II)* (2014) de Javier Fernández Sebastián, y con base en el estudio de Carole Leal, concluye que es más bien en la década de 1860 a 1870 cuando se “observa la indudable influencia positivista que vinculó el concepto [orden] con aquellos de *civilización y progreso*” (2015, 45: 200).

⁵² Este pensamiento escolástico se va a robustecer con el período franquista y su legitimación eclesial y explica por qué van a ser muy leídos existencialistas como Heidegger, Kierkegaard y Zubiri frente a Ortega y Gasset, Sartre y Camus. Para más información, léase a Barrero Pérez, Ó. (1987). *La novela existencial española de posguerra*, Madrid: Gredos.

asumir un destino común de la mano del positivismo, América Latina ingresa al mundo⁵³ y se vuelve visible:

Este sentimiento es el que Reyes ha denominado ‘mayoría de edad’. Por medio de él, el hombre americano entra en la historia, toma el puesto que le corresponde. El americano responsable reconoce que tiene un pasado, [...] no reniega de él, de la misma manera como todos nosotros reconocemos que tuvimos una infancia sin que nos avergüence recordarla. El americano se sabe heredero de la Cultura Occidental y por lo mismo debe reclamar su puesto en ella (57).

En esta encrucijada se ha visto la nueva Hispano-América, en la independencia política aunque sin romper con el modelo virreinal y su mancuerna con la institución eclesial, en la voluntad de emanciparse espiritualmente de España aunque sin renunciar a la lengua española que se impuso durante tres siglos y con ello acometer una de las campañas memorables del siglo XIX: Aceptar que las revoluciones liberales, y después su máscara que fue el positivismo, en Europa no solo estaban destinadas al contexto francés, sino replicadas en suelo americano y de esta manera cumplir con la sagrada misión que no pudo llevar a cabo España, y en nombre de ella también. La nueva Hispano-América a partir del siglo XIX llevó a cabo un proceso de independencia política, emancipación mental y espiritual complejísimo, incompleto y contradictorio.

Una vez proclamadas las anteriores colonias americanas como naciones independientes –cada una siguiendo su particular ideal republicano como actitud que se asume ante su pasado– y posteriormente el ascenso de los Estados Unidos en la política internacional sin olvidar las ansias francesas por competir por la hegemonía en la región, surge como reacción acumulada un discurso latinoamericanista que quiere dar cuenta de las cosas en la América Española como una medida de superación de los discursos que la habían representado antes prácticamente desde el arribo de Colón hasta los Virreinos, y los nuevos relatos modernos sobre todo de cuño francés (Chevalier, Tocqueville, Tisserand y otros) que sin temor a equivocarme podría ubicar dentro del discurso europeo de la Ilustración que Edward Said llamó “orientalismo” (2005, 2006, 2009) aunque guardando

⁵³ Aquí Zea pone a dialogar a Reyes con Hegel cuando el alemán admitía que “América iba a tener historia cuando fuera capaz de entrar en ese movimiento dialéctico mediante el cual se desarrollara el espíritu y cuando fuera capaz de negar un pasado que ya no le era propio” (1949: 15).

ciertas diferencias geodiscursivas con la producción textual y científica que abordó el oriente con sus usos y tradiciones culturales.

La comunidad latino transamericana

En este discurso latinoamericanista Eduardo Mendieta (2006) proporciona cuatro períodos bastante señalados: a) Un latinoamericanismo “criollista” (entre 1848 y 1898) centrado en los discursos de las naciones jóvenes de la Independencia donde por una parte se concibe a los Estados Unidos como amenaza a América Latina en los dos casos de Rodó y Martí; y por otra parte, se ensalza a Francia como cuna de la civilización occidental frente a la barbarie americana en el caso de Esteban Echeverría. Esta doble mirada latinoamericanista va a continuar con la llamada literatura regionalista (Ricardo Güiraldes, Hilario Ascasubi, José Hernández, Ciro Alegría...) y sobre todo con el modernismo desde Darío hasta los hermanos Machado; b) un latinoamericanismo volcado a las naciones americanas (entre la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría) donde América Latina –como en algunas regiones afroasiáticas– era un área en torno a la cual se iba a producir una alta gama de conocimiento. Estamos ante el surgimiento de los *Latin American Studies*; c) un latinoamericanismo crítico (entre 1959 y 1969) que algunos plantean desde la *Teología de la Liberación* (Dussel) –y de alguna forma coincide temporalmente con los llamados *Cultural Studies* de la Universidad de Birmingham en 1964 (Dietz, 2012: 62)– donde se exagera la oposición entre América Latina y los Estados Unidos, buscando deconstruir las representaciones orientalistas de los Latin American Studies; d) un latinoamericanismo post-latinoamericano (en las últimas cuatro décadas), transnacional, que ya no piensa desde un lugar de enunciación definido y “deshace los mapas mentales del emperador” (Mendieta, 2006: 81). Walter Mignolo se inscribe en esta contienda discursiva donde es uno de los grandes teóricos. Mendieta habla de una “comunidad crítica latino transamericana”.

De Indoamérica a Afroindoamérica

Cabe recordar también que entre finales del siglo XIX y principios del XX aparece un discurso del Indigenismo de cuño peruano con Manuel Gamio, José Carlos Mariátegui y Luis Eduardo Valcárcel que dan cuenta de la existencia de un espacio geocultural llamado

Indoamérica o *Andinoamérica*. Uno de los postulados de este discurso es que la cuestión indígena fue una de las políticas públicas donde las culturas indígenas se integraron al proyecto de nación en busca de un desarrollo industrial y en ese contexto se crearon el Instituto Indigenista Interamericano⁵⁴ (1940), el Instituto Nacional Indigenista⁵⁵ (1948) y, casi tres décadas después, el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (1975). En el contexto preciso del México de la segunda mitad del siglo XX, se transita del Indigenismo a la Indianidad donde se propone radicalizar la búsqueda de un pasado inmemorial a través de su distanciamiento de la civilización como rechazo a la modernidad europea y la creación de una comunidad aislada –*kibutzin* o *bantustan*– y utópicamente pura (Berdichewsky, 2005: 564). En esta misma línea surge el “Buen Vivir” (Gudynas, 2011) como recetario de la instrumentalización de esa indianidad, una especie de eco-vitalismo o eco-regeneración si se le quiere llamar así.

En la misma efervescencia étnico-racial aparece *Afroamérica* o *Afroindoamérica* donde se asume implícitamente el vínculo entre lo afroamericano –sus pobladores que vinieron esclavizados del África durante la Conquista– y lo afroindoamericano que muestra cierta energía mítico-fundacional, subrayando a los afrodescendientes enraizados en el territorio andino-caribeño. En otras palabras, lo afroamericano es visto como elemento autóctono u originario en la constitución identitaria de *Nuestra América*; es más, hay una sobreacumulación de discursos que reivindican la casticidad étnica y de cierta forma las razas cósmicas como un retorno absoluto a la pureza de sangre. El proceso de emancipación implica la concepción, la aceptación y la asimilación de la *négritude* (Leopold Senghor y Aimé Césaire) como aspecto característico de la América de raíces franco-latinas. En este discurso que unifica histórica y epistémicamente a África con Afroindoamérica –como si la segunda entidad fuera una continuidad geocultural de la

⁵⁴ La Octava Conferencia Internacional Americana el Lima en 1938 recomendaba al Primer Congreso Indigenista la creación de un Instituto Indianista Interamericano. El Congreso de Pátzcuaro resolvió en 1940 la constitución del Instituto Indigenista –y no Indianista– Interamericano con sede en la Ciudad de México. Para más información, acceder al enlace en internet: <https://www.dipublico.org/101635/instituto-indigenista-interamericano/>

⁵⁵ Este organismo mexicano creado durante el mandato de Miguel Alemán fue sustituido en 2003, con Vicente Fox, por un organismo descentralizado de la Federación con el nombre de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

primera– muestra un “afrocentrismo” exacerbado que intenta enfrentar las agendas del eurocentrismo del siglo XXI.

Entre España y las dos Españas

España geográficamente es un país estratégico y eso lo demuestra los permanentes flujos migratorios y asentamientos de pueblos. A diferencia del continente americano que surge con la experiencia colombina, España se puede rastrear históricamente desde los fenicios, los tartesios, los íberos, los celtas, los griegos, los romanos, los cartagineses, los visigodos hasta los moros –y sin olvidar la presencia francesa entre 1808 y 1814– han marcado la profunda e híbrida idiosincrasia española. Sin embargo, Ángel Ganivet piensa distinto: “nuestro país se convirtió en una especie de parque internacional, donde todos los pueblos y razas han venido a distraerse cuando les ha parecido oportuno; nuestra historia es una serie inacabable de invasiones y de expulsiones, una guerra permanente de independencia” (Ganivet, 1966: 37). Esta confusión garrafal, además del imperdonable anacronismo, de pensar que España desde siempre ha existido y que incluso se puede rastrear por ejemplo en las pinturas rupestres de Altamira puede llevar al mismo autor a cometer otro anacronismo: “Séneca [...] es español por esencia” (*Ibíd.*, 10). No hay que olvidar tampoco la obsesiva decadencia en que estaba sumida España tras la pérdida de las últimas tres colonias que sacudió gravemente el estado anímico español y produjo grandes poetas de la talla de los hermanos Machado, y Unamuno –que sin ser castellanos– que cantaron a la sequedad y lobreguez de Castilla, aquella Castilla miserable, tosca que desprecia aquello que ignora (Machado, 1992: 102). Esta época literaria va a estar marcada por el despertar literario en América con el modernismo iniciado por Martí y Darío que convulsionaron el escenario literario español, provocando ciertas amarguras en más de un crítico español⁵⁶:

El modernismo, tal como desembarcó imperialmente en España personificado en Rubén Darío y sus “Prosas Profanas”, era una literatura de los sentidos, trémula de atractivos sensuales, deslumbradora de cromatismo. Corría precipitada tras los éxitos de la sonoridad y de la forma. Nunca habían cantado las palabras

⁵⁶ Antonio Machado en el poema “Retrato” que abre sus Campos de Castilla se expresa de esta manera: “Adoro la hermosura, y en la moderna estética / corté las viejas rosas del huerto de Ronsard; / mas no amo los afeites de la actual cosmética, / ni soy un ave de esas del nuevo gay-trinar. / Desdeño las romanzas de los tenores huecos / y el coro de los grillos que cantan a la luna [...]” (1992: 99). Ocho años antes, Rubén Darío desde París defendía su modernismo que era la vanguardia estilística de su tiempo (2013: 110).

castellanas con alegría tan colorinesca, nunca antes brillaran con tantos visos y relumbres como en las espléndidas poesías de Darío. Era una literatura jubilosamente encarada con el mundo exterior, toda vuelta hacia fuera [...] la belleza para los modernistas es tanto la belleza natural, bruta primaria, tal como puede sentirse en un cuerpo, en una hoja o en un paisaje, como la belleza ya elaborada por artistas anteriores en sus obras. Atributo capital del modernismo es su enorme cargamento de conceptos de cultura histórica, por lo general bastante superficiales. Gran parte de esta poesía, en vez de arrancar de la experiencia directa de la realidad vital, sale de concepciones artísticas anteriores; por ejemplo, de la escritura helénica, de los retratos del Renacimiento italiano, de las fiestas galantes de la Francia versallesca, y hasta me atrevería a decir que de los dibujos escabrosos de la *Vie Parisienne*. La historia del arte inspira a los modernistas tanto o más que sus íntimos acaecimientos vitales. En ella, en la historia universal, en la geografía exótica, excavan, como en minas inagotables, en busca de piedras preciosas [Salinas, 1970: 16].

Salinas no admite que Darío y los modernistas –incluso algunos españoles que vendieron su alma al diablo como Salvador Rueda, Francisco Villaespesa, los hermanos Machado y Juan Ramón Jiménez– formen parte de la tradición literaria española a pesar de que escriben en español y admiten –al menos Darío– su deuda con Antonio Machado, Juan Ramón Jiménez e incluso con Bécquer. He ahí que el modernismo “tintorería literaria que nos alborota desde hace un siglo” (Borges, 1998 [1925]: 172), considerado por Octavio Paz como una autonomía literaria (2014 [1994]: 533, 555, 559), haya desgarrado la pureza de lo español y fuera más pertinente la emergencia de lo hispánico para ampliar justamente esos horizontes de recepción cultural.

2.2. Hacia la condición *transhispánica* de nuestros tiempos

Siguiendo con la reflexión en torno al discurso latinoamericanista en su cuarta etapa que estudió Mendieta (2006: 81), propongo una reconsideración conceptual, temporal, teórica y cultural. Aunque Mendieta concibe una región transamericana de corte latino, continúa pensándola desde una dimensión exclusivamente continental que nos recuerda los inicios del discurso latinoamericanista con Bolívar y Martí. Por lo tanto, la categoría “transamericana” queda bastante corta y sin alcances auténticamente globales y, sobre todo, transoceánicos. En contraparte, más que un período sugiero una *condición transhispánica* que va mucho más allá de lo americano y lo ibérico, e incluso no solo integra ambas orillas en una región hispánica o atlántica⁵⁷, sino que esta entidad se desborda geoculturalmente por sus límites⁵⁸ y conversa de manera cotidiana con otras regiones con que inicialmente no tiene nada en común. Esta “condición transhispánica” implica un reajuste en la geocultura hispánica –y por ende, también una geopolítica más transversal al menos con los “fantasmas del pasado”–, una mirada flexible que da cuenta de la diferencia como un elemento constitutivo de todo diálogo con las demás entidades culturales sobre todo con los Estados Unidos, Francia y España sin olvidar la civilización islámica, y un uso de la lengua –una lengua que se dice comúnmente que no es la nuestra (Paz, 2014: 539, 559, 561; Zea, 2012; Nicol, 1999) – como un estar contemporáneo en el mundo y al mismo tiempo anclados en el permanente ejercicio de la comprensión de nuestro(s) pasado(s).

La *condición transhispánica* es un concepto cargado de sentido que se abre al porvenir y a la vez condensa el espacio de las experiencias recientes. En este sentido, la identidad no es un cuestionamiento que se dirige al pasado –o fundamentalmente al pasado ni que éste por su *nulidad*⁵⁹ haya desaparecido de la operación epistémica–, sino una apertura hacia el porvenir, lo que está por venir, lo que nos acecha y a la vez aquello que

⁵⁷ Javier Sebastián Fernández alude a una región atlántica compartida entre la Península Ibérica y los dominios ultramarinos.

⁵⁸ No olvidemos la dimensión desbordante en el proceso de ruptura espacial presente en la historia geocultural de la hispanidad.

⁵⁹ Guillermo Zermeño asegura que “en la historia no hay interpretaciones más verdaderas que otras; al contrario sólo [...] ‘interpretaciones ilusorias’” (2015, 45: 89). Todo aquello que hemos sospechado, escuchado, leído y soñado son narraciones fascinantes de lo que pudo ser -y seguramente no fue- el pasado ya que la única certidumbre que tenemos del pasado es que ya pasó porque nos interpela fatalmente a nuestras espaldas.

nos proponemos hacer. Este concepto, que propongo como una categoría de análisis, no solo expresa –y a la vez explora y exprime– la condición sintomática de nuestros tiempos, sino que devela las expectativas de futuro que todos hemos vislumbrado en algunos momentos y estaríamos dispuestos a acariciar. La *condición transhispánica* es una apuesta por todos los relatos que dan cuenta y a la vez originan los distintos rostros del porvenir, dotándolos de sentido⁶⁰.

Existen varios antecedentes geográficos, filosófico-conceptuales, histórico-sociales, literarios, ideológico-políticos, jurídico-legales, culturales y económico-empresariales que demuestran con solidez mi hipótesis de esta *condición transhispánica* que permea no solo en esta geocultura hispánica, sino que es la lógica que rige toda interrelación a escala global e interoceánica. Antes de enumerarlos es preciso recordar al menos dos antecedentes que Mendieta propone en el latinoamericanismo post-latinoamericano: este discurso coincide con la migración latina hacia los Estados Unidos entre los años 70 y 80; y por otro lado, y como consecuencia de lo anterior, los ideólogos e intelectuales de esta vertiente del pensamiento radican en la diáspora; en otras palabras, el carácter de este discurso latinoamericanista es diaspórico, y por lo tanto, crítico no solo con el discurso occidental en torno a la América Española, sino también con el propio discurso latinoamericano contrahegemónico que intentaba descolonizarse epistémicamente de las categorías heredadas por Europa y que prevalecieron en el pensamiento norteamericano entre finales del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX (Thomas Paine, Thomas Jefferson y otros). Los antecedentes de esta *condición transhispánica* son:

2.2.1. *En el plano geográfico* estamos presenciando el resurgimiento del interés geográfico para dar cuenta de la nueva disposición geoestratégica del mundo en consonancia con la articulación trasnacional del mercado. Si antes la cartografía servía para “descubrir”, conocer y dominar aquellas regiones allende el mar y la voluntad divina como una forma simbólica de extensión de los imperios; en los últimos 40 años, una nueva puesta en escena

⁶⁰ La historia trata los hechos históricos siempre a posteriori, nunca en la inmediatez y el vigor del momento cumbre. Las revoluciones liberales que sacudieron el espacio europeo entre finales del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX no eran concebidas como tales, sino hasta el Centenario del levantamiento popular de 1789. Hobsbawm señala que la Revolución rusa de 1917 mostró a los historiadores la trascendencia de aquellas revoluciones en la Francia de 1789 a 1871 y pretendía continuar con ese espíritu ecuménico (2014: 63-64). La historia sería una especie de *ciencia* del presente porque implica a su vez una “conciencia del presente”.

geográfica permite adquirir conciencia sobre la rítmica frecuencia de las interrelaciones e interconexiones que existen entre las distintas esferas del poder y los diferentes rubros de las actividades humanas, estatales y no gubernamentales. Esta perspectiva geográfica de la *condición transhispánica* permite visualizar no solo el proceso cambiante y circular de todo espacio geocultural, sino la apertura geoespacial de toda región y cómo dicha región interactúa incesantemente con las demás regiones del globo;

2.2.2. *En el plano filosófico-conceptual* hemos transitado de los discursos de la modernidad que auguraban un porvenir halagüeño y un paraíso posmetafísico (desde Voltaire a Weber) que radicaba en el bienestar del ser humano y la gratificación de las necesidades terrenales (educación pública, vivienda, sanidad, igualdad, etc.). El discurso de la nación –como última utopía que suplantó los grandes relatos de salvación celestial– sobre todo después de la segunda Guerra Mundial había prometido devolver la esperanza a los seres humanos que habían sido testigos de las grandes masacres que haya presenciado la humanidad. El resultado final fue la exacerbación del nihilismo –falta de credulidad y credibilidad– y la desacreditación de la última utopía ya que el nacionalismo ocultaba fines panópticos y de dominación. A raíz del derrumbe del muro de Berlín “ningún pasado ya nos dice algo” (Vattimo, 2000: 145) y ante esa disolución del pasado se ha erigido el presente desligado de toda referencia a él, a la tradición con sus grandes relatos. Giacomo Marramao se distancia de Vattimo y en vez de emplear la noción de *posmodernidad* sugiere el concepto de *hipermodernidad* donde no se concibe la superación de lo moderno (2015, 45: 129) sino que la modernidad –lo religioso, el estado, el sujeto, etc.– subyace bajo otras máscaras (Foucault, 2012 [1966]: 317) en nuestros tiempos. Nuestros tiempos están gobernados por el principio del caos y la incertidumbre, y he ahí el principio de movilidad extrema que rige la *condición transhispánica*;

2.2.3. *En el plano del sentido*, la *condición transhispánica* sugiere una visión transubstancial y trashumante de lo que se entiende por “tradición”, tradición que da cuenta de un legado, una herencia. Al hablar de herencia germina la idea de una hermética hermandad que se hereda como un peso, una carga (joroba), una desgarradura, una herida. La herencia es como una herida, una hernia que se entreabre cada vez que se transgrede el

espacio hermético de la herencia, esa carga que debemos sostener de la tradición porque la llevamos incluso en el discurso que negamos y rechazamos.

Lo anterior nos ubica de manera “contrapuntística” (Said, 2006 [2003]: 47) frente a la tradición -que los historiadores llaman “pasado”, que los politólogos llaman “estado”, que las feministas llaman “patriarcado”, que los posestructuralistas llaman “poder”, etc.- ya que lo que esto implica no es el rechazo frontal (desde afuera) de la tradición por ser ésta poseedora de una *autoritas* y por ende de una *potestas* (es decir, el poder de dominar discursivamente al otro mediante la visión simbólica del propio mundo), sino cómo nos enfrentamos a esta tradición desde adentro, cómo dialogo con los textos canónicos, cómo discuto desde mi lengua y mi doble atalaya cronotópica con el lenguaje de los autores que han sido consagrados histórica y socioculturalmente. De qué manera puedo leer a esos mismos autores y si es posible alterar el modo de aproximación a los textos que forman parte del canon;

2.2.4. *En el sentido socio-histórico* se puede ubicar en el tramo final de la Guerra Fría donde los países que conformaban el bloque comunista intentaban desestabilizar la hegemonía capitalista de los Estados Unidos y la expansión de su sistema-mundo (Wallerstein) que fructificó a raíz de la caída del muro de Berlín. En esta gran tensión se origina lo que Hobsbawm llama “la revolución cultural” (2014: 299) y que sitúa entre 1966 y 1976 donde –recordemos– estallan las manifestaciones estudiantiles en París, Madrid y Barcelona, México y Roma como uno de los primeros eventos intercomunicados globalmente. Junto a este movimiento estudiantil, se pueden incluir otros como el que criticaba la Guerra de Vietnam como la excusa para denunciar cualquier acto bélico y violencia estatal, el movimiento de liberación femenina sobre todo en la academia anglosajona, el movimiento ecologista para poner un alto a la depredación del medio ambiente por el sistema neoliberal como una medida para criticar al mismo tiempo la creciente explotación laboral de los trabajadores en un contexto sindicalista y obrero. Después de esta oleada de movimientos va a surgir en los 80 una visibilización del cuerpo vinculado a la sexualidad como una libertad que se asume como elección. Lo anterior explica también la transición intelectual y política en la academia anglosajona –sobre todo

en Gran Bretaña y los Estados Unidos– desde los Estudios Culturales⁶¹ a los estudios poscoloniales⁶², subalternos⁶³ y decoloniales⁶⁴ donde se mostraba al mundo que “el subalterno no solo podía hablar” (Spivak, 2007)⁶⁵, sino que además “podía representarse a sí mismo”⁶⁶ (Said, 2009 [1978]: 17) y “sin el filtro occidental” (De Sousa Santos, 2012: 277-289);

2.2.5. *En el nivel disciplinar* se experimenta a finales de los 60 y principios de los 70 lo que Foucault (2012 [1966]: 357-398) –y muy recientemente Betancourt (2015) – llaman “dispersión” de los procedimientos metodológicos de las ciencias sociales y la puesta en

⁶¹ Gunther Dietz dedicó un amplio trabajo donde teoriza la evolución de los Estudios Culturales desde los sesenta hasta nuestro siglo, transitando por las vías disidentes del mismo movimiento; es decir, migrando por los estudios poscoloniales, subalternos y decoloniales tanto de la academia anglosajona como franco-latina (2012 [2003]: 19-96)..

⁶² El término “poscolonial” le debe su *ser* al contexto de las luchas de descolonización de varios países después de la segunda Guerra Mundial. Dos de los representantes más activos en esta lucha sin violencia son Mahatma Gandhi y Nelson Mandela. En otras palabras, el discurso poscolonial surge en el contexto de las independencias en las colonias británicas; y por ende, lo poscolonial es originariamente disidente y emancipatorio. En este discurso el más conocido –y reconocido como también repudiado– es Edward W. Said que llevó a cabo un ejercicio encomiable de crítica literaria y filosófica al discurso intelectual europeo posnapoleónico que se dedicó a estudiar antropológica y sociológicamente el Oriente y todos sus efectos estético-políticos. Las tesis a las que llegó el crítico palestino-estadounidense fueron retomadas, analizadas y criticadas por un grupo de autores entre los cuales figuran Samir Amin, Hommi Bhabha, Chakravorty Spivak, Joseph Massad, José Antonio González Alcántud y recientemente Juan Goytisolo. Los interlocutores de Said demuestran que el poscolonialismo, más que un discurso que refleja el ápice del poder, es una suerte terapéutica de revisar los postulados establecidos anteriormente por los regímenes epistémicos de la modernidad. El discurso poscolonial, en este sentido, es doblemente periférico: en su origen contextual y geográfico, y en sus postulados del tratamiento y la interrogación de los textos y la tradición.

⁶³ En los estudios subalternos se sitúa sobre todo Spivak que se centró en observar el acto de habla que podía estructurar y desplegar aquel que estuvo en situación de vasallaje y dominación. En este período se observa una transición lógica de los postulados poscoloniales hacia una dimensión decolonial. En este cambio conceptual, cultural y político los estudios feministas han tenido una visible participación.

⁶⁴ El mismo término “decolonial” sugiere un proceso de revisión de la noción “poscolonial”. Si con lo poscolonial entendíamos un “más allá de lo colonial”; es decir, tratar de visualizar qué había latente, oculto, sofocado, en la categoría de lo colonial incluso cuando éste está en suspensión. Con el término de lo decolonial se sobreentiende la voluntad de superar la etapa de colonialidad y todo lo referido al poder y la subyugación porque es justamente en esas instancias donde el poder es más hegemónico. En la discusión feminista se ha pasado de hablar del patriarcado a retornar a aquel “hetero-patriarcado” que estuvo presente desde nuestros primeros patriarcas. ¿Es posible acabar con el patriarcado cuando todavía el hetero-patriarcado nos sigue diciendo cosas del pasado y proyectan otras cosas al futuro?

⁶⁵ En esta contienda subalterna y decolonial se ha llevado a cabo la visibilización de las mujeres en el mundo, sobre todo en el tercer mundo. Uno de los hitos de esta lucha global por las mujeres es sin duda la reivindicación de los derechos humanos de las mujeres afrodescendientes desde una perspectiva social, cultural y política. Este acontecimiento inició en el *Primer Encuentro de Mujeres Afrolatinoamericanas y afrocaribeñas* en 1992 y que se realiza cada 25 de julio en Santo Domingo, República Dominicana.

⁶⁶ Toda la tesis desplegada en *Orientalismo* es con el fin de refutar la hipótesis de Marx en *El dieciocho brumario de Bonaparte* que aparece en el epígrafe de la edición española: “No pueden representarse a sí mismos, deben ser representados”.

duda de la cientificidad de sus operaciones cognitivas. Por poner dos ejemplos, por un lado la historia empieza a valerse de instrumentos teóricos y metodológicos de las ciencias sociales como la categoría de “estado” y hoy la de “identidad” sin dejar de lado la ficción literaria en la última etapa de la operación historiográfica; y por otro, las otras ciencias sociales como la sociología que emprende un proceso de historización de sus operaciones sociológicas para huir del inmovilismo de sus operaciones. En la disciplina literaria parece ser que todo empieza por Borges, en “El Quijote de Menard” (1939), en relación a la recepción textual que luego la Escuela de Constanza recogería hasta 30 años después. Foucault rescata esa deuda inicial con Borges (2012 [1966]: 9) y en respuesta al agotamiento del estructuralismo de Lévi-Strauss y Lacan entre otros propone una especie de ciertos principios epistemológicos de la teoría literaria. Unos años después Bourdieu, y más tarde Baudrillard, introducen una sociología del consumo cultural en donde da cuenta de la plataforma sociocultural en donde se circunscribe el proceso de la creación y la recepción de una obra o un bien estético e inmaterial. No olvidemos que Roger Chartier se interesaría también en el ámbito de la lectura que se da en ciertas sociedades (2006 [1999]: 151-193) y en la evolución del soporte físico del libro (195-225). En el mismo período de Bourdieu coinciden otros autores como Said y Todorov circunscritos en los llamados Estudios culturales y poscoloniales donde empiezan a dar cuenta de la alteridad (el oriental, el bárbaro, la posesión de Michel de Certeau) en el discurso literario, una alteridad todavía puesta en duda por la pluma que lo define, lo clasifica y lo margina. Lipovetsky continúa de cierta manera con la visión sociológica de Bourdieu –aunque con una visión post-marxista– y sus estudios darían luz al fenómeno literario y al ámbito editorial entre el último tercio del siglo XX y lo que llevamos del presente. De esta manera se revela la literatura como un saber que abre sus límites operativos y sus procedimientos metodológicos hacia las ciencias sociales. Dicho de otro modo, la literatura en vez de ser una disciplina exclusivamente humanística se desplaza continuamente entre las humanidades y las ciencias sociales.

2.2.6. *En el sentido literario* surge el llamado “Boom latinoamericano” que busca desafiar las convenciones establecidas de la literatura latinoamericana y donde sus promotores se convierten en lo que Emir Rodríguez Monegal define como “grandes máquinas de novelar” (1968) que influyen luego en los novelistas españoles, y de ahí ingresan discursivamente a Europa. A través de la Editorial Seix Barral del poeta y crítico Carlos Barral –que pertenece

a la célebre Escuela de Barcelona de Jaime Gil de Biedma, José Agustín Goytisolo, Josep María Castellet y otros— se dan a conocer los éxitos de la nueva narrativa hispanoamericana⁶⁷. Entre ellas se destacan *Sobre Héroes y tumbas* (1961) de Ernesto Sábato, *El astillero* (1961) de Juan Carlos Onetti, *La ciudad y los perros* (1962) de Mario Vargas Llosa, *La muerte de Artemio Cruz* (1962)⁶⁸ de Carlos Fuentes, *El siglo de las luces* (1962) de Alejo Carpentier, *Rayuela* (1963) de Julio Cortázar, *Cien años de soledad* (1967) de Gabriel García Márquez, sin olvidar *El obsceno pájaro de la noche* (1970) de José Donoso⁶⁹. En esta misma línea⁷⁰ se pueden agregar *Últimas tardes con Teresa* de Juan Marsé y *Señas de identidad* —ambas en 1966— de Juan Goytisolo, esta última se publica en México por la Editorial Joaquín Mortiz cuando su autor está exiliado en París. Aquí se muestra, además de la dificultad de los nacionales de publicar en sus propios países, el escenario editorial de la literatura contemporánea⁷¹ en nuestra lengua y al mismo tiempo plantea algunas interrogantes: ¿Por qué los autores del Boom como Vargas Llosa y

⁶⁷ Carlos Fuentes plantea que este “boom latinoamericano de la novela” comprende “entre mediados de los cincuenta y mediados de los setenta” (291). Aunque José Donoso sostiene que propiamente el boom solo se limita a la década de los sesenta: “Durante la década del sesenta se escribieron en Hispanoamérica muchas novelas de una calidad que desde su aparición hasta ahora me sigue pareciendo innegable, y que por circunstancias histórico-culturales han merecido la atención internacional, desde México hasta Argentina, desde Cuba hasta Uruguay. Estas obras han tenido y siguen teniendo una repercusión literaria -quiero recalcar el hecho de que estoy hablando de lo específicamente literario, no del número de ejemplares vendidos, que es sólo un ingrediente parcial de esa repercusión [...]” (Donoso, 1999 [1972]: 13).

⁶⁸ En el mismo año aparece la novela breve *Aura*.

⁶⁹ Donoso, considerado “el más literario de los autores del boom latinoamericano de la novela” por Vargas Llosa (Fuentes, 2011: 291) -a pesar de estar en el límite de la década de los sesenta- es incluido por Fuentes en el Boom como epígono de la primera generación y “prólogo a los nuevos escritores latinoamericanos” (294).

⁷⁰ Aunque este auge de la narrativa en nuestra lengua data de la década del sesenta, como sostiene Donoso, en la década anterior —y aquí apunto al matiz de Fuentes— aparecieron *El Túnel* (1948), *El llano en llamas* (1953), *Pedro Páramo* (1955), *La región más transparente* (1958) sin obviar la serie de novelas de posguerra en España en la década de los cincuenta que empieza con Camilo José Cela y Ramón Sender y concluye con Juan Marsé. Recomiendo la lectura también de César Fernández Moreno (coord. e introducción), *América Latina en su literatura* (1976 [1972]) donde es un estudio colectivo no solo de estas circunstancias, sino que presta atención a todas las minucias vinculadas con el quehacer literario, el estilo, los recursos retóricos, las correspondencias intertextuales, las ideas políticas, entre otros tantos temas.

⁷¹ Otra de las particularidades a la que nos enfrentamos en este plano literario es la enorme versatilidad identitaria de los integrantes de esta literatura contemporánea en nuestra lengua. Ernesto Sábato es un físico con enormes dotes de narrador, Carlos Fuentes heredó de su padre la profesión de diplomático y con ello permitió que naciera fuera de México, Alejo Carpentier era hijo de un francés que le obligaba a hablar y escribir en francés mientras que él decidió que “su destino iba a ser la lengua castellana”, Julio Cortázar nace en Bélgica y además le retiran la nacionalidad argentina por sus ideas políticas hacia el gobierno en turno, Gabriel García Márquez pasa prácticamente media vida en México, Juan Marsé es un hijo bastardo adoptado por una familia adinerada de Barcelona y más adelante por la Escuela de Barcelona para justificar un poco sus anhelos socialistas de pequeños burgueses, Juan Goytisolo desde su juventud se percató que su relación con España iba a ser un camino de Gólgota y decidió vagar por Francia, Estados Unidos, México y Marruecos, donde vivía hasta su muerte.

Cortázar no publicaron en América Latina, qué significaba hacerse visible en una editorial emergente y contracultural como la Seix Barral? ¿Por qué Juan Goytisolo, que era hermano de uno de los integrantes de la Escuela de Barcelona, publica primero en México muchos antes de hacerlo en España? (Goytisolo, 2007: 274-75). Estas son las complejas circunstancias que rodean a los escritores e intelectuales que están circunscritos en dicha *condición transhispánica*;

2.2.7. *En la región del discurso* se puede observar, a raíz del diagnóstico de Foucault, la inestabilidad de la unidad tanto de la obra como del autor (2015 [1969]: 23-32), proponiendo una transición de ese autor individualizado a una *transdiscursividad* entendida ésta como aquellos autores que no solo producen sus propios textos y principios teóricos sino que a su vez forjan una cadena de consumidores que no solo los perpetúan, sino que también proporcionan el espacio de la transgresión que permite una circularidad discursiva en torno a ese discurso del autor y todo lo que produjo. Esta comunidad de consumo de los *iniciadores de discursividad* (Borges, Paz y Goytisolo) –que dan cuenta del “espíritu de una época” (Paz, 2014 [1982]: 14) – crea la necesidad de un redescubrimiento constante que implica la revisión de las fuentes y los textos fundadores; en otras palabras, siempre que surge una sobreacumulación de bienes simbólicos en torno a un autor (citas, referencias indirectas, crítica, revisión de los presupuestos, traducción, etc.) que conlleva a su canonización o estigmatización y se institucionaliza, supone forzosamente un “retorno” para recuperar ese espíritu perdido de lo que conocíamos del autor. No obstante, ante este escenario de inestabilidad⁷², alteración y transgresión, siempre hay (habrá) un otro Cervantes, otro Marx, otro Nietzsche, otro Freud, otro Borges y otro Paz;

⁷² Michel de Certeau en su “El lenguaje alterado. La palabra de la posesía” (1993: 235-256) emplea trece términos que da cuenta de la heterodoxia que nos asedia constantemente y que va a ser la naturaleza de los regímenes epistémicos desde finales de los 60’s: “posesión” (es la palabra más usada), “alteración”, “desviación”, “transgresión”, “distorsión”, “enajenación”, “inestabilidad”, “manipulación”, “perversión”, “discontinuidad”, “subversión”, “interdicción”, y “desarticulación”. Foucault en *L’archéologie su savoir* utiliza los siguientes términos: “umbral”, “ruptura”, “corte”, “mutación”, “transformación”, “discontinuidad” (es la palabra más usada), “límite”, “punto de inflexión”, “curva”, “inversión”, “desplazamiento”, “desfase”, “desnivelación”, “alucinación”, “agitación motriz”, “discurso desviante”. Ambos autores, y otros como Niklas Luhmann, emplean estos términos de emergencia para dar cuenta del límite que asedia toda “estructura de larga duración” y apunta al desplazamiento constante no como un simple desvío o deformación, sino como un proceso interno del propio sistema.

2.2.8. *En una región superior a la del discurso* se podría ubicar una entidad que va más allá del discurso, que contiene a su vez todo el discurso textual y de la oralidad, pero que no retorna a aquella “estructura” que reivindicaban Sartre, Lacan, Lévi-Strauss y otros. Foucault había realizado un visionario estudio sobre la noción de “autor” y su evolución histórica y cultural en la segunda mitad del siglo XX donde planteaba lo siguiente: “Tal vez sea tiempo de estudiar los discursos ya no solamente en su valor expresivo o sus transformaciones formales, sino en las modalidades de su existencia: los modos de circulación, de valoración, de atribución, de apropiación de los discursos varían con cada cultura y se modifican en el interior de cada una [...]” (2015 [1969]: 42). Foucault en este estudio había permanecido en la noción de transdiscursividad moderna, este pasaje apunta hacia el cierre de esa modalidad e inaugura lo que yo plantearía como *transdiscursividad contemporánea* o *tardomoderna* donde la función de autor no solo es una entidad colectiva, sino transnacional y global: es una firma; es decir, un estilo epocal que se perpetúa y se transmite por generaciones.

Esta entidad de “transdiscursividad contemporánea” o más bien una *constelación transdiscursiva* es una entidad supradiscursiva que muestra una insaciable sobreexcitación del circuito de propiedades; en otras palabras, existen expresiones, citas memorables, teoremas discursivos, aforismos intertextuales, que se perpetúan por su uso de parte de una entidad transnacional de lectores y consumidores que podemos llamar “usuarios”, usuarios porque están conectados, por poner tres ejemplos precisos, a la red Borges, la red Paz y la red Goytisolo. Lo novedoso de esta entidad contemporánea de autor es que los autores no se quedan en el orden del discurso sino que también lo transgreden y lo expanden. ¡Borges está en todo!, es una tarjeta postal de Ginebra, una calle de Buenos Aires, una Biblioteca de Sevilla, un ciego de Tánger o incluso el jardín que adorna la tumba de Omar Jayyam. Paz no solo está en su obra, es una moneda, un oficio gubernamental, una pluma del presidente, una silla de embajada, un haikú en París y un cubículo en Stanford. Estas firmas son supradiscursivas, están más allá del discurso. No necesitan del discurso para funcionar pero tampoco se agotan en el mero discurso.

Para justificar el uso de dichos términos imaginemos que en el subsistema social (ciencia) hay una sección que llamamos “literatura” que en su interior hace funcionar una

especie de constelación de redes (la transmisión de la tradición y su recepción) cuyos administradores –que están casi todos muertos– actúan desde su red (obra o legado, pero también más allá del discurso) –Foucault habla de “circuito de propiedades” (2015 [1969]: 24) – y envían al mismo tiempo una serie infinita de información a sus usuarios y a la vez comparten con otros administradores (pueden ser otros autores o bien editores o incluso los traductores) de otras redes todo tipo de firmas, huellas y coordenadas. Por ende, tanto la función de autor y la función de lector son dos entidades al interior de un subsistema social (literatura) que interactúan al interior de los vínculos que hacen posible la interacción de los usuarios y los administradores; y por tanto, el funcionamiento mismo de esta sección del subsistema social que se llama literatura. En otras palabras, y empleando una expresión de Foucault un poco ampliada, la sección del subsistema social que llamamos “literatura” sería una región de focos de expresión identificadas que se transmiten original y masivamente a través de los circuitos de propiedades hacia los usuarios. Esta constelación literaria de redes nos lleva a reconsiderar la función del autor y la función del lector como dos entidades que participan conjuntamente, aunque separadas cronotópicamente o en operaciones distantes, en la sobreexcitación de este circuito de propiedades –y sugiere una permanente rearticulación de la *transdiscursividad contemporánea* que nunca está definida– que ya no da cuenta de las atribuciones originarias del autor, sino apunta al estatus variable y complejo que cumplen dentro y fuera del discurso.

2.2.9. *En el nivel cultural* estamos ante una continua hibridación de elementos culturales, que son propios del sistema-mundo que no solo habitamos, sino que nos habita a la vez, y una sinergia entre sociedades. Bauman plantea que las identidades dejaron de ser esos entes monolíticos y cerrados para convertirse en entidades líquidas y comunicantes; en otras palabras, conviven varios componentes de la identidad tanto individual como colectiva, desde lo lingüístico, lo étnico, lo religioso y espiritual. Dicho también de otro modo, se puede ser habitante de esta inmensa *geocultura transhispanica* y simpatizar con los valores francolatinos, dialogar críticamente con los ideólogos de la primera nación moderna como Jefferson, admirar los pasajes orientalistas de Goytisolo mientras *medinea*⁷³ por el casco antiguo de la ciudad de Marrakech, y leer a Bianciotti como si hubiera soñado que escribía

⁷³ Es un neologismo que emplea el propio Goytisolo en la entrevista que le realizaron después de haber obtenido el Premio Cervantes en 2014. Para consultar el documental, véase:

-nos escribía- en la lengua de su maestro de Ginebra. En este contexto de versatilidad identitaria y reorganización cultural se mueve esta *condición transhispánica*;

2.2.10. En el nivel económico⁷⁴, Hobsbawm plantea que en la década de los 60 ha surgido una transición jurídico-normativa de las empresas internacionales a las transnacionales (Iberdrola, BBVA Bancomer, Random House Mondadori son algunos de esos casos importantes) donde ya no existe un centro desde donde se emiten las órdenes ni las periferias en donde se obedecen: el estado divino ya no provee aquel bienestar entre 1945 y 1970. Se despliega una especie de vecindad aunque un poco tensa entre un centro *–le siège–* de centros y las periferias que acarician los pies de los centros y divisan los coloridos de las megalópolis con sus espacios urbanos de esparcimiento y acceso a la civilización del consumo y el imperio del ocio. El mismo Said, recordando a Sennet, sostiene que esta condición offshore del mercado *–que exige al Estado una reestructuración profunda de sus facultades sin obviar las nuevas coordenadas del urbanismo–* sucede a la organización imperial de los Estados Unidos. Es en el sistema-mundo o el “estado global”, como prefiere denominarlo Castells (2001: 271-302), donde se circunscribe la lógica de esta *condición transhispánica* y entra en su universo de imaginarios arquitectónicos y hábitos societales y culturales.

La hispanidad no es una entidad territorializada porque no es un estado-nación ni su nueva máscara, no es una nación sin estado y tampoco es una organización imperial. La hispanidad sería más bien la superación de esos problemas; es decir, al medir o al pensar la hispanidad a través de la categoría de estado-nación estaría condicionando los componentes o los ingredientes de esta comunidad humana, y en este sentido el diagnóstico de las representaciones discursivas estarían marcadas por el sello del estado, de la selección de unos cuantos héroes y valores patrios que hacen recordar la memoria del padre o el caudillo aunque no olvidemos que también hay otros aspectos importantes que quedan fuera, excluidos, marginados, exiliados. Y eso es lo que ha sucedido a lo largo de la historia cultural de la hispanidad supeditada a los controles de calidad escritural del estado que de manera sumamente interesada ha intervenido en la recreación de este espacio simbólico y

⁷⁴ Se podría considerar que este décimo antecedente no guarda una proximidad directa con la condición transhispánica, sino más bien con el orden global y transnacional del mundo contemporáneo.

conceptual hispánico. En otras palabras, la hispanidad ha sido un espacio cultural marcado por un fuerte dinamismo geocultural, una empatía flexible con la vasta herencia judeocristiana y grecolatina que a su vez es receptora de otras voces milenarias.

Frente a los guetos epistémicos –que a su vez asumen una postura ideológica y política con voluntad hegemónica indudable– se vislumbra la hispanidad como una “identidad proyecto” (Dietz, 2012: 62), un horizonte de expectativa que se aleja permanentemente pero elige un puerto movedizo que cada vez nos distancia de la costa itaquense aunque siempre a la vista, evocándola, invocándola, erotizándola, ¿y por qué no orientalizándola? Orientalización (Said, 2009) como ingrediente de fascinación que puede ejercer lo hispánico en lo no hispánico justamente por la apelación a la diferencia y el derecho a ella. Si Said temía la desaparición o la desocultación del oriente por el monólogo hegemónico del orientalismo europeo, la hispanidad podría ejercer un papel fundamental frente a la supremacía anglosajona tanto en Europa como en América. Pero mientras estemos preocupados por esta amenaza, que es producto del desconocimiento, los prejuicios y las *idées reçues*, la hispanidad en vez de ser un espacio variado, cambiante y heterogéneo se convertiría en un gueto lingüístico-cultural y étnico-racial cada vez que nos percatáramos de nuestro sello de identidad en peligro. Por lo tanto, la hispanidad, en este sentido, se convertiría en un espacio de pertenencia más amplio que va mucho más allá de cualquier etiqueta, categoría o requisito de iniciación. Goytisolo recuerda a Fuentes –su gran amigo quien lo incluyó primero en *La nueva novela hispanoamericana* (Fuentes, 2011: 409) y luego en *La gran novela latinoamericana* (Fuentes, 2011)– apelando a la nacionalidad cervantina, ese medinear por los géneros literarios y las comunidades culturales, esta zona bastante líquida, que no obedece a ninguna geocultura ni visión totalizante de la realidad, sino una periferia asentada en el centro mismo que es la lengua que compartimos todos los que hemos heredado de cierta forma y con sus distintos vertientes y céfiros la lengua de Cervantes y Rubén Darío.

2.3. ¿Qué es la transhispanidad? Una definición conceptual, teórica y metodológica

2.3.1. La transhispanidad y el mundo contemporáneo

En el primer apartado llevé a cabo una explicación conceptual sobre la historia geocultural de la hispanidad, y desde ese presupuesto teórico –que se puede rastrear en la escuela de Fernand Braudel y su concepción del Mediterráneo como un “quasi-personaje espacial” que actúa activamente en los eventos históricos como fue durante el reinado de Felipe II–, se procedió a revisar la constante modificación y reorganización del espacio geocultural en lengua española –como un componente grecolatino, judeocristiano e hispanoárabe– desde el período virreinal, pasando por la etapa decimonónica de las independencias bajo la doble aureola revolucionaria francesa y anglosajona, hasta llegar a las nuevas ideologías finiseculares y de principios del siglo pasado que han constituido nuevos marcos de sociabilidad étnico-racial y política –Indoamérica y Afroindoamérica son dos buenos ejemplos– tanto en el continente americano en relación con sus diversos pasados y la antigua metrópoli con sus comunidades autónomas –Cataluña es un caso crucial dados los más recientes eventos⁷⁵– y otros dominios peninsulares. Esta profunda transformación geopolítica en nuestra lengua no ha cesado en las últimas seis décadas, sino todo lo contrario. En esta “nueva cartografía hispánica”, he desplegado un listado de los antecedentes –diez para ser precisos– que develan las condiciones que permiten, no solo hablar de una “condición transhispánica de nuestros tiempos”, sino, también, y sobre todo, argumentar su pertinencia teórica y fundamentarla desde distintas perspectivas de las ciencias sociales y las humanidades, y con la guía de escritores, intelectuales y teóricos de distintas regiones del saber y de diferentes tradiciones culturales.

En tiempos de crisis surgen las más terribles expresiones del fascismo⁷⁶ (Riemen, 2017: 23-63) y se desencadenan las redes *suprageopolíticas* de la sensibilidad humana. Ambas manifestaciones socioculturales y políticas sugieren un proceso de reinención y reingeniería narrativa que develan un permanente estado de dialéctica entre el ámbito de la

⁷⁵ Jordi Canal es una referencia fundamental para comprender el proceso ideológico del catalanismo –desde Joan Maragall y Enric de la Riba hasta la figura de Junqueras, Artur Mas y Puigdemont– y esta búsqueda arqueológica del concepto de “nación catalana”. Léase a Jordi Canal, *Historia Mínima de Cataluña* (2015).

⁷⁶ Riemen argumenta que el retorno del fascismo en las últimas décadas se puede vislumbrar en nombre de la libertad y la democracia y no como una expresión explícitamente totalitaria.

creencia –desde la mirada de Michel de Certeau– y el lugar que ocupa el discurso del nihilismo –desde la Obra del Marqués de Sade y de Nietzsche–, como hemos venido presenciando prácticamente desde la modernidad hasta nuestros días. Desde los tiempos modernos, el humanismo –y el conocimiento que lo sustentaba– percibía los momentos de tensión y pugna como “crisis”⁷⁷; pero, en nuestros tiempos, más que una crisis, o de una “crisis estructural”, varios de los intelectuales de nuestra época coinciden en que estamos más bien ante un proceso de transformación y reconfiguración constantes⁷⁸.

El mundo latinoamericano entre la Guerra Civil española y el discurso ideológico de la descolonización⁷⁹ (1939-1968) no ha estado ajeno a esta coyuntura sociocultural, política y económica. Por un lado, el indigenismo⁸⁰ ha desplegado un discurso panamericano e incluso interamericano con el fin de reorganizar geopolíticamente a las naciones de habla española con raíces indígenas para hacer frente al discurso europeo del progreso y el desarrollismo además de contrarrestar las políticas exteriores de los Estados Unidos; por otro lado, aunque diferente del indigenismo, recordemos el discurso de Albert Camus en

⁷⁷ Tanto los vocablos “crisis” como “crítica” tienen una misma raíz etimológica. Una crítica que no haga crisis el discurso abordado no es una crítica. Toda la filosofía desde Kant asume ese papel y aspira a ser la crítica de los presupuestos de la tradición filosófica y del pensamiento europeo y occidental. En la literatura se puede hacer el símil con la intertextualidad desde los tiempos de Cervantes, o un poco más recientemente con el Marqués de Sade. Y en la disciplina histórica, la escritura de la historia pretende asumir esa condición crítica de la representación historiadora del pasado, prácticamente, desde Herodoto y Tucídides hasta los tiempos de Braudel y su *Histoire totale*.

⁷⁸ Los teóricos de nuestra época –Foucault, Luhmann y los autores de la complejidad como Morin, Varela, Maturana, Prigogine entre otros, sin olvidar el reciente estudio de Fernando Betancourt Martínez (2015) – hablan de un proceso curvilíneo, de permanente recursividad donde un autor se refiere a otros mediante otros y así hasta el infinito. Hay que señalar que Borges ya lo había advertido en sus inicios literarios y a lo largo de toda su trayectoria escriturística. Esta fuente de referencias implica un retorno permanente, en palabras de Foucault en *¿Qué es el autor?*, al autor insignia; y por ende, un redescubrimiento constante de los márgenes del propio autor. Se puede apelar a una suerte de “mística de los márgenes” en palabras de Assia Mohssine, como un proceso de *deconstrucción du sacré*, en este sentido sería la tradición, el origen, la palabra fundadora.

⁷⁹ En el capítulo anterior se puede rastrear la alusión al concepto de “descolonización” aunque no con la precisión semántica de su uso –sino el de “emancipación en el plano mental”– en los pies de página del 29 al 32. Sin embargo, en la referencia precisa a ese concepto se pueden revisar los pies de página desde el 46 al 49.

⁸⁰ Para ahondar en la evolución semántica y política del indigenismo a lo largo del siglo pasado, léase el reciente estudio de Luis Arturo Torres Rojo, *Ucronía y alteridad: notas para la historia de los conceptos políticos de Indoamérica, indigenismo e indianismo en México y Perú 1918-1994* (2016) donde, además, en los pies de página se encuentra una imponente bibliografía sobre todo lo relacionado a esa ideología latinoamericana y los distintos ideólogos en los dos países referidos en dicho estudio; y Eduardo Nicol, “La ideología de la Revolución: Indigenismo y panamericanismo” en *El problema de la filosofía hispánica* (1998 [1961]: 82-96). La reciente publicación de Torres Rojo constituye una interesante relectura de Nicol a la luz de los eventos de 1994 hasta nuestros días.

defensa de lo que él llamaba “La Europa de la fidelidad” como “fidelidad a España” (Camus, 2014: 173): “Nuestra Europa [...] no puede prescindir de la paz. La España de Franco sólo vive y se sobrevive porque la guerra nos amenaza [...]. Si Europa, para existir, debe pasar por la guerra, será la Europa de la policía y las ruinas” (2014: 220) o cuando afirma en “Calendario de la libertad”: “Ninguna Europa, ninguna cultura será libre si se construye sobre la servidumbre del pueblo español” (144), sin olvidar la famosa carta “¡Franco, defensor de la cultura!” (1952) que envía a Jaime Torres Bodet cuando éste era director general de la Unesco (223-224).

El argumento de Camus, un argelino judío del periodo colonial que estaba en conflicto con el FLN y su valedor (Sartre), concebía a todos los pueblos como herederos – incluyendo “su Argelia”– de la civilización europea, sus valores y principios, su legado a través de la historia. Aunque su concepción cultural del concepto de “civilización” era – desde la perspectiva de Said– eurocéntrica⁸¹ (Said, 2005 [1994]: 71-74), hacía posible una imaginaria cartográfica y geopolítica de España y lo que sucedía allí como una lección histórica que había que tomar en cuenta (Camus, 2014: 173). La otra España, la de los vencidos⁸², la que postulaba una España distinta al absolutismo franquista y que por fin retomara las riendas de la historia de la Europa liberal y republicana, convocaba en torno a lo que representa una red de sensibilidad supranacional, renovando de cierta forma aquel pacto ancestral de unión⁸³ (Guerra, 2014: 150-162), entendimiento e interacción parental. Sin embargo, hay que precisar que no estamos ante el mismo fenómeno de la hispanidad entre los siglos XVI y XVIII, sino una suerte de reconfiguración geoestratégica y con la conciencia histórica del proceso de emancipación del siglo XIX y lo que supuso para ambas orillas del Atlántico y las relaciones iberoamericanas en cuanto a sus dominios. La literatura, como instancia parlamentaria del ágora ideológica y política del discurso decimonónico, ha expresado también esas diferencias a través del modernismo y el

⁸¹ Debo declarar que el eurocentrismo de Camus, denunciado por Said, es fruto de una incomprensión teórica ya que estamos ante un autor literario. Y todo autor de una literatura –como Camus– es su obra.

⁸² Existe una sobreproducción literaria sobre el tema al que se ha dedicado el Colegio de México a estudiar.

⁸³ François-Xavier Guerra hablaba del pacto de lealtad que existía entre el Rey y los súbditos. En la nueva teoría política, estamos ante nuevos actores sociales y políticos de esta nueva dinámica experiencial propia del siglo XIX.

regionalismo –tanto en la crónica periodística (Rubén Darío y Roberto Arlt), en la novela (Faustino Sarmiento y Ricardo Güiraldes) como en la poesía (José Martí) sin olvidar el ensayo (Enrique Rodó, Simón Bolívar, Henríquez Ureña y Alfonso Reyes)– en nuestra lengua dentro de la coyuntura orientalista del mundo⁸⁴; es decir, en la pugna proto-global de la civilización decimonónica que representaba Europa –principalmente Francia y Gran Bretaña– y la barbarie que tenía lugar en los pueblos del tercer mundo/subdesarrollado.

La segunda mitad del siglo XX no ha resultado del todo distinta a la primera mitad de las dos grandes guerras y los campos de concentración⁸⁵, recordando la figura de Hannah Arendt como corresponsal en los juicios de Núremberg. La Guerra Fría mantuvo las hostilidades tanto en el discurso como en el plano de los misiles. La amenaza y el miedo eran dos conceptos que estaban íntimamente ligados y presentes en esta nueva contienda bélica. De la aniquilación y la barbarie se transitó hacia el terreno jurídico y del lenguaje. La agresión era el medio para hacer temblar al enemigo, mostrando las fortalezas armamentísticas, sin renunciar al compromiso de defender una causa que juzgaban era del interés de la civilización⁸⁶ entera. Con la caída del muro de Berlín, se fue disipando paulatinamente esa delgada línea que separaba ambos polos ideológicos del mundo. Ahora era el sistema –y todo un discurso estructurado en esa lógica coyuntural– que ponía fin a esa división del mundo y auguraba una nueva disposición ideológica, política, cultural y económica: el orden global o lo que Wallerstein llamó, con justa razón, “el sistema-mundo”.

⁸⁴ El orientalismo –como lo ha concebido Said desde su *Orientalismo* (1978) hasta *Freud y los no europeos* (2003) – es un discurso que disciplina y norma moral, estética, política y culturalmente una época; y por ende, es un estilo que se impone a la hora de pensar, imaginar y escribir en torno a todo lo relacionado con el mundo oriental, incluyendo la región hispano-lusa. Y todo estilo tiene una audiencia, un capital de recepción de las obras que tienen como sello el orientalismo europeo decimonónico, que llega a América Latina bajo la dupla conflictiva de “civilización” y “barbarie” durante la transición literaria del modernismo al regionalismo, e incluso reaparece con ciertas reminiscencias en las vanguardias. Axel Gasquet estudió las raíces orientalistas de la literatura argentina desde mediados del siglo XIX hasta la revista *Sur*. Para más información, léase: http://www.lasc.umd.edu/documents/working_papers/new_lasc_series/22_gasquet.pdf.

⁸⁵ Paz, y otros como Gide, habían denunciado los campos de concentración soviéticos cuando los demás lo negaban, o los que entre diente lo afirmaban señalaban que guardaban una diferencia abismal con los campos nazis.

⁸⁶ Léase *El miedo a los bárbaros* de Todorov, y Riemen.

2.3.2. *La transhispanidad y sus categorías*

Dentro de esta lógica global del mundo⁸⁷ –como estadio limítrofe entre la modernidad tardía y los tiempos contemporáneos–, que, más o menos, se puede historiar desde finales de los sesenta hasta nuestros días, se despliegan varias globalidades no de menor calado. Si estamos ante una lógica de sistemas –desde la perspectiva de Niklas Luhmann–, quiere decir que un sistema despliega en su interior una puesta en escena de sistemas o, más bien, de subsistemas; es decir, “un sistema autoorganizador y autopoiético”. Esos subsistemas pueden ser, desde un punto de vista cultural, las grandes civilizaciones y culturas de la historia de la humanidad. En esta tesis el subsistema que nos interesa es el de la hispanidad de nuestros tiempos recientes que en esta nueva dinámica epocal llamaremos *transhispanidad*. Esto no implica descartar el discurso sobre la hispanidad, sobre Europa o la región del Oriente; en otras palabras, lo anterior no sugiere renunciar a la modernidad.

Hablar de *transhispanidad* nos sitúa no solo en el discurso contemporáneo sobre la hispanidad, sino también sobre Europa y el Oriente. Si al inicio del presente capítulo había definido “la historia geocultural de la hispanidad” –y con una perspectiva braudeliana– como “la historia de los desplazamientos, reordenamientos, reajustes y reorganización del espacio geocultural y geopolítico que gira en torno a lo que histórica y socioculturalmente hemos designado o vislumbramos como “hispanidad””, la *transhispanidad* vendría a ser el discurso normativo, retórico y narrativo en torno al mundo de habla española de nuestra época, la relación que tiene consigo mismo y con el exterior. Para identificar y describir esta relación que ha establecido históricamente nuestro mundo con su propio espacio y, por ejemplo, con Europa, nos obliga a estar recurriendo constantemente al siglo XIX porque es el lugar donde el concepto “hispanidad” se cuestiona y entra en una profunda discusión teórica y disciplinar. Esta disposición *transhispanica* de nuestro mundo tiene su germen, en gran medida, en ese siglo hispánico tanto en el plano ideológico y político, como en el

⁸⁷ En esta lógica del sistema-mundo –como lo bautiza Wallerstein– se puede dividir en cuatro períodos cronológicos: a) el mundo europeo de mediados del siglo XV al XVIII (alrededor de 1766); b) el mundo occidental de finales del siglo XVIII a finales del siglo XIX; c) el mundo internacional de finales del siglo XIX a finales del siglo XX; d) el mundo global desde finales del siglo pasado hasta el nuevo milenio. Esta división cronológica está establecida por Christophe Grenier –académico y geógrafo de la Universidad de Nanterre– tomada del curso que impartió en 2015 titulado “Geografía de la conservación y su relación con los estudios de la sustentabilidad: los fundamentos de la diversidad terrestre y su erosión” en la Universidad Autónoma de Baja California Sur.

plano literario y cultural; en otras palabras, esta *transhispanidad* siempre estuvo al alcance de sus actores sociales y políticos. Dicho de otra manera, la *transhispanidad* antropológica y sociológicamente hablando es un fenómeno social y cultural de un tiempo y espacio determinados. Y toda dinámica sociocultural es un producto, una hechura, obra de su sociedad en su tiempo y espacio; es decir, es la sociedad quien es responsable de esta maquinaria conceptual y metafórica que he designado como *transhispanidad* cuyo inicio data del último tercio del siglo antepasado.

Marc Bloch sostiene, que a pesar de las divisiones generales de la historia, los objetos históricos y de otras ciencias de lo social gozan de su propia periodización y es deber del historiador –inclusive el historiador de la literatura– identificar esos cortes (Florescano, 2012: 33-34 Apud. Bloch, 1996: 140-41). La emergencia conceptual de lo *transhispanico* responde, en primer lugar, a la sugerencia de Bloch en divisar ese concepto-límite de “lo hispánico” y la necesidad de imaginar un nuevo escenario fenoménico. En segundo lugar, resuelve la problemática de la “obsolescencia” de lo hispánico que es un producto de la modernidad en nuestra lengua; es decir, desde el movimiento independentista hasta el fin de la Guerra Civil española. En otras palabras, el discurso sobre lo hispánico gira en torno al proceso de emancipación territorial, espiritual, mental e ideológica desde los presupuestos de Reyes, Zea, Gaos y Ardao. Por tanto, “el pensamiento en lengua española”, como lo define Gaos, se centra en esta encrucijada política: si América había alcanzado o no “la mayoría de edad”, si era posible realizarlo más allá de la figura paterna de España, y qué podía ofrecer una nación como Francia –o incluso Gran Bretaña o los Estados Unidos– en esta contienda poscolonial. Planteando de otro modo la misma cuestión, se puede afirmar que lo hispánico tiene lugar en el discurso que versa sobre “la ideología de la revolución” –desde la mirada de Eduardo Nicol (1998: 56-96) descrita como “meditación del propio ser”⁸⁸ (61) y que Martí e incluso Rodó resumen en “Nuestra América” con reminiscencias del Antiguo Régimen geopolítico– cuyo primer período apunta a las independencias de las nuevas naciones americanas en la todavía inexistente *Amérique Latine* (entre 1808 y 1862) y el segundo período señala la aparición ideológica tanto del positivismo como de su reacción política: el indigenismo y su

⁸⁸ La transhispanidad podría ser concebida, desde esta concepción de Nicol, como una continuidad de dicha meditación o; más precisamente, una deconstrucción de la meditación del ser.

proyección panamericana (entre 1890 y 1940)⁸⁹ e incluso con ciertos destellos interamericanos.

A pesar de que el concepto *transhispanidad* pretende abarcar la totalidad de un objeto de estudio, hay que asumir que tanto esta categoría, como todo concepto en las ciencias de lo social, tiene sus límites, los límites de la propia “observación objetual”:

“hay que plantear el problema del conocimiento científico en términos de obstáculos. No se trata de considerar los obstáculos externos, como la complejidad o la fugacidad de los fenómenos, ni de incriminar a la debilidad de los sentidos o del espíritu humano: es en el acto mismo de conocer, íntimamente, donde aparecen, por una especie de necesidad funcional, los entorpecimientos y las confusiones. [...] es ahí donde discernimos causas de inercia que llamaremos obstáculos epistemológicos. El conocimiento de lo real es una luz que siempre proyecta alguna sombra. [...] *lo real no es jamás “lo que podría creerse”, sino siempre lo que debiera haberse pensado*” [Bachelard, 2000 [1948]: 15. La cursiva es mía].

Si partimos desde el presupuesto epistemológico de Gastón Bachelard, habremos de considerar que la *transhispanidad* no es un fenómeno nuevo, inédito, innovador que ha de insertarse en la dinámica sociocultural, política y económica del mundo en lengua española del nuevo milenio, haya modificado los usos y costumbres de sus naciones, e interferido en la forma en que sus actores socioculturales viven sus vidas, interactúan y conversan con los elementos que conforman su entorno social, temporal y espacial; sino, más bien todo lo contrario, la forma en que hoy en día los individuos interactúan con el mundo manifiesta una ruptura con la forma en que lo realizaban desde hace ya medio siglo: “[...] la posibilidad de vivir tales experiencias presupone que los actores tuvieron que disponer necesariamente de ciertas nociones y categorías, pues la realidad social está lingüísticamente constituida, y sólo lo que ha sido previamente conceptualizado es visible e inteligible⁹⁰ para los actores” (Fernández Sebastián, 2009: 26). Esta transformación en los hábitos, comportamientos y formas de ser, actuar y relacionarse con el tiempo y el espacio marca el crepúsculo de las viejas formas que podríamos incluir en los tiempos modernos de

⁸⁹ Tampoco hay que olvidar la etapa reformista, por ejemplo en México, a partir del mandato de Benito Juárez.

⁹⁰ Esta visibilidad e inteligibilidad a las que apunta Fernández Sebastián puede ser producto también de la imaginación utópica o a priori de un universo pleno de experiencias por definir, concretar y objetivar.

la hispanidad⁹¹. La hispanidad vista y concebida como un conglomerado comunitario de formas y rituales simbólicos que evocan un ancestral pacto de familia y su lealtad a un *paterfamilias*, un centro, una metrópoli. Esta reconfiguración –y no crisis– del código ético y moral de la comunidad hispánica tiene nombre de *transhispanidad* puesto que en este concepto descansa “una experiencia histórica” y a la vez vislumbra y presupone un conglomerado de otras experiencias posibles (27). Esta realidad reconfigurada de usos y costumbres de los agentes de este tiempo no implica –como ya se ha planteado–, a pesar de obedecer a un crepúsculo, una naturaleza antagónica u opuesta, sino más bien, una suerte de aceleración vertiginosa de los mismos, a saber, por ejemplo, la circulación frenética de los bienes materiales e inmateriales concernientes a la literatura como el libro y sus derivaciones textuales y architextuales en la región atlántico-mediterránea hispánico-lusa⁹².

La transhispanidad –como espacio de renovación del pacto comunitario de la geocultura en nuestra lengua y resultado de esta infinita transformación geocultural de la hispanidad– incursiona en la modalidad actual de lo contemporáneo. Está inscrita en el mundo teledirigido por las instancias globales y transnacionales, a través de los medios digitales y virtuales, gobernado por los valores de lo inmediato, lo efímero y lo continuamente renovado donde ya no hay lugar para los grandes relatos de las religiones, la moral, el derecho y otros códigos normativos de la modernidad. Bajo esta insignia del presente –la tiranía del instante– como lugar desde donde se despliegan las condiciones de posibilidad de lo contemporáneo se articula la transhispanidad. Esta circunstancia del presente que da la espalda al pasado y muy ligada al futuro devela el gran desafío no solo de la transhispanidad, no solo de esta tesis –y los textos que hoy abordan el problema– sino la cuestión fundamental de la condición transhispánica de nuestros tiempos: la relación que hoy establecemos no con el tiempo, sino con la temporalidad; es decir, la forma en que articulamos nuestra disposición en torno al pasado/futuro desde nuestro presente y cómo conversamos con los espacios de experiencia y con los horizontes de expectativa.

⁹¹ Estas formas simbólicas de conducta construyen un paisaje que habla de un tipo de sociedad determinada. Cada conglomerado de conductas, usos, hábitos y comportamientos promueve una producción peculiar de un paisaje en un tiempo y espacio determinados, una cierta huella al interior de una sociedad que no es obviada por los historiadores, los antropólogos ni los sociólogos.

⁹² No hay que obviar el África subsahariana hispánica que ha mantenido un espíritu de continuidad histórico-cultural con España. Sin embargo, por criterios teórico-metodológicos propuestos en la misma tesis no se puede abordar.

La transhispanidad no niega el pasado, pero confronta las representaciones esencialistas y monolíticas del pasado, el pasado concebido según el proverbio de que “siempre los tiempos pasados fueron mejores” (Eclesiastés 7: 10) que hace del presente un espacio de crisis y decadencia cuyos actores de ese tiempo es una generación de inútiles que no contribuyen en nada a su tiempo ni a su sociedad y mucho menos honran a sus mentores. Esa mirada de culto y consagración del pasado donde no hay lugar para el escepticismo, la duda y mucho menos poner en tela de juicio a los actores del pasado, nuestros maestros que han dejado huella imborrable en nosotros. La transhispanidad admite que el pasado en realidad no es una categoría antropológica invariable, sino una construcción histórica y sociocultural que varía conforme pasa el tiempo, es una exhibición incansable de relatos que dan cuenta de este pasado e incluso lo confrontan. Al asumir que las representaciones confrontan el pasado quiere decir que el pasado, en realidad, es el producto también de esas representaciones, es tener en cuenta que el pasado no pudo ser posible sin esa mediación metafórica, sin esa invención que empieza desde las fuentes y nunca termina en la escritura. Por eso, Ricoeur distingue en la operación historiográfica entre la etapa de la explicación/comprensión (2010 [2000]: 237-305) y la etapa posterior de la representación historiadora (307-370). La transhispanidad –como práctica textual contemporánea– concibe el pasado sobre todo desde la última etapa de la escritura de la historia, razón por la cual admite que el pasado es un texto, o más bien, un conglomerado infinito de textos que conversan entre sí, convergen, se interrogan, se refutan y construyen esta puesta en escena textual del pasado teniendo en cuenta que “el murmullo sin fin de la literatura” no tiene final. Lo anterior pone en crisis la certeza de que existiera o de que exista un solo pasado e implica, más bien, empezar a hablar de “pasados” ante la crisis del estado-nación como categoría de análisis dentro de las ciencias de lo social y en consonancia con la cartografía transnacional del mundo. La transhispanidad, que es una herramienta idónea para una geocultura tan amplia como la nuestra, tomaría en cuenta de que no se puede hablar de un solo pasado, homogéneo y hegemónico, aplicable a las distintas latitudes de la geografía transhispanica. Esta consideración tiene implicaciones serias en la categoría transhispanica de la temporalidad donde dejaríamos de concebir el tiempo en pasado, presente y futuro, sino en pasados, presentes y futuros; pero, donde la contienda del tiempo histórico se decide en el presente donde tampoco serían válidas las

alocuciones sobre lo antiguo y lo moderno, la tradición y la modernidad. La pareja que entraría en este debate sería el de inactual/actual. En otras palabras, el presente sería una suerte de plataforma de actualidad que actualiza los términos inactuales de los enunciados que se condensan con los subsiguientes, se posicionan y se postulan sin pausa.

La transhispanidad como un concepto contemporáneo no puede proceder mediante *categorías transhispánicas* modernas y caducas. Debe construir, o más bien, renovar las categorías propias de la modernidad, entre las cuales figura la temporalidad. La modernidad plena –que inicia a finales de la Revolución Francesa y la revolución industrial, según Koselleck, por allá de 1780– es una continua obsesión por la historia en el sentido de que emerge un saber que se va a ocupar de los eventos y sucesos que tuvieron lugar en un tiempo determinado, y en el siglo pasado han surgido formas historiográficas que reflexionan en torno a la escritura de esas historias; en otras palabras, la Escuela de los Annales, la historia de conceptos, la historia de las mentalidades, la historia cultural señalan la condición contingente del discurso histórico, poniendo énfasis en el lenguaje, las representaciones psicosociales y culturales de los individuos y los pueblos de su tiempo, cómo representaban su pasado, cómo se relacionaban con sus usos y costumbres y cómo se imaginaban el futuro. Todavía en la primera mitad del siglo pasado, e incluso en el transcurso de la II Guerra Mundial, había ciertas esperanzas de un mundo mejor bajo el lema proto-global del desarrollo cuando el concepto “progreso” inició una regresión semántica, cultural y política; es decir, se podía vislumbrar la distancia que mediaba entre el pasado y el futuro, donde todavía existía un interés por el pasado y que el futuro irremediamente, y a pesar de los altos costos que exigía en el presente de las comunidades, debía ser una depuración perfeccionista del presente y con miras ejemplarizantes hacia el pasado.

2.3.3. La espacialidad transhispánica: hacia una perspectiva atlántico-mediterránea

En este apartado se abordará, primero, la problemática del espacio desde la segunda mitad del siglo pasado sobre todo desde los estudios de Braudel y Chaunu además de la historiografía angloamericana; segundo, su lugar de emergencia en la mayoría de los campos de estudio literario y cultural de corte comparatista como los más recientes “estudios transatlánticos” de Julio Ortega, entre otros, abocados a estudios literarios-

culturales y la reconceptualización del espacio lefebvriano a partir de Edward Soja y su noción del “tercer espacio”; tercero, cómo la transhispanidad vive este espacio de nuestros tiempos contemporáneos y de qué forma lo articula para observar una serie de fenómenos literarios e intelectuales desde distintos puntos marítimos con el objetivo de rediseñar esta nueva geografía literaria atlántico-mediterránea de nuestra lengua.

A partir de la segunda mitad del siglo pasado surge un interés crucial y creciente en torno al espacio desde distintos campos disciplinarios que coincide con el momento de reconstrucción de la Europa de posguerra y la discusión del Plan Marshall en el senado estadounidense. Braudel –después de su estancia de más de una década en *l’Algérie française*– inaugura esta estela espacial con *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l’Époque de Philippe II* en 1949, Gaston Bachelard con *La poétique de l’Espace* en 1957 aunque antes había publicado otro trabajo titulado *L’Expérience de l’Espace dans la Physique contemporaine* en 1937, el hispanista Pierre Chaunu con su *Séville et l’Atlantique (1504-1650)* en doce volúmenes en 1960 y *Les Philippines et le Pacifique des Ibériques (XVI, XVII, XVIIIè siècles)* en dos volúmenes en 1966. Cabe recordar que la experiencia espacial de la urbe moderna de los 20 del siglo pasado lo va a experimentar Federico García Lorca en su *Poeta en Nueva York*⁹³ en el año de la Gran Depresión, y luego Rafael Alberti retoma para homenajearlo en los 80. Henri Matisse se refirió en una entrevista (1942) al “espacio pictórico” –como Tahití, Nueva York, Tánger o su propia Niza– puesto que produce la obra (Matisse, 2010 [1972]: 116)⁹⁴, es la escena donde tiene lugar.

⁹³ “La aurora de Nueva York tiene / cuatro columnas de cieno / y un huracán de negras palomas / que chapotean las aguas podridas. / [...] / La aurora llega y nadie la recibe en su boca / porque allí no hay mañana ni esperanza posible: / A veces las monedas en enjambres furiosos / taladran y devoran abandonados niños. / Los primeros que salen comprenden con sus huesos / que no habrá paraíso ni amores deshojados; / saben que van al cieno de números y leyes / [...]. / La Luz es sepultada por cadenas y ruidos / [...]. / Por los barrios hay gentes que vacilan insomnes / como recién salidas de un naufragio de sangre (García Lorca, 2001: 88).

⁹⁴ No olvidemos la literatura de ciencia ficción de la que se destaca Ray Bradbury con *Crónicas marcianas* (1950), Clifford D. Simak en *Un anillo alrededor del sol* (1952) y *Con la tierra nos basta. El pasado muerto y otros cuentos* de Isaac Asimov (1957) que se adelantan al famoso discurso de Kennedy dirigiéndose al Senado en 1961 en el que promete emprender la empresa nacional de viajar a la luna –que nos recuerda la visionaria película *Le Voyage dans la Lune* de Georges Méliès en 1902– y regresar a la tierra en óptimas condiciones. Esta utopía de su tiempo se pudo cumplir con la misión Apolo 11 el 16 de julio de 1969. Aunado a lo anterior, un año antes de la aparición de la obra de Bradbury entra en escena Heinz von Foerster –un desconocido del famoso Círculo de Viena y discípulo de Wittgenstein que huye a los Estados Unidos– con su obra visionaria *Cybernetics: Transactions of the Sixth Conference* que hoy es una de las bases de los estudios de la complejidad cuya tesis central es el nuevo lugar que ocupan tanto el observador en la operación de la observación como la epistemología en la investigación científica.

Eyda M. Merediz y Nina Gerassi-Navarro en un excelentísimo estudio “Introducción: confluencias de lo transatlántico y lo latinoamericano” en la *Revista Iberoamericana* (2009: 605-636) revisan a la luz de la Posguerra y la Guerra Fría –el interés de los Estados Unidos por Europa y sobre todo la región cercana a la Unión Soviética mediante el establecimiento institucional y académico de los estudios de área– una obsesión por la historia atlántica por parte de la academia angloamericana. Esto se explica por la naturaleza misma de la Gran Bretaña; es decir, al tratarse de una isla⁹⁵, todo su horizonte de visibilidad se dirige desde el mar. Lo anterior explica las características oceánicas o marinas de la articulación teórica, conceptual y metodológica de los saberes en la academia angloamericana que observa el mundo desde una nave, mirada que heredan sus posesiones en la naciente nación de los Estados Unidos y posteriormente Canadá. Michel Foucault en “Des espaces autres” –conferencia que escribe en Túnez, dictada en 1967 y publicada con su permiso hasta 1984⁹⁶– incluye la nave entre las heterotopías, incluso considerándola “la heterotopía por excelencia” (1984: 26) puesto que alude a un “espacio flotante, espacio sin espacio, con vida propia” (25).

La historia atlántica a la que se dedicó la historiografía angloamericana de David Armitage, Bernard Bailyn, John Elliott y William O’Reilly podría ser la contraparte de la historiografía francesa de Braudel y Chaunu –y que retoma el belga Charles Verlinden en los setenta– cuya primera línea articula una mirada isleña, *heterotópica*, “flotante”, frente a la segunda con una mirada continental, “localizada y fija”, y sus reminiscencias de lo nacional, lo regional y lo local. La tradición hispano-lusa combina entre ambas disposiciones teóricas pues estamos ante una mirada “peninsular” que se debate entre una naturaleza cuasi-isleña, cosmopolita que corresponde a América Latina, y una naturaleza

⁹⁵ Para situarnos un poco y comprender las características de esta peculiaridad geográfica de la Gran Bretaña; y por ende, la disposición teórica de sus campos de estudio, es preciso tener en cuenta lo siguiente: a) al sur, el English Channel o Canal de la Mancha media entre Inglaterra y Francia; b) al este, el North Sea o el Mar del Norte conecta Gran Bretaña con Noruega, Suecia y Dinamarca; c) al norte, el North Channel une Irlanda con Escocia; d) al noroeste, se encuentra el Saint Georges Channel y el Irish Sea conectando Inglaterra con Irlanda; e) al oeste, el Océano Atlántico era la ruta predilecta de la Armada Invencible que conectaba con sus posesiones ultraoceánicas de la Nueva Inglaterra.

⁹⁶ Tanto Braudel como Foucault después de su experiencia por Argelia y Túnez, respectivamente, escriben su “manifiesto del espacio” que marcan sus respectivos campos del saber. Tanto Lefèbvre como Edward Soja retomarán, sobre todo, la articulación espacial contemporánea de Foucault. Varían mucho los vocablos entre una traducción y otra, pero ninguna desmerece su valor dada la polisemia que acecha y persigue al vocabulario espacial y su semántica histórica.

del macizo continental, castiza que le correspondería a España (Paz, 2014 [1994]: 529). Las autoras periodizan esta historia atlántica entre los cincuenta y los noventa (Merediz y Gerassi-Navarro, 2009: 612) que es cuando van a surgir los estudios transatlánticos. Bernard Bailyn (1922) es historiador estadounidense de Harvard que publica en marzo de 2005 *Atlantic History. Concept and Contours* donde incluso habla de un comercio panatlántico desde las expediciones europeas al Nuevo Mundo y en los dos siglos posteriores. Lo novedoso en este campo del saber histórico⁹⁷ es que sus autores conciben el espacio del entramado como un área común y compartida por distintos actores y agentes de su tiempo de distintas delimitaciones geográficas y geopolíticas, un espacio en continua *glissade* y vaivenes constantes de bienes materiales e inmateriales de diferentes puntos navales y archipiélagos, una fuente fecunda de cruces e intercambios de fuerzas y poderío, poder y resistencia, transmisión simbiótica de valores y normas de su momento. Al concebir el espacio como un área movедiza, las propias historias que se escriben y se narran se nutren a su vez de este movimiento constante y adquiere esta curiosidad casi lunática por el viaje, la aventura y los descubrimientos; y por ende, el reino fantasmal de la diferencia. Esta experiencia del terreno, las demarcaciones, las distancias entre distintos puntos cardinales además de una innata exploración de los otros recuerdan la antigua alianza entre la historia y la geografía donde el espacio –las civilizaciones antiguas, sus usos y costumbres, su literatura, su riqueza mineralógica, su lenguaje, etc.– era de una importancia fundamental.

Henri Lefebvre es uno de los teóricos del espacio moderno y contemporáneo al abordar la ciudad industrial y urbana en el contexto de la llamada *Révolution Urbaine* (1970) y su fantasma de la *ruralité*. Para el urbanista francés existen tres espacios modernos, el espacio vivido <vécu> que yace en la superficie “quasi-mental” o biológica de las sociedades, el espacio percibido <perçu> que corresponde a las prácticas espaciales y el espacio concebido <conçu> que alude a las representaciones del espacio. En pocas palabras, el espacio percibido es la referencia a un mundo “real” que se experimenta

⁹⁷ No olvidemos al canadiense John A. Dickinson que articula una historia atlántica de la Nueva Francia y concretamente de la región del Quebec (2008: 6-26) desde las primeras expediciones de la década de los 30 del siglo XVI hasta la confrontación de Francia con Gran Bretaña a mediados del siglo XVIII que se resuelve por allá de 1763 cuando se firma el Tratado de París que delimita los territorios franceses católicos y británicos protestantes (22-26).

directamente mientras que el espacio concebido requiere de una imaginación geográfica y de unos modelos psicometales que chocan contra los presupuestos cartográficos del espacio percibido. Edward Soja admite que el “segundo espacio” (espacio concebido) es una epistemología de la imaginación geográfica en relación con el “primer espacio” (espacio percibido) donde es “el espacio dominante en el sentido de que controla poderosamente la manera en que pensamos, analizamos, explicamos, experimentamos y afectamos o “practicamos” la espacialidad humana” (Lefèbvre, 1991 Apud Soja, 1999: 190).

Si el espacio concebido goza de un estatus preponderante en las operaciones espaciales en relación con el espacio percibido implica que el espacio no es el resultado de meras percepciones pasivas, sino que más bien, el espacio “se produce” *casi* siempre; es decir, se modifica, evoluciona, se crea, se construye constantemente,. En otras palabras, recientemente hay un paulatino retraimiento, retiro, encierro del espacio percibido, por tanto, todo espacio es concebido al menos desde una epistemología crítica de la geografía humana. Si tomamos una postura radical llegaríamos a la conclusión de que solo tenemos *certezas* de un espacio concebido al menos a partir de nuestro milenio. Soja propone un “tercer espacio” que parte de la expresión del propio Lefèbvre cuando afirmaba que *Il y a toujours l'Autre* –siempre existe lo otro, un tercer elemento, un “tercero excluido” se concibe desde la teoría de sistemas– donde se subraya la *navegabilidad* del espacio contemporáneo y su condición diaspórica e itinerante en nuestros tiempos contemporáneos. Así lo expresa el propio Soja tanto en su *Posmodern Geographies* como en *Human Geography Today*:

[...] el Tercer Espacio [...] es simultáneamente: 1) una manera particular de mirar, interpretar y actuar para cambiar la espacialidad de la vida humana [...]; 2) una parte integral [...] de la dialéctica de la espacialidad [...]; 3) la más englobadora de las perspectivas espaciales, comparable en alcance a las formas más ricas de imaginación histórica y sociológica; 4) un lugar de encuentro estratégico para fomentar la acción política colectiva contra todas las formas humanas de opresión; 5) un punto de partida para exploraciones nuevas y diferentes que puedan ir más allá del “tercer término” en una búsqueda constante de nuevos espacios [1999: 194-95].

Regresando al artículo de Merediz y Gerassi-Navarro (2009), en la década de los noventa surgen los “estudios transatlánticos” dedicados a los estudios literarios y culturales y se concentran en la literatura producida en ambas orillas del Atlántico desde los primeros

cronistas de las Indias –sin olvidar algunas novelas de caballería donde hacen mención del acontecimiento de América– hasta la generación del búmeran. Uno de sus máximos exponentes es el crítico latinoamericano Julio Ortega adscrito a la Universidad de Brown de los Estados Unidos dedicado a los estudios literarios y culturales; otro es Juan Antonio García Galindo⁹⁸ que a diferencia de Ortega, se interesa por las relaciones internacionales donde se tratan los temas de la ciencia política, el derecho, la economía, el turismo y los asuntos de la diplomacia cultural con clara visión hacia el mediterráneo norafricano. Ambas visiones transatlánticas toman como área central de interés América Latina, los Estados Unidos y Europa donde buscan llevar a cabo un estudio minucioso desde una perspectiva histórica comparada y con un enfoque multidisciplinar de los distintos intercambios y de una serie de “relaciones humanas transoceánicas” (García Galindo, 2014: 62) que se han producido en la región atlántica en distintos ámbitos a lo largo de nuestra historia moderna desde prácticamente los tiempos de Colón y Cortés hasta nuestros días: “la modernidad española es una historia cultural atlántica” (Ortega, 2003b: 106). La finalidad de los estudios transatlánticos, asegura García Galindo, es “repensar el espacio euramericano, sin olvidar las relaciones que se derivan desde este eje hacia otros ámbitos geográficos” (García Galindo, 2014: 62).

Tanto la historia atlántica como los estudios transatlánticos conciben el espacio atlántico –recordemos que Braudel describió el Mediterráneo como “llanura líquida” aunque Alexander Von Humboldt ya había descrito antes el océano (probablemente se refería al Atlántico) de la misma forma (2011: 222)– como el lugar predilecto donde sucede la trama de la historia de la escritura y las formas de representación sociopolítica y cultural de los agentes de su tiempo durante el incesante intercambio y confluencia transhistórica. Estos estudios transatlánticos que “se mueven entre islas” (Ortega, 2003a: 114 Apud Merediz y Gerassi-Navarro, 2009: 619) –recordemos la mirada flotante de la academia angloamericana– es “un campo híbrido y en desarrollo” (614), constituye “una exploración transdisciplinaria en constante proceso” (619) que no admite “ni presupone la unidad cultural del mundo hispánico” (García Galindo, 2014: 63), sino que más bien expresa la

⁹⁸ Historiador de la época contemporánea y actualmente funge como Decano de la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad de Málaga. Es el promotor y el responsable de los Estudios Transatlánticos que se enmarcan dentro de la estrategia de internacionalización del Campus de Excelencia Internacional (CEI) Andalucía Tech, donde colaboran las universidades de Málaga y Sevilla.

diversidad compleja de nuestra geopolítica transhispanica de los tiempos contemporáneos. Razón por la cual, los estudios transatlánticos se erigen como “un campo crítico en construcción” (Ortega, 2015) y “un campo convergente de investigación y debate a partir de la práctica de distintos hispanistas y comparatistas” (Ortega, 2003b: 105) en torno a los ámbitos literarios y culturales.

Cabe considerar que los estudios transatlánticos es la versión contemporánea, o más reciente, de los estudios latinoamericanos que han transitado desde los años cincuenta por los estudios culturales⁹⁹, el poscolonialismo¹⁰⁰ hasta los estudios decoloniales¹⁰¹ y *queer*¹⁰². Una de las pretensiones de este campo interdisciplinario es justamente superar esa lectura dicotómica del mundo y de la tradición literaria y cultural del mundo hispanico. No obstante, tanto la versión latinoamericana de Julio Ortega como la iberoamericana de García Galindo caen en esa visión hegemónica, hostil –*neocolonial* si se quiere– en el sentido de que Ortega asume una condición latinoamericanista, esencialista, de la tradición transatlántica mientras que el historiador malagueño reivindica el legado y la labor de España en este engranaje histórico-cultural de nuestra hispanidad teniendo en cuenta la región mediterránea que tiene en frente. Dicha condición hegemónica ha sido criticada por Abril Trigo en “Los estudios transatlánticos y la geopolítica del neo-hispanismo” (2012: 16-45) –fragmento de su libro *Crisis y transformación de los Estudios Culturales Latinoamericanos*, publicado en Santiago de Chile en 2012– y que incluso a modo de aclaración teórica y metodológica reconoce el propio García Galindo:

Nuestra perspectiva es, asimismo, interdisciplinar y no etnocéntrica, porque trata de respetar la diversidad y huye de todo predominio académico y disciplinar. [...].

⁹⁹ Néstor García Canclini y Gilberto Giménez son dos de los máximos exponentes de los estudios culturales en América Latina.

¹⁰⁰ Hay una larga tradición poscolonial en el pensamiento latinoamericano que procede desde Bolívar, Rodó y Martí hasta el *Laberinto* de Octavio Paz y *Los grandes momentos del indigenismo* de Luis Villoro.

¹⁰¹ Me refiero a la teología y la filosofía de la liberación desde Enrique Dussel y sus otras lecturas de Arturo Escobar, Anibal Quijano y Walter Mignolo sin olvidar a Eduardo Mendieta, Ramón Grosfoguel y Nelson Maldonado-Torres que articulan lo que Boaventura de Sousa Santos ha venido llamando “epistemologías del sur” (Santos y Meneses, 2015: 7-17).

¹⁰² Léanse los recientes estudios de Héctor Domínguez Ruvalcaba *Translating the Queer. Body Politics and Transnational Conversations* (2017) –en 2015 se llevó a cabo su presentación en el Centro de Artes Populares de La Paz–, *Modernity and the nation in Mexican Representations of Masculinity* (2007), *La modernidad abyecta. Formación del discurso homosexual en Hispanoamérica* (2001) o el reciente *El clóset de cristal* (2017) de Braulio Peralta.

Cuando nos referimos a nuestra visión no etnocéntrica, queremos dejar de manifiesto que no partimos de una idea de reposicionamiento del hispanismo en el mundo, sino que nace con una voluntad de encuentro académico, que parta del análisis de las realidades nacionales y de las influencias recíprocas sin aspirar a ningún tipo de hegemonismo cultural [2014: 62].

Otro apunte que puede abonar a la crítica de Trigo es justamente el área espacial transatlántica –Europa-EEUU-América Latina (García Galindo, 2014: 61) y “el espacio euramericano” (62) – que García Galindo extiende al Mediterráneo; no obstante, la cuestión es ¿qué papel juega la región norafricana hispanohablante y de qué forma se despliega su labor de la historia intelectual y cómo se integraría en los “estudios transatlánticos”? ¿Cómo es concebida su producción textual entre los intelectuales que hoy están cobijados bajo el rasgo común de los estudios transatlánticos?

La exclusividad hispánica –desde la visión latinoamericana e iberoamericana– de la espacialidad transatlántica no concibe la orilla sur del Mediterráneo, al menos no como un componente activo o un rasgo importante desde la visión de García Galindo y convierte la producción literaria, intelectual y cultural de Marruecos del siglo XX, por poner un ejemplo, en un accidente de las coyunturas sociopolíticas, económicas y culturales de la Europa de las dos grandes guerras y la Guerra Fría. Si partimos de una lógica de “interconectividad atlántica” (Ortega, 2015) en todos los dominios socioculturales y políticos –que presupondría indagar en torno al “nomadismo cultural y las identidades fronterizas” (Ortega, 2003: 106)– y no de una causalidad neopositivista, implica entonces una mirada más integradora al papel que ha jugado y sigue desempeñando Marruecos en lo que se ha llamado la “otra literatura española”¹⁰³ o “la literatura marroquí en lengua española”¹⁰⁴ o más bien habría que transitar conceptual y teórico-metodológicamente hacia “nuestra literatura mediterránea del nuevo milenio”.

A pesar de la visión diaspórica y resituada que reivindican Ortega y García Galindo entre otros, los estudios transatlánticos implícitamente excluyen, en este sentido, el hispanismo magrebí y su producción textual sin olvidar la contribución que ha llevado a

¹⁰³ Existen varios estudios en torno a la literatura hispanohablante en Marruecos que han tratado en los últimos años definir, explicar y analizar como la contribución de Cristián H. Ricci en la última década.

¹⁰⁴ Todavía no hay un consenso académico en torno a la denominación categorial de este fenómeno literario. José Sarria habla de una literatura hispanomagrebí, Ricci de una literatura marroquí en lengua castellana, otros de una literatura hispanomarroquí. Lo que sí es evidente es que coinciden en que se trata de un fenómeno editorial y cultural muy reciente, y agregaría además “joven”.

cabo, poniendo el ejemplo de la recepción de Cervantes y su obra por la crítica interdisciplinaria durante casi un siglo, y otros escritores importantes como Pedro Antonio de Alarcón, Roberto Arlt, Rubén Darío, Ramón J. Sender, Federico García Lorca, Rafael Alberti, Vicente Aleixandre, Rafael Chirbes, José Luis Sampedro y Juan Goytisolo¹⁰⁵. Desde esta óptica, habría que admitir que “nuestra literatura *no* abarca a dos continentes” (Paz, 2014 [1994]: 527. El “no” es mío), sino tres. O al menos, si no hablamos de tres “continentes” sí estamos frente a tres orillas, “regiones”, que forman parte crucial de nuestra espacialidad transhispánica. Es por esta razón que los estudios transatlánticos todavía no han podido cruzar el umbral de la historia cultural y la crítica poscolonial (Ortega, 2011); y por ende, devela la incapacidad de observar *isleñamente* el fenómeno transatlántico literario y cultural porque una mirada cosmopolita no implica ser una mirada heterotópica, flotante y verdaderamente transatlántica. La transhispanidad –que hace uso de una espacialidad más amplia, mutante y compleja al concebir e integrar la región mediterránea a la “llanura líquida atlántica”– asumiría el desafío de plantear una mirada inicialmente atlántico-mediterránea que observa el fenómeno textual no desde su lugar de adscripción o de origen sociocultural y étnico-racial, sino su capacidad de extenderse hacia otras latitudes de los archipiélagos y puntos navales de la espacialidad transhispánica cuyo rasgo común y compartido es la lengua escrituraria del reino transhispánico de Cervantes y Rubén Darío.

La transhispanidad tomaría de la historia atlántica y de los estudios transatlánticos su concepción del espacio respectivamente, pero serían solo eso: dos categorías espaciales de la transhispanidad. En otras palabras, lo que la historia atlántica y los estudios transatlánticos conciben como el espacio nodal de su trama operativa constituirían desde la transhispanidad solo procedimientos espaciales para reflexionar en torno a dos fenómenos distintos que apuntan cada uno de forma diferente a una condición transhispánica. Por poner un caso de estudio que ilustre lo anterior, ¿sería posible estudiar las relaciones transatlánticas desde la literatura de Roberto Arlt? ¿Hasta qué punto una perspectiva transatlántica es útil y pertinente para abordar los fenómenos transmitidos y compartidos

¹⁰⁵ Este listado de escritores, y otros más, ha tenido una presencia fundamental en la historia literaria, intelectual y cultural de Marruecos. Dicho legado está apenas siendo estudiado por la incipiente crítica hispanista norafricana.

desde un punto de vista literario e intelectual en la escritura de Juan Goytisolo en las últimas dos décadas que corresponden a su estancia en Marruecos o incluso desde su trilogía novelesca de la década de los sesenta? Dicho de otro modo, la perspectiva transatlántica solo nos permitiría observar cómo se despliegan las distintas relaciones que producen la escritura de Goytisolo entre el horizonte atlántico oriental y occidental, cómo se nutren ambas orillas de la lengua desde este intercambio infinito de efectos literarios, sociopolíticos y culturales, cómo Goytisolo realiza la recepción textual, por ejemplo, de Sor Juana, Cernuda, Lezama Lima, Fuentes, entre otros, desde una figura no solo transatlántica, sino agregaría atlántico-mediterránea como Octavio Paz. En este sentido, la perspectiva transatlántica queda limitada para un autor referencial como Paz que trascendió literalmente los límites geopolíticos y regionales del mundo; y por ende, limitaría nuestro marco operativo de observaciones.

La transhispanidad retoma de los dos campos del saber –la historia atlántica y los estudios transatlánticos– las dos perspectivas espaciales: atlántica y transatlántica. Activaría la tercera perspectiva espacial del Mediterráneo braudeliano –mera extensión regional de Europa desde la visión de García Galindo– que ya existe en los procedimientos mentales e intelectuales de algunos escritores y poetas de las dos orillas como José Sarria, Abderrahmán El Fathi, Javier Valenzuela, Antonio Lozano entre otros. José Sarria publica en 2008 *Calle del Agua. Antología contemporánea de literatura hispano-magrebí*, Cristián Ricci¹⁰⁶ hace alusión a esa misma “llanura líquida” con *¡Hay moros en la costa! Literatura marroquí fronteriza en castellano y catalán* (2014)¹⁰⁷ donde propone “una aproximación alternativa y ecléctica” (Ricci, 2010: 32) para distinguir entre la escritura marroquí en lengua castellana de las letras castellanas occidentales (Ricci, 2012: 7) que en nuestro milenio formaría lo que estoy proponiendo como “nuestra literatura mediterránea” desde una perspectiva mediterránea –transmediterránea si se amplía la operación de la observación hacia el vínculo relacional entre ambas orillas– y como “nuestra literatura atlántico-mediterránea” al integrar la orilla africana al excepcional diálogo transatlántico de

¹⁰⁶ Catedrático de Estudios Ibéricos y Norteafricanos en la Universidad de California, campus Merced.

¹⁰⁷ Publicó también *Literatura periférica en castellano y catalán: el caso marroquí* (Madrid, 2010) y *Letras marruecas. Antología de escritores magrebíes en castellano* (Madrid, 2012).

nuestra literatura desde prácticamente los tiempos de Sor Juana Inés de la Cruz y, sobre todo, Rubén Darío hasta nuestro milenio.

En resumen, la transhispanidad contempla cinco perspectivas espaciales para estudiar nuestra literatura al menos desde Rubén Darío hasta nuestros días. Octavio Paz es de los pocos que se han abocado a esta labor grandiosa de rediseñar una nueva cartografía literaria en nuestra lengua. Desde esta óptica, Paz al igual que Foucault propone una genealogía crítica para nuestra literatura al revisar y reordenar nuestro panteón literario a la luz del crepúsculo del estadocentrismo como categoría analítica de los estudios literarios –y de otras ciencias de lo social como la propia historia–, la emergencia contemporánea de la espacialidad transhispanica que hace hincapié en la herencia compartida de un legado literario y cultural, una perspectiva atlántico-mediterránea en constante movimiento y transformación de los fenómenos sociopolíticos y económicos que subrayan la cooperación transoceánica de nuestras sociedades del nuevo milenio, la internacionalización como la política interuniversitaria e interinstitucional del siglo XXI.

2.3.4. La transhispanidad entre los saberes subversivos

Lo primero que hay que señalar en el concepto *transhispanidad* es el prefijo “trans” que se aleja de los discursos de la postrimería, como la “posmodernidad” de Gianni Vattimo concebida como el ascenso del nihilismo, la crisis del humanismo y el crepúsculo del arte como despedida estética de la verdad que residía en la trágica muerte de Dios y el hombre que lo había creado; o en el discurso de la “poscolonialidad”, al menos desde los postulados de Edward Said que confiaba en la posibilidad de poner fin a la condición colonial de los países del tercer mundo mediante la revelación y la transmisión de su propia literatura, su filosofía y su forma de contar la historia con la finalidad de integrarla en el decurso de la historia universal, o lo que el propio Said llamaba “la lectura contrapuntística”; es decir, “una historia narrada por diversas voces” (2005 [1994]: 70) que pudiera ser capaz de romper con aquella imposibilidad de “autorepresentarse”. Ambas posturas, la posmodernidad y el poscolonialismo, resultaron ser perspectivas teóricas y metodológicas rezagadas casi en el mismo momento de enunciación. El discurso fallido tanto en torno al ocaso de la modernidad como el fin de lo colonial ha provocado un auténtico desafío en la

academia¹⁰⁸ para reflexionar sobre la pertinencia de emplear conceptos más acordes a la realidad. Hablar de la posmodernidad, a pesar de su prefijo, no es ninguna renuncia a la modernidad, sino absolutamente lo contrario. La base reflexiva en que se mueve el discurso posmoderno es el mundo moderno y sus disquisiciones en torno a la condición que hace posible todo humanismo. En cuanto al poscolonialismo, siempre visto desde Said, nunca fue una renuncia, al menos desde una perspectiva literaria, a la modernidad; es decir, la tradición literaria, los clásicos consagrados históricamente desde Dante, Cervantes, Voltaire, Flaubert hasta Conrad y Kipling. Por ende, el prefijo “post” más que un fin, es un crepúsculo, una despedida; o más bien, una postergación, una puesta en escena de este adiós.

El prefijo “trans” que yace al inicio del concepto *transhispanidad* señala nociones espaciales. Me refiero a los significados más comunes que arrastra consigo “al otro lado” y “a través de”. Con el primer significado “al otro lado” apunta a la voluntad de superar algo y cruzarlo, atravesarlo¹⁰⁹ en aras de alcanzar una etapa posterior a la actual. Esta idea sugiere la discusión de la posmodernidad en relación con la modernidad; es decir, si es una superación de ésta o simplemente una relectura y un replanteamiento, un retorno alterado de la tradición. Con el segundo significado “a través de” sugiere un principio de transición permanente, un cruce constante y nunca una superación; es decir, el prefijo “trans” es el signo de una utopía inalcanzable, una plataforma espacial movедiza que no deja de columpiarse. Ambos significados del prefijo “trans” son clave para comprender la naturaleza pos-ontológica y geoconceptual de la *transhispanidad* lo que implica un flujo de ida y vuelta cada vez mayor, entre ambos continentes, entre la tradición y la modernidad, entre el pasado y el presente, entre Europa y América.

He elegido el concepto *transhispanidad* y no *poshispanidad* porque el prefijo “trans” sugiere un viaje alrededor de la historia de nuestra hispanidad, la crónica de nuestros diálogos, nuestros desencuentros, nuestros traumas, nuestros anhelos. El prefijo

¹⁰⁸ En el siguiente capítulo, en primer lugar, se abordará la modernidad, la posmodernidad, la transmodernidad y la hipermodernidad; y, en segundo lugar, se reflexionará en torno a la noción de “lo colonial”, la tradición, el pasado y el lugar de la memoria –*les lieux de mémoire*, diría Pierre Nora– en la construcción del conocimiento histórico, biográfico, literario, antropológico, etc.

¹⁰⁹ Esta idea se vincula con el ámbito heterológico –campo del saber o de los saberes que se pregunta por el otro, la alteridad, lo extranjero y lo extraño– abordado en el primer capítulo al referirme a los saberes que han cuestionado el orden de la historia de las ideas.

“trans” implica un viraje conceptual y semántico constante, un desplazamiento permanente en el tiempo y el espacio a la hora de comprender un fenómeno que forma parte del ámbito de nuestra lengua, exige una “mirada de umbral” (Foucault, 2010 [1969]: 216-230) que convierte la mirada en un gesto des-unificador, dual, de abordar el objeto y aquello que lo acecha, la luz y sus fantasmas. La *transhispanidad* es un fenómeno contemporáneo que tiene lugar en el mundo global, y sobre todo, es un conjunto de criterios de observación que implica una región peculiar que habla, piensa y reflexiona en nuestra lengua. Haber escogido *transhispanidad* y no *poshispanidad* implica, en primer lugar, no despedirnos del ámbito hispánico, nuestros relatos, nuestro legado, encarpetar nuestro papel en esta historia; en segundo lugar, replantea esta noción de lo hispánico, su apertura y movilización conceptual y teórica en el devenir histórico, su capacidad de poder actuar en el presente y hacerse presente en un futuro no lejano. Si la *transhispanidad* sugiere un proceso de elección y establecimiento de unos criterios precisos de observación de la realidad hispánica, quiere decir que cuestiona la forma en que hemos heredado, construido y transmitido la hispanidad, la manera en que los actores discursivos han interactuado con el espacio que conforma esta hispanidad. Por tanto, la *transhispanidad* es una suerte de propedéutica conceptual y teórica en torno al discurso hegemónico de la hispanidad.

La *transhispanidad*, entonces, como propedéutica conceptual y teórica de los relatos de la hispanidad es un ejercicio de revisión y crítica, discusión de los presupuestos de una tradición intelectual que se ha pronunciado históricamente, al menos, desde hace dos siglos, y que socioculturalmente han conformado una *geointelligentzia hispánica*, el espacio hegemónico de la intelectualidad de nuestra lengua. La *transhispanidad* como discurso pretende deconstruir los infinitos relatos que han conformado y modulado nuestro imaginario colectivo en los últimos años, han influido en la conducta sociocultural de los actores nacionales, regionales y locales, han establecido unas pautas problemáticas en la forma en que nos hemos relacionado con nuestros pasados, sus héroes, sus tiranos, sus traidores, y una no menos importante gama de máscaras y rostros difusos que tienen lugar en la psique de las fiestas y las celebraciones patrias. El lugar desde donde trabaja el discurso de la *transhispanidad* es el presente. Es desde el aquí y el ahora –como lo realizan todos los saberes modernos, y en especial los contemporáneos– donde se establecen los criterios de observación. Si la *transhispanidad* es una cuestión de criterios y

procedimientos, incursionamos en el dominio de la metodología. Por tanto, el *ejercicio transhispánico* es exclusivamente textual, se dirige *solo* a los textos, su relación es fundamentalmente textual.

Si la *transhispanidad* es un conglomerado textual implica que sus objetos de estudio, su realidad, su mundo, está hecho de enunciación de palabras, frases, oraciones, discursos¹¹⁰. Sus facultades observacionales solo se mueven mediante los textos. Eso no quiere decir que la *transhispanidad* no pueda proceder, por ejemplo, desde la historia del arte, la antropología, la geología; ya que tomamos en consideración que tanto la historia del arte, la antropología, la geología y otros saberes son, también, un entramado de textos en torno a fenómenos abordados. La historia del arte es la historia de los textos que se han emitido por parte de historiadores, teóricos y críticos del arte, sin olvidar a algunos escritores como Baudelaire o Zola. La geología es la infinita fuente de “literatura, textos, escritura” –como prefiere llamarla Roland Barthes (1993 [1978]: 123) – en torno a la historia prehistórica de la Tierra y su largo proceso de cambios. Bajo esta premisa, la *transhispanidad* es una falla textual y discursiva que atraviesa transversalmente todos los saberes textuales que han tenido lugar en nuestra región de la lengua española desde el siglo XIX hasta el nuevo milenio.

Si la *transhispanidad* como “propedéutica conceptual, teórica y metodológica de los relatos de la hispanidad”, como un conglomerado textual cuya fuente de estudio son los mismos textos, invita a pensar que puede existir una relación vecindaria o paralelismo con los Estudios Culturales, el poscolonialismo, los estudios de género, los estudios queer, la deconstrucción, el decolonialismo y otros abordajes transdisciplinarios de las ciencias sociales y las humanidades. A pesar de que no niega la producción del espacio/tiempo eurocentrista y de dominación (Quijano, 2000: 532 Apud. Maldonado-Torres, 2015 [2014]: 346 en Sousa Santos y Meneses (eds.)), la *transhispanidad* no es una crítica ni a la modernidad en cuanto no postula un discurso a favor de los “condenados de la tierra” y

¹¹⁰ Estoy consciente de que un texto es más que la enunciación de palabras, frases, oraciones y discursos. En el tercer apartado de este capítulo ahondaré un poco más en esta cuestión. Y en el último capítulo, sobre todo en los dos primeros apartados, profundizaré en la noción de “texto” –vinculada con la “literatura” y el otro gran concepto que es la “escritura”– y su evolución en los saberes contemporáneos desde la mirada de Barthes, Foucault, de Certeau, Derrida y la reciente tradición narratológica en la disciplina histórica. En este pasaje, me estoy refiriendo, exclusivamente, a una de las primeras concepciones que Barthes despliega en *El placer del texto*.

teniendo en cuenta que se busca una deconstrucción de los relatos que postulan una hispanidad monolítica, hegemónica y sobre todo hostil a lo que viene de fuera. Sin duda, la *transhispanidad* establece como criterio de observación un sesgo revisionista, de retorno permanente al texto, a la fuente primaria, aunque privilegiando el puente de recepción del origen o la tradición. La *transhispanidad* tampoco pretende reducir la tradición a una condición de subordinación epistémica, sino que busca llevar a cabo un estudio tomando en cuenta el tiempo y el espacio de la enunciación de dicha fuente tradicional, y cómo dicha referencia ha sido transmitida histórica y culturalmente por los actores intelectuales de su tiempo. Lo que realiza la *transhispanidad* es la revisión de la evolución conceptual, semántica, teórica, intelectual, cultural del enunciado en boca de sus interlocutores de nuestra lengua; en otras palabras, más que el enunciado, lo que se privilegia es la reflexión misma en torno a la infinita serie de formas de aparición del mismo enunciado en nuestra lengua; dicho más brevemente, todo apunta hacia la enunciación y sus performances. Aunque la *transhispanidad* bebe de las fuentes contemporáneas de las ciencias de lo social, hay que admitir que guarda cierta distancia con algunas de ellas como los estudios de género, los estudios queer y el decolonialismo. En cambio, está más familiarizada con los Estudios Culturales, el poscolonialismo y la deconstrucción.

Existe un distanciamiento evidente con la teoría feminista y con los estudios de género –y podríamos extenderlo al fenómeno *queer*– porque ambos abordajes de las ciencias de lo social asumen una separación por género debido, primero, al excesivo predominio masculino desde los tiempos antiguos en la esfera pública y en el espacio intelectual y político; segundo, la invisibilización femenina desde el plano de las ideas que nos ha arrojado un silencio impuesto; tercero, la estandarización sociocultural de las mujeres y su repliegue al rol reproductivo y de la educación doméstica; cuarto, su paulatina salida al mercado laboral aunque en ciertos lugares precisos y de condición secundaria y marginal (secretaria, costurera, modista...); y por último, su acceso al ágora del siglo XX aunque mediante la instrucción masculina, los filtros masculinos de renombre o a la sombra de grandes revolucionarios. La *transhispanidad* no niega esta condición de subordinación femenina, pero desde la región textual –y en esta tesis solo será de índole literaria– y más allá de la firma autoral es difícil asumir las diferencias sexo-genéricas desde la escritura; en otras palabras, y asumiendo el riesgo de leer un texto como si fuera anónimo –según las

coordinadas borgianas– lo que saldría a la luz, lo que nos llamaría la atención es la propia escritura, la forma en que la escritura se abre camino y se hace visible en un texto, cómo se desplaza y desde qué lugares distintos lleva a cabo su acción performativa. Con lo anterior, no me refiero a la voz poética o la voz narrativa –instancias que están al interior del texto– sino aquella instancia que está fuera del texto, que lo sueña, lo imagina, lo susurra y emprende ilusoriamente su búsqueda. Aquí llegamos a la gran tesis de Foucault cuando admite que no es el autor el que produce la obra, sino que es la propia obra la que produce al autor. En ese sentido, las preguntas o los reclamos, los cuestionamientos, la extrañeza deben estar dirigidos al texto mismo, no al individuo que “supuestamente escribe” o que está presente en el “cuerpo textual”.

Otro de los motivos por los cuales la *transhispanidad* –la forma en la que se quiere abordar en este estudio y desde la cual observar nuestra literatura, a veces, no interfiere en las jurisdicciones teóricas de los estudios de género es la inconsistencia conceptual entre la literatura femenina y la literatura escrita por mujeres, ambas categorías recién aparecidas en la crítica literaria contemporánea que se emplean actualmente como si fueran el mismo fenómeno. Debido a esta confusión entre dos fenómenos literarios distintos aunque intercomunicados –desde el punto de vista sociocultural y político– en el plano literario no serían que una vertiente más de una realidad que llamamos con mayúsculas “literatura”. En otras palabras, habría que discutir la calidad literaria de una obra y la madurez de sus propuestas, y no por el mero hecho de haber sido escrita por una mujer o por los temas femeninos que pudiera aludir. Por poner un ejemplo preciso, concebir a Sor Juana Inés de la Cruz como origen de una “literatura femenina” –a pesar de las lecturas de género que se pueden realizar a través de su literatura– no sólo sería una lectura parcial y descontextualizada, sino también demeritar la altura intelectual y literaria de una escritora que era capaz de conversar con sus contemporáneos como Góngora e inscribirse como “mujer de letras” en nuestro canon. Bajo esta premisa, la transhispanidad trabaja desde la lógica de la literatura a secas, la buena literatura, y la literatura que moviliza el tiempo y el espacio; pero ante todo, y sobre todo, transgrede el canon literario y nos obliga a reflexionar en torno a nuestra tradición, nuestros clásicos, nuestros contemporáneos.

Los estudios *queer*¹¹¹ abordan los cuerpos –desde una visión foucaultiana– y ya no los sujetos desde tres ámbitos jurídico-normativos: la nación desde el segundo tercio del siglo XIX, la medicina desde finales del mismo siglo y la criminología desde el siglo pasado; y por ende, concebidos como entidades extranjeras, anormales, insalubres y sospechosas por lo que hay que advertir una praxis coercitiva, depredadora, hegemónica en los tratamientos no solo *queer*, sino también decoloniales y de género en tanto que estos cuerpos están depurados y vaciados de su “ser-cuerpo”. La transhispanidad huye del giro identitario, –aun postulando una mirada pos-ontologizante– que se aplica a los otros, los individuos invisibilizados que descansaban en “los archivos viscerales”, y se concentra en el texto, sus componentes textuales, sus residuos paratextuales que saltan a la vista, con énfasis en tres cuestiones fundamentales –que no tienen que ver con la comunicación ni como acto ni como un proceso–: la escritura, la recepción y la crítica. A pesar de las diferencias que establezco entre estos campos del saber subversivo y la transhispanidad, los une la época contemporánea desde la cual articulan sus operaciones de observación, el tipo de observación que despliega es producto de una rarefacción de la mirada, una mirada poco común, una mirada contrapuntística que apunta al límite: esa entidad fronteriza, diaspórica en constante migración y desplazamiento.

Como ha quedado patente anteriormente y las implicaciones teóricas, metodológicas, socioculturales y políticas, el concepto-metáfora propuesto en esta investigación de “transhispanidad” no obedece a ninguna exhibición de un “marketing conceptual” –en palabras de Javier Echeverría– ni sigue la estela de la obsesión posmoderna por los neologismos solo por el mero hecho de innovar o anunciar la era de la vanguardia, la moda de una estación o el síntoma de una crisis”, sino que “[reconnaît] le signe d’une époque, la mode d’une saison ou le symptôme d’une crise” (Derrida, 1967: 9). La transhispanidad juega al mismo tiempo el rol de un concepto anticipador que apunta al futuro, predominando la expectativa sobre la experiencia, y el rol de un concepto condensador de la experiencia, teniendo en cuenta la relación vecindaria en relación a las premisas que persiguen conjuntamente el *discurso transhispanico* y la historia de conceptos; es decir, el ámbito de la temporalidad, el lenguaje y la comunicación. Solo que

¹¹¹ Si el lector desea profundizar en este dominio, recomiendo el “Prólogo” de Rubén Olachea a *Notas sobre literatura mexicana queer* (2012: 7-26).

la diferencia es que la transhispanidad –al menos en este estudio– más que por la escritura de la historia o cómo han sido empleados los vocablos y las palabras por los actores de su tiempo y su espacio en su tiempo, se va a interesar por la escritura literaria –y particularmente ensayística o de ámbito intelectual aun en los textos novelescos y líricos– y desde Borges y Paz, luego revisados por Goytisolo. Otro apunte más que demuestra la validez de este concepto: la transhispanidad –tal como se plantea y como se pretende mediante ella abordar los objetos literarios modernos y contemporáneos de nuestra lengua– tiene la visión y la capacidad de no confundir “el sistema de saberes construido recientemente” con “el sistema de creencias”, subrayando así la validez de la tesis bergsoniana que sostiene que el tiempo tecnológico siempre antecede al tiempo político y al tiempo de las mentalidades. La transhispanidad se interesa especialmente en el tiempo tecnológico de la escritura literaria, sus soportes textuales contemporáneos, su recepción y sus efectos a posteriori; en otras palabras, “el murmullo sin fin de la literatura”. La “transhispanidad” sería una observación de segundo orden; es decir, “observación que observa observaciones”, una categoría de análisis que pertenece a la época contemporánea –del capitalismo transnacional (Dussel, 2014 [1977]: 39) y la edad posmetafísica (42) o de la posverdad– y permite observar las nuevas disposiciones en el discurso literario e intelectual de nuestra lengua que apunta hacia lo que Walter Mignolo denomina “geopolítica del conocimiento” (2009: 256) de índole literario e intelectual, poniendo de relieve la nueva cartografía humana de nuestro milenio.

Tercer Capítulo: La transhispanidad literaria. Fronteras, hibridez y transtierros

3.1. La *transhispanidad* entre la premodernidad¹¹² y la modernidad¹¹³ tardía¹¹⁴

En el capítulo anterior afirmaba que una de las preguntas fundamentales de la transhispanidad debe dirimirse en los decursos históricos, socioculturales, políticos y económicos del siglo XIX. Nuestra hispanidad que se expresaba en el discurso hispánico entre finales del siglo antepasado y principios del siglo pasado –me refiero al modernismo y a la Generación del 98– tiene como referencia ese siglo aciago para unos, tierra de promesas para otros¹¹⁵. Lo que sí tiene en común es el auténtico espacio temporal donde los intelectuales de nuestra lengua se preguntan por primera vez en torno a su tradición, la cuestionan y la reafirman, buscan en otros lugares nuevos sellos y rasgos a esta fuente de donde bebieron sus predecesores. Planteado de otro modo, la transhispanidad es la continuidad del debate en torno a la modernidad, qué lugar ocupa –o debe ocupar– nuestra expresión intelectual y cultural en ella, de qué forma puede abordar los problemas y desafíos a los que se enfrenta como civilización integral y compleja ante el siglo XX. En pocas palabras, estamos ante un tema crucial que nunca se dio por cerrado.

La pregunta acerca de nuestra relación con el tiempo –el presente, el pasado, el futuro– se puede establecer mediante una mirada paralela en cuanto a la forma en que nos relacionamos con los clásicos y los contemporáneos. El legado grecolatino –que se puede

¹¹² No se refiere a una condición epocal precisa, sino que es una denominación de Paz al síntoma sociocultural y político del México del siglo XX que alude a la ausencia del ejercicio del pensamiento crítico y formas arcaicas del sistema político.

¹¹³ En este apartado estaré empleando tres conceptos distintos aunque guardan entre ellos una relación vecindaria. Con el término *Modernidad* aludo a la época revolucionaria que pone fin a los tiempos de la tiranía monárquica sobre todo en Europa y que es trasplantada en América Latina aunque bajo otros efectos de recepción; a esta particular experiencia empleo el vocablo *modernidad*, carente del espíritu crítico del proceso revolucionario. Y el otro tercer concepto es el de *modernismo* asociado al movimiento literario iniciado por Rubén Darío y es una forma de estar a la vanguardia y romper los moldes estéticos de su momento.

¹¹⁴ Habría que precisar que aquí no se refiere al concepto de Anthony Giddens, sino el momento tardío de la cartografía en nuestra lengua de llegar a la modernidad y acceder a su lógica del mundo. Se puede hablar también de una “modernidad inmadura” en el sentido de que no ha alcanzado un desarrollo óptimo y deseado como el caso de Francia, Alemania y Gran Bretaña; es decir, al no pasar por el Siglo de las Luces y la Ilustración, la modernidad fue un ejercicio de la retórica y no de convicciones políticas, morales y culturales, recordando las palabras de Paz en sus primeros ejercicios teóricos de *El laberinto*.

¹¹⁵ El estilo de unos se opone totalmente al de otros. Tal vez por eso se deba la crítica de Salinas hacia la falta de profundidad reflexiva y meditación –los integrantes de la Generación del 98 eran conocidos como “los meditadores” (Salinas, 1970: 17) – entre los modernistas.

resumir desde dos vías: la primera a partir de la consigna pitagórica del “magister dixit” (Borges, 2009 [1980]: 127) y la segunda desde la palabra viva de Sócrates, ambos gestos bendecidos por el espíritu ciceroniano– y judeocristiano –donde la obligación de recordar (el gesto de salvaguarda de la tradición¹¹⁶) es un condicionante para formar la comunidad y no olvidar el pasado– implican esa suerte platónica de pensar siempre dentro de las coordenadas de la escuela, el grupo o la ciudad, al interior del templo de los saberes ortodoxos. Nuestra modernidad se resume en la misión de esa sagrada tradición que debe ser venerada, custodiada y reproducida sin transgredirse en lo más mínimo. La vigilancia y el control panópticos en torno al pensamiento, las ideas, y sobre todo la escritura, tuvieron una función crucial en nuestras sociedades, no solo durante la época hispánica virreinal y posvirreinal, sino también en los últimos dos siglos, y develan –como se ha podido apreciar minuciosamente en el capítulo anterior– la efervescente encrucijada de nuestra modernidad y nuestros interminables conflictos, sinsentidos y paradojas, de nuestros presentes con los pasados consagrados a partir de los distintos proyectos nacionales del siglo antepasado.

Este modelo imitativo de los maestros del pasado –que siempre tuvo sus feligreses en la cultura española hasta principios del siglo pasado y sus onerosas capillas ardientes aun en el nuevo milenio– entró en una profunda crisis durante las independencias americanas en el plano de las ideas políticas y religiosas, y posteriormente en nuestra literatura; y por ende, en nuestro espíritu en el último tercio del siglo XIX. A diferencia de la tradición española –concebida como algo ya dado, articulado, prefigurado, clausurado–, en América Latina significa el momento en el que empieza a abrirse camino. Además del <Neuzeit> koselleckiano o más bien de <Sattelzeit> “tiempo axial” como un periodo “a caballo” de honda mutación, hay que señalar también esta región como un “espacio nuevo” de ideas. En otras palabras, nuestra modernidad está literalmente iniciando con un tiempo y espacio nuevos, o al menos totalmente distintos del Antiguo Régimen heredado de los tiempos de la conquista. Bajo esta peculiaridad, ¿cómo se manifiesta un horizonte de expectativas sin un espacio de experiencias a su disponibilidad? ¿La categoría “espacio de experiencia” es una

¹¹⁶ Rossana Cassigoli regresa a la tradición judía para recordarnos a todos “el mandato más imperioso de la ley judía” que descansa en lo que simboliza el ritual del Zajor (2010: 47). De esta forma, la historia y la memoria se hermanan de forma conflictiva –a juicio de Yerushalmi– en el acto de recordar que es un ejercicio colectivo del pueblo de Israel puesto que “los judíos no eran virtuosos de la memoria, sino receptores atentos y soberbios transmisores” (Yerushalmi, 1989: 19. Citado por Cassigoli, 2010: 53).

noción antropológica de “vivencia encarnada” o de “herencia desencarnada”? Dicho de otro modo, ¿el espacio de experiencia alude al pasado y las formas en que los distintos individuos se han acercado a él, han desplegado unas observaciones sobre este lugar, han construido unos nexos con ciertos rostros e insignias que pertenecen a este *lieu de mémoire*? ¿Se puede hablar de un espacio de experiencia mediante el desplazamiento espacial de experiencias ajenas, en este caso de la propia España durante el Virreinato o de la Europa posrevolucionaria durante las independencias? Es la gran encrucijada de la que nos habló Octavio Paz al referirse a América como un continente que no había tenido una Edad Media ni su *Siècle des Lumières*, y que surge en los tiempos modernos (2014 [1994]: 551). ¿Cómo se despliega una tradición sin nada, o casi nada, que le pueda anteceder? ¿Qué implica que una región como América Latina surja en los tiempos nuevos sin una idea clara de tradición? Es el desafío que busca emprender la transhispanidad al ligar en un solo espacio –aunque concebido como una heterogeneidad espacial– el área atlántico-mediterránea hispánico-lusa donde la tradición se comparte por propios y ajenos, abiertamente cuestionada, confrontada y reformada para seguir emergiendo como condición de posibilidades infinitas para los agentes de nuestra lengua más actuales.

Desde los tiempos modernos posrevolucionarios la experiencia del tiempo cambia radicalmente. Todavía antes de la Revolución Francesa, el pasado tenía una autoridad moral sobre el presente en el sentido de que proveía a los súbditos del Rey lecciones ejemplarizantes, retratos didácticos de los que había que sacar frutos para defender la civilización europea de la anarquía y la barbarie. Con el estallido de las revoluciones liberales, la experiencia del tiempo experimenta un giro opuesto. Con la separación de la Iglesia del Estado, los asuntos eclesiales y espirituales de los individuos van a ceder lugar en el espacio público e ingresan a los lugares íntimos de los hogares y de la conciencia. Con la religión –y su poder omnipresente de enseñar a los individuos mediante los usos y costumbres– fuera del ágora, el pasado pierde su estatus jerárquico y moral. A los individuos se les enseña los nuevos valores de la ciudadanía, la división de poderes, el derecho al voto, la política más allá de la gracia, la salvación y la eternidad. Con el pasado fuera de la escena política de los nuevos ciudadanos de sus respectivos estados-nación, el futuro empezó a movilizarse a tal grado de representar el motor umbilical de la civilización europea occidental. A esta coyuntura sociopolítica, cultural y económica se inscribe

América Latina después de desembarazarse de los estatutos virreinales que le unían a la monarquía hispánica.

El hecho de continuar con el debate en torno a la modernidad implica un cuestionamiento a la “tradicón de la modernidad” misma, la naturaleza de su ontología, su dispersión sociopolítica, económica y cultural en las sociedades latinoamericanas, su inmersión en la vida de los agentes sociopolíticos de su tiempo, de qué manera hacían uso de estas nuevas formas de la civilidad, cómo se enfrentaban al dilema del tiempo cuando todavía no se habían desembarazado plenamente del Antiguo Régimen. Discutir la modernidad es dudar de su existencia plena, su funcionamiento oportuno y eficaz en la toma de decisiones políticas, económicas y culturales. Es por esta razón que Octavio Paz – el teórico *par excellence* sobre la modernidad en su sentido más amplio– afirma que nuestra modernidad fue un asunto de forma y no de convicciones morales y políticas (Paz, 2008 [1950]: 133) por eso, el romanticismo en nuestra lengua –que fue un espacio rebelde y declamatorio mas no visionario (Paz, OC II, 2014 [1994]: 680)– tuvo que esperar la emergencia histórica y sociocultural del modernismo; en otras palabras, la modernidad es más bien una época *posbarroca* que un período con su propia autonomía de modos y formas del quehacer sociopolítico y cultural de su momento. Por tanto, la modernidad inicia su andadura profética en la literatura antes de manifestarse en el ámbito político y cultural.

Mientras la modernidad es imaginada como un ascenso, una elevación, una excitación emocional e intelectual; la posmodernidad –que Lyotard ubica a mediados de los cincuenta durante la reconstrucción de Europa (1993 [1979]: 13) –, en cambio, supone una caída, un descenso, un naufragio debido a “la incredulidad con respecto a los metarrelatos que implicaba una filosofía de la historia” (9-10) que coincide con el auge tecnocientífico y cibernético de la comunicación (83); es decir, “la crisis de la filosofía metafísica” (10) que perseguía una verdad inmanente y absoluta, y el posterior surgimiento de un nuevo orden sociocultural, político y económico que va a gobernar las sociedades europeas a partir del siglo XIX. Con la deslegitimación del mundo religioso, todos los usos y costumbres perdieron sus fundamentos clásicos lo cual exigía un nuevo estatuto de la verdad –el

Marqués de Sade¹¹⁷ exigía a sus compatriotas un esfuerzo para desprenderse de los usos y costumbres tradicionales para alcanzar un verdadero estado de salud republicano (1994: 137-150) – que incursiona en el dominio de la especulación lo que supone un principio de riesgo y vulnerabilidad. Ya no había necesidad de reivindicar la verdad, sino el sentido; es decir, el lugar y el momento donde se hacía visible dicha verdad puesto que estamos ante un mundo gobernado por la contingencia. El viejo idealismo cedió su lugar al perspectivismo que temporaliza y espacializa *lo real*. El propio mundo tenía su propia historia cuya lógica discursiva descansaba fuera de los presupuestos bíblicos y clásicos.

Tanto Wallerstein como Giddens son más cautelosos a la hora de abordar una cuestión fundamental como es la modernidad. Wallerstein nos recuerda la connotación de cambios y transición a la hora de referirnos a la modernidad y nos lleva a aquella reflexión de Chateaubriand, en medio de las revoluciones liberales, declarando que ser moderno es “un estar a mitad de un río, entre dos orillas”¹¹⁸ (Hartog, 2007: 104-106). Al hablar de la modernidad, desde los presupuestos de Wallerstein, se hace alusión a dos posturas opuestas pero profundamente entrelazadas: por un lado, asume una postura antimedieval donde el pasado ya es historia, y por el otro reivindica una suerte de “progreso tecnológico interminable” donde la innovación es una idea y una política constantes. No obstante, la modernidad emancipatoria está gobernada por la modernidad tecnológica tanto en su versión capitalista como leninista (Wallerstein, 2003 [1995]: 139-140). Aunque ambos descreen de la posmodernidad, a diferencia de Wallerstein que asume un estadio posterior al liberalismo y que localiza a raíz de los movimientos sociales del 68¹¹⁹, Giddens en lugar de hablar de una época posmoderna hace la precisión conceptual de que estamos, más bien, ante una modernidad en su fase de radicalización que llama “mundialización” y que va más allá del proyecto inicial de Occidente. Esta modernidad radicalizada se manifiesta bajo

¹¹⁷ El Marqués de Sade es el antecedente de Nietzsche a la hora de postular una filosofía nihilista. Es hijo del Antiguo Régimen y es testigo de las revoluciones liberales que azotan Francia entre finales del siglo XVIII y el primer tercio del siglo XIX.

¹¹⁸ Desde esta perspectiva de Chateaubriand se puede concebir el presente como ese estar a mitad de un río, una plataforma naval que se mueve y se desplaza constantemente, una marca que sacude a sus tripulantes. El presente –desde esta visión chateaubriana de la modernidad– no es un lugar, sino un entre lugares, un espacio sin espacio, “una heterotopía” de acuerdo a los postulados teóricos de Foucault.

¹¹⁹ Aquí se observa una coincidencia temporal en los postulados de Wallerstein y el contexto epocal en que se inscribe la “condición transhispánica de nuestros tiempos”, abordada y analizada en el capítulo anterior.

cuatro signos sintomáticos: a) la disolución del evolucionismo; b) la desaparición de la teleología histórica; c) la falta de fundamentación racional del conocimiento de lo real; d) la pérdida de la hegemonía occidental (Giddens, 2002 [1990]: 56-57). Giddens distingue entre la posmodernidad y la modernidad radicalizada en el sentido de que la primera asume el ocaso de la epistemología y la verdad –como un signo radicalmente nihilista como sostiene Vattimo que se puede resumir exclamando que “un pasado ya no nos dice nada” (2000: 145) – y la segunda, en cambio, reivindica una condición crítica que va más allá de los presupuestos y los fundamentos de la modernidad (Giddens, 2002 [1990]: 141).

En esta modernidad en retirada, hemos experimentado un desajuste radical en el tiempo donde la necesidad constante de renovar y actualizar los contenidos socio-simbólicos ha alejado al mundo de la idea de transición política y cultural de las naciones; es decir, ya no hay lugar para las expectativas del progreso que ahora son reemplazadas por experiencias frustradas y sin sentido (Laïdi, 1999 [1994]: 80-87) lo que saca a la luz un listado impresionante de miedos y fobias que son empleados como medida desesperada para enfrentar el porvenir. Esta situación genera una doble reacción opuesta: un momento espléndido de oportunidades para innovar puesto que “la metáfora es el arma de los fuertes” (Augé, 2015 [2013]: 15) –Gabriel Celaya admite que “la poesía es un arma cargada de futuro” (1960: 115-116) – o rendirse al estrés y la angustia que Marc Augé describe como “motor de los tiempos de depresión” (2015 [2013]: 16).

Esta cultura de la modernidad en retirada ya no alude a la concepción de Bourdieu que todavía hacía la distinción entre clases e incluso desde la noción del gusto social –que procede etimológicamente del concepto inglés de *refinement* y alemán de *Bildung*–, sino a una condición de consumo desproporcionado y frenético que no discrimina los principios de lengua, etnia, raza o tribu porque “la cultura de la modernidad líquida ya no tiene un “populacho” que ilustrar y ennoblecer, sino clientes que seducir” (Bauman, 2013 [2011]: 21). Lipovetsky coincide con Bauman aunque visibiliza ciertos aspectos diferenciales: “Toda la cultura mass-mediática se ha convertido en una formidable maquinaria regida por la ley de la renovación acelerada, del éxito efímero, de la seducción y de las diferencias marginales” (2013 [1987]: 232). No obstante, Umberto Eco precisa que el concepto “cultura de masas” confunde tanto la noción de “cultura” como de “masas”; es decir, bajo

su lógica, una masa no podría tener una cultura sino en forma de aspiración por lo cual lo que se posee es un pastiche, un híbrido que se asemeja a un ideal de cultura (Eco, 2011 [1965]: 34) aunque conjugado a las necesidades de las afueras, los suburbios y los cordones de miseria porque no olvidemos que las vanguardias de principios del siglo pasado –debido a su “esoterismo” doctrinal y discursivo– no podían cambiar el mundo desde la plataforma artística (Hobsbawm, 2013 [1999]: 243-244). Estamos inmersos en lo que Vargas Llosa denomina, con acierto, “la civilización del espectáculo” (2015 [2012]: 33-59) y la puesta en escena, el dominio del “simulacro” sostendría Baudrillard (2009).

Nuestra modernidad, que Paz localiza durante las independencias americanas, es una constante pugna entre dos miradas: una que asume su tradición como algo inherentemente esencial del carácter sociocultural de nuestra civilización y otra que incursiona en la incansable búsqueda de lo nuevo. Entre la reforma y la revolución¹²⁰, el ser moderno es concebido como un individuo escindido y desgarrado en su mismidad metafísica, arrancado de su paraíso perdido, por eso Paz sostiene que “la modernidad es una palabra en busca de su significado” (2014 [1994]: 544). Razón por la cual, Paz admite que la posmodernidad es un énfasis en la modernidad, una reiteración, una “radicalización de la modernidad” si recordamos a Giddens¹²¹. Aunque la modernidad también fue concebida como una tormentosa experiencia <*Sturm und Drang*>, un desgarramiento profundo del alma humana que se puede apreciar en todos los románticos desde los más conservadores como Goethe, Chateaubriand o Lamartine hasta los decadentistas, empezando por Nerval y seguido por Baudelaire, Rimbaud y Verlaine. La experiencia elevada y positiva de la modernidad es exclusivamente nuestra, tiene el sello de nuestra lengua y empieza con Rubén Darío, adopta el carácter del viaje y las coordenadas de la excursión constante en la civilización europea. Lo moderno era lo que estaba allá, “París no solo implicaba viajar de un país a otro, sino de una época a otra”, exclamaba Paz en su momento. París y la cultura

¹²⁰ Ambos conceptos son heredados. “La reforma” del mundo anglosajón del siglo XVII y “la revolución” del mundo francés de entre finales del XVIII y principios del XIX. No obstante, a raíz del caos revolucionario en Francia, México empieza a adoptar el término “reforma” con Benito Juárez –que curiosamente ordena la ejecución de Maximiliano de Habsburgo– y los revolucionarios –afrancesados y liberales– van a ser perseguidos y anatemizados.

¹²¹ Desde esta contienda discursiva, se puede plantear que la “modernidad tardía” y la “posmodernidad” aunque se relacionan y se comunican en cuanto a que proceden de la modernidad y se posicionan frente a ellas, sí son dos categorías ligeramente distintas puesto que son producto de experiencias temporales y culturales también diferentes.

francesa, como capitolio de la civilización moderna, representaban “la altura de los tiempos” –como afirma Ortega y Gasset– y el ideal de cualquier poeta o escritor, ideólogo o político, artista o soñador. París era el mundo de los modernos, el filtro con que se miraba la realidad, la brújula con que se modulaba el mundo y se moldeaba la escritura.

3.2. Hacia una tradición literaria transhispánica: de Baudelaire y Whitman¹²² a Rubén Darío y Huidobro

Foucault apunta que la literatura surge con el Marqués de Sade¹²³ entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX puesto que en los dos siglos anteriores “los hombres están todavía inmersos en el conocimiento de la Naturaleza y no en la expresión de la esencia humana” (Barthes, 1973 [1972]: 59) porque la problemática de la escritura no era la escritura misma, sino la retórica que tenía funciones persuasivas muy precisas (60); por tanto, toda literatura en sus orígenes es moderna¹²⁴. En otras palabras, no existía la literatura en los tiempos de Voltaire, Cervantes y mucho menos con Michel de Montaigne, ni ellos eran, tampoco, conscientes de ella a diferencia de la generación que viene después de Sade. Desde Baudelaire hasta Octavio Paz todos son conscientes de que la literatura obedece a cuatro “principios foucaultianos”: a) el simulacro¹²⁵; b) el efecto de biblioteca¹²⁶; c) la crítica; d) la transgresión¹²⁷. La literatura que ha tomado en cuenta estos cuatro

¹²² Tengo que aclarar que tanto Baudelaire como Whitman figuran aquí como “metáforas de inicio” – Foucault los consideraría “iniciadores de discursividad”– de esta tradición que llamo “transhispánica”, por tanto no se aludirán a ellos ni a su prolífica producción literaria. Dicho criterio se establece a partir de la sentencia de Paz cuando admite que “nuestra tradición inicia con Whitman, Baudelaire y Machado de Assis” (2014 [1994]: 559); es decir, el planteamiento toma como hipótesis este postulado teórico de Paz.

¹²³ Roland Barthes no coincide del todo con Foucault e indica que su inicio, más bien, es con Gustave Flaubert donde admite “un estallido de la escritura clásica y de la Literatura en su totalidad” donde todas las preguntas se dirigían a un problema del lenguaje (Barthes, 1973 [1972]: 13) que tiene el don de “fascinar, desarraigar y encantar” (*ítem*) a diferencia de un lenguaje cotidiano. Sin embargo, Foucault sostiene que no se puede abordar esta problemática del lenguaje sin atender el doble problema de la obra y la literatura tanto por separado como en su “condición triangular”.

¹²⁴ En el cuarto y último capítulo discutiré más hondamente sobre esta cuestión donde los otros invitados serán Roland Barthes, Tzvetan Todorov y Jacques Derrida, entre otros, para tratar de localizar esa suerte de “murmullo sin fin de la literatura” que afirmaba Barthes o ¿Foucault?, sino Blanchot.

¹²⁵ No hay ninguna alusión al Teatro en cuanto a la puesta en escena. El simulacro aquí es un contraluz más amplio donde la literatura despliega frente a la realidad su mundo.

¹²⁶ Aunque en el *Quijote* ya existía una referencia a este “efecto de la biblioteca”; es decir, la referencia intertextual de otras obras y otros autores. No obstante, el simulacro de dicho efecto bibliotecario es apenas teorizado como juego y no algo premeditado e implícitamente en la obra.

¹²⁷ Es lo que Paz llamaba “la tradición de la ruptura” y que no existe en el propio *Quijote*. Aunque el propio *Quijote* es concebido como el umbral de esa crisis de la referencia puesto que Don Quijote confundía las palabras con las cosas, los molinos con gigantes, la vasija con un yelmo de mambrino, etc.

lineamientos inaugura, desde los presupuestos de Foucault, la modernidad en términos estéticos, literarios, artísticos y culturales. No obstante, este escenario es exclusivo de la literatura en Francia –como en Alemania y Gran Bretaña– mientras que nuestra cartografía en lengua española transita por caminos pedregosos, contradictorios y llenos de preguntas, dudas y misterios. En otras palabras, nuestra literatura de principios del siglo XIX es de carácter moralizante y didáctico, sus artífices todavía están anclados en la institución aristo-ecclesial, el discurso literario está todavía suministrado y bendecido por los legisladores e inquisidores del parnaso¹²⁸. Es por esta razón que el síntoma de nuestra modernidad literaria –a la que se refiere el autor de *Las palabras y las cosas*– en nuestra lengua inicia con Rubén Darío, Juan José Tablada y Leopoldo Lugones.

Cuando Pedro Salinas admite, en el contexto del furor modernista de su tiempo, que su poesía –la de la Generación del 98 y otros contemporáneos– bebía de la “tradición poética viva” de los Garcilaso, Góngora, San Juan de la Cruz y Bécquer en comparación con la poesía de Rubén Darío que procedía de “las cantarinas seducciones de aquellas sirenas parisienses” (Salinas, 1970: 25) está dejando entrever una tradición concebida como algo que precede al genio de los escritores y les dota de cierto oficio y autoridad. Bajo esa premisa, la tradición fue vista, concebida y articulada como una instancia jurídica que justifica el arduo trabajo de unas generaciones de hombres que han llevado a cabo una labor enorme de transmisión de valores y principios literarios, artísticos y culturales. En ese sentido, la tradición es una fuente jurídica y rigurosa de inspiración de los escritores a la hora de consultar el pasado para enfrentar los desafíos de su presente. La tradición es una constancia de pertenecer a un pasado glorioso y apoteósico, un peculiar e inadvertido rito de iniciación de la sensibilidad justo antes de empezar a escribir; por ende, la tradición es una credencial que autoriza al escritor el propio ejercicio de la escritura literaria y un gesto implícito de dialogar con sus clásicos y sus contemporáneos.

Al igual que el Marqués de Sade, de acuerdo con Foucault, y su gesto escritural inaugurador, con Rubén Darío surge nuestra modernidad literaria y cultural. En el dominio

¹²⁸ Esto nos recuerda la corte de Luis XIV donde Nicolas Boileau se encargaba de vigilar y controlar todo lo que se escribía en materia estética donde uno de sus lemas era: “Rien du beau que le vrai”, y todo lo que oponía a lo bello era tachado de “no verdadero”. Por allá de 1647 Vaugelas recomendaba que “la escritura clásica” fuera “un estado de hecho, no de derecho”; una década después, aparecía “la gramática de Port-Royal” (Barthes, 1973 [1972]: 62).

de nuestra lengua se puede hablar de un verdadero acontecimiento. Rubén Darío realiza la gran ruptura al movilizar la tradición que ya no tenía lugar entre los clásicos –a los que apuntaba Salinas–, ni otros de otras lenguas; es decir, su concepción de la tradición no es el gesto de mirar hacia atrás, sino de observar qué había en el presente, qué estaba sucediendo, quiénes escribían en su tiempo. Este ejercicio plenamente moderno –es decir, a) ya no leer a los clásicos (los muertos), b) leer a los contemporáneos (los vivos), c) leer a los contemporáneos en su propia lengua, d) leer a los clásicos a través de los contemporáneos– apunta a que su noción de “tradición viva” no señalaba a los clásicos sino a los contemporáneos, sus contemporáneos, porque retornar al pasado era petrificarlo, enmudecerlo; y por ende, inmovilizar mental, psicológica e intelectualmente a los hombres de su presente y poder actuar en él, y así vislumbrar ese ansiado futuro que prometía el progreso decimonónico. Gadamer asegura que “tradición no quiere decir mera conservación, sino transmisión. Pero la transmisión no implica dejar lo antiguo intacto, limitándose a conservarlo, sino aprender a concebirlo y decirlo de nuevo” (1998: 116 Apud Zermeño, 2016: 11), de otras formas inimaginablemente posibles. Darío lee a Baudelaire, Mallarmé¹²⁹, Rimbaud y sobre todo Verlaine sin olvidar a los parnasianos –incluidos en *Los raros* (1896) bajo forma de “retratos literarios” (Paz, OC II 2014 [1994]: 682) – en su lengua sin ninguna traducción ni puente de mediación. Por Verlaine, que a duras penas podía balbucear un verso de Quevedo y no había leído a Góngora, Darío conoce la poesía del culterano de Sevilla. Es el Góngora que sienten y no leen Guillén y otros, excepto Lorca y Alberti, un Góngora afectado por los opiómanos andares de los decadentistas:

El culto a Góngora lo trae a España Rubén Darío, y él lo aprende en el simbolismo francés. Es curioso, y hasta cómico. El entusiasmo de Verlaine por Góngora no pasa de ser una intuición: Verlaine ama a Góngora, a quien no conoce, no puede conocer, porque es un poeta “maldito”. Rubén sabe muy bien poco más de Góngora que Verlaine. Es la generación de antes de la guerra la que lee, ama, interpreta a Góngora [Alonso, 1998: 170].

Nuestro primer poeta moderno no solo lee a Verlaine, sino que dialoga con él <face à face> a pesar de su permanente estado de alcoholismo, intercepta sus coordenadas poéticas y descubre su genio creador en la música que va a recuperar la poesía de nuestra lengua hasta

¹²⁹ En esa época tanto Baudelaire como Mallarmé ya conocen a Edgar Allan Poe, ya lo han leído y lo están traduciendo. La poesía francesa de su momento está impregnada del espíritu aventurero del poeta de Boston que muere en Baltimore.

Federico García Lorca, Rafael Alberti y Miguel Hernández. Rubén Darío va mucho más allá de una simple reescritura de la tradición, la transgrede, la desplaza hacia otros satélites literarios y culturales donde recibe a su vez aleteos inéditos, vanguardistas e innovadores. Es por eso que se dice comúnmente que un escritor vanguardista no sólo es autor de su tiempo; sino, sobre todo, “un precursor” porque se eleva del tiempo de sus contemporáneos –como si el propio presente se congelara o se expandiera– convirtiéndose en un faro alejandrino que ilumina el presente de los jóvenes como Lorca, Alberti y Francisco Brines¹³⁰.

Si en el plano político el proceso decimonónico de las independencias inaugura nuestros tiempos modernos, el modernismo fue, en efecto, nuestro “gran movimiento romántico” (Paz, 2014 [1994]: 533) de rebeldía que desata nuestras ansias de libertad y empieza la enorme empresa de búsqueda de nuestros lugares en el mundo; es decir, ¿qué podíamos aportar al “banquete de la civilización”? ¿Era posible continuar todavía con ese decurso de la Europa ilustrada y de qué forma América Latina se incorporaba en ese diálogo transatlántico de nuestra lengua en torno a la modernidad y cómo inscribirse en esa tradición de pensamiento y creencias? ¿Qué significa Rubén Darío para la América Latina de su tiempo y qué podía ofrecer a la orilla atlántico-mediterránea levantina? ¿Cómo leyeron al poeta moderno en su tiempo en Francia, España e Italia? ¿A qué se deben las diferencias estéticas, ideológicas e intelectuales entre los escritores e intelectuales de nuestra lengua contemporáneos de Rubén Darío? ¿Cómo han leído los propios escritores de esta orilla del Atlántico modernista al nicaragüense como Leopoldo Lugones, Juan José Tablada y el propio Borges o Huidobro o incluso Lorca? Estas preguntas son pertinentes porque abordan a Rubén Darío no solo como poeta, como un barco o velero que surca las costas –recordemos la figura del albatros de Baudelaire (1999 [1861¹³¹]: 54) – y cruza los mares, sino como un *precursor transhispanico* de nuestra literatura.

¹³⁰ Poeta español de la Generación del medio siglo, llamada “niños de la guerra” –junto con Ángel González, José Ángel Valente, José Manuel Caballero Bonald entre otros–, que recupera a Rubén Darío en la poesía española del siglo XX después de Salvador Rueda, los hermanos Machado y Juan Ramón Jiménez. El otro poeta que regresa a Darío es Pere Gimferrer, “el último modernista”, quizá, en nuestra lengua.

¹³¹ Aquí tomo en consideración la fecha de la edición ulterior que el propio poeta modificó, de acuerdo con John Jackson, –el crítico por excelencia de *Les fleurs du mal* al que dedicó su tesis doctoral titulada *La question du moi: un aspect de la modernité poétique européenne* publicada en 1978 (Bonneyoy in Baudelaire, 1999: X) –cuatro años después de la primera edición.

La tradición transhispánica de nuestra literatura abre una invisible y profunda brecha entre los clásicos¹³² y los contemporáneos, los une y los reúne en un misterioso ámbito donde dialogan y conversan. Por decirlo de otro modo, la tradición transhispánica no concibe a los clásicos como tales, todos son contemporáneos en la medida en que son leídos y releídos por la comunidad lectora de su tiempo, consultados permanentemente por los usuarios textuales y virtuales del mundo literario e intelectual, retomados de tal manera que se vuelven imprescindibles para nuestra cultura literaria. Los autores de antaño se desplazan de su lugar en el tiempo mediante el ejercicio de la lectura, la recepción y la crítica. De este modo, la tradición nunca está clausurada ni custodiada, sino que está constantemente abierta hacia el porvenir, hacia los nuevos lectores que continúan reconfigurando este canon literario, tendiendo *redes transepocales* que hacen dialogar a autores de distintas tradiciones literarias y desde diferentes ámbitos geoculturales. Retomo de Italo Calvino su concepción de los clásicos como “autores de su siglo” (Calvino, 2015 [2002]: 9). Un *precursor transhispánico* –como Rubén Darío, Borges y Paz– es capaz de desafiar los límites de su siglo y las coordenadas coyunturales de su tiempo y espacio. Es difícil asumir una comunión entre los tres y Juan Goytisolo –por poner cuatro nombres ilustres de nuestra literatura– en relación a sus clásicos. ¿Cómo concebían a sus autores clásicos y la propia tradición de nuestra literatura? Ninguno de los cuatro sentía especial admiración hacia los autores canónicos de nuestra literatura como Cervantes, Quevedo, Lope de Vega y Baltasar Gracián, no obstante, disfrutaban de la música de Verlaine, el sentido del viaje y el misterio en Conrad y Kipling, la ciudad y lo moderno en Eliot y Pound, el redescubrimiento de Luis Cernuda a través del filtro de Paz y la curiosa búsqueda de Blanco White. En otras palabras, se podría argumentar que tanto Borges, Paz como Goytisolo, por poner tres ejemplos, son los últimos tres clásicos de nuestra literatura¹³³; es decir, con ellos muere una determinada literatura, esa literatura que reivindicaba todavía “el libro ideal” de Mallarmé y “el árbol de la literatura” del que hablaba Goytisolo, esa literatura que no entiende de una sola tradición literaria, sino que es capaz de sumergirse en otras literaturas e interrogar a sus clásicos y sus contemporáneos como si fueran propios,

¹³² Me refiero a Cervantes, Lope de Vega, Calderón de la Barca, Sor Juana Inés de la Cruz y otros.

¹³³ Después de estos tres, están Ricardo Piglia, Vicente Quirarte y un par de contemporáneos menores.

alcanzando una de las máximas que reclamaba Goytisolo en el ejercicio de la recepción literaria: “un pájaro que ensucia su propio nido” (2003 [2002]: 13-31).

A partir de Michel Foucault e Italo Calvino llevaré a cabo la articulación conceptual y teórica de “la tradición transhispánica de nuestra literatura” desde Borges, Paz y Goytisolo con la finalidad de sacar a la luz una suerte de “historicidad literaria de nuestro milenio” o la “experiencia contemporánea de la literatura” que se puede historiar en lo que he llamado “la condición transhispánica de nuestros tiempos”; es decir, desde mediados de los sesenta hasta nuestros días. De los dos autores elegidos, me interesan en particular *Littérature et langage* (1964)¹³⁴ y *Perché leggere i classici* (2002)¹³⁵.

Foucault, en primer lugar, sostiene que la literatura “a comencé le jour où s’est substitué à l’espace de la rhétorique quelque chose que l’on pourrait appeler le volume du livre” y que desde sus orígenes –desde el Marqués de Sade, en nuestro caso sería desde Rubén Darío– ha desplegado una serie de cuatro negaciones que los propios autores establecen en el instante gestual de la escritura: a) el rechazo de la literatura de los otros puesto que cada escritor despliega detrás de sí una literatura, su propia literatura (Barthes, 1973 [1972]: 14-15); b) el rechazo de los otros a hacer literatura; c) negarse a sí mismo el derecho a hacer literatura; d) “refuser de faire ou de dire autre chose dans l’usage du langage littéraire que le meurtre systématique, accompli, de la littérature” –algo así como el rechazo a hacer literatura empleando el mismo lenguaje literario de la literatura anteriormente rechazada– (Foucault, 2013: 84) puesto que cada escritor –Barthes lo denomina “escritor sin literatura”¹³⁶– cuestiona la existencia misma de la literatura (Barthes, 1973 [1972]: 65). Estos cuatro principios foucaultianos establecen lo que considera es “un acte littéraire nouveau” (83); en segundo lugar, y como consecuencia de esos cuatro principios, Foucault alude a dos fenómenos que describe como “figures

¹³⁴ Conferencia dictada en dos sesiones en las Facultés universitaires Saint-Louis (Bruselas) y publicada –junto con una serie de cinco emisiones radiofónicas en RTF France III national titulada *Le langage et la folie* (1964) y dos conferencias en La Université de l’État de New York tituladas *Conférences sur Sade* (1970) – en *La grande étrangère. À propos de la littérature* (París: EHESS, 2013).

¹³⁵ En la segunda edición en la lengua española, traducida por Aurora Bernárdez con una nota preliminar de Esther Calvino.

¹³⁶ Para Barthes, habría dos tipos de escritores: a) los “sin literatura”, los precursores, como Flaubert que excluyen la posibilidad de que haya una literatura en el momento de crearla; b) y los que continúan con la estela de los “sin literatura” como Maupassant y Zola que “al crear una obra entregan una literatura capaz de verse desde lejos” (Barthes, 1973 [1972]: 72).

étrangères” –ya que juegan el papel de conceptos representativos en el sentido de que despliegan modelos de funcionamiento interno– que son “la transgresión”¹³⁷, la obsesión por el límite y lo prohibido, y “el efecto de biblioteca” que es “l’espace des livres qui s’accumulent, qui s’adosent les uns aux autres” porque la transgresión –Paz emplea el concepto de “ruptura” (2014 [1994]: 393)– permite que un autor, un texto, una obra, preserve su eternidad creando un doble, su opuesto en la biblioteca¹³⁸ (Foucault, 1964: 87).

Aunado a esas dos “figuras extranjeras”, Foucault divisa otras dos figuras que más bien habría que definir las como “mixtas” ya que una pertenece al orden mismo del “ser de la literatura” y la otra se manifiesta cuando “la obra” ya es visible frente a la comunidad de los lectores. Para definir la literatura, el discípulo de Canguilhem y Bachelard articulan una naturaleza triangular entre el lenguaje, la obra y la literatura. Expone que una vez desaparecida la retórica, aparece la literatura con su propio lenguaje cuyo mundo es el ser propio de la literatura puesto que su forma de abordar “lo real” es esquiva, simbólica y mediada: “la littérature est un langage qui est à la fois unique et soumis à la loi du double” (91). Si partimos desde esta lógica foucaultiana del doble implica una condición de “simulacro” que se juega en todo momento desde que se articula el ser de la literatura, y en esta “mise en scène” media una distancia insalvable que no los comunica mas que mediante esta naturaleza (el simulacro): “Dans la littérature, il n’y a jamais rencontre absolue entre l’oeuvre réelle et la littérature en chair et en os” (*Ítem*). Razón por la cual, la obra es el lugar donde se manifiesta y se despliega el ser de la literatura “la distance entre le langage

¹³⁷ Foucault admite tajantemente que Sade articuló por primera vez la transgresión (2013: 86) ya que presupone “l’effacement” de toda filosofía, toda literatura, todo lenguaje que le ha precedido. Este ejercicio de borrado de toda literatura implica el surgimiento de “una página en blanco” (87).

¹³⁸ Este efecto bibliotecario viene de Borges –que era muy leído por Foucault – cuando habla de un espíritu supremo que gobierna el principio universal de las bibliotecas. Esta definición tampoco es de Borges, sino retomada de uno de los principios cabalísticos que descansan en la definición del Libro Sagrado del Islam: “Señala Spengler en el capítulo de Der Untergang des Abendlandes [...] que el prototipo de libro mágico es el Corán. [...] Es un libro (esto es increíble pero es así) anterior a la lengua árabe [...] y anterior al universo. No siquiera se admite que el Corán sea obra de Dios; es algo más íntimo y misterioso. [...] En el mismo Corán se habla de un libro misterioso, la madre del libro, que es el arquetipo celestial del Corán, que está en el cielo y que veneran los ángeles” (Borges, 2009 [1980]: 127-128. *Las cursivas son mías*).

En la misma línea, Borges admite que “el libro sagrado” es una noción oriental (127) mientras que “el libro clásico” es una atribución occidental cuyas reminiscencias proceden de la sacralidad de los textos orientales. El propio Borges decía lo siguiente de la Eneida: “Imaginemos dos bibliotecas. La primera está hecha de mil ejemplares de la Eneida, que se supone un libro perfecto y que acaso lo es. La otra contiene mil libros de valor heterogéneo y uno de ellos es la Eneida. ¿Cuál de las dos es superior? Evidentemente la segunda. Leibniz llega a la conclusión de que el mal es necesario para la variedad del mundo” (135).

et la littérature” (*Ítem*). Lo anterior explica una pregunta retórica de Foucault al final de la primera sesión de esta conferencia: “Que peut être la littérature sinon, précisément, une frêle existence posthume du langage?” (104) ya que frente a este ser de la literatura, el signo gestual de toda escritura, emerge el ser de la finitud y la muerte, lo que explica que la literatura sea “un langage transgressif, [...] mortel, répétitif, redoublé, le langage du livre même” (*Ítem*).

La cuarta y última figura a la que se refiere Foucault es “la crítica”. Como la literatura es “este lenguaje repetitivo y redoblado”, se proyecta hacia el infinito bajo forma de “un murmullo sin fin de la literatura”. Esta noción de crítica aparece unas décadas después de la literatura que Foucault sitúa en la figura del crítico Charles-Augustin Sainte-Beuve (1804-1869). Según Foucault, la crítica establece “le rôle intermédiaire entre l’écriture et la littérature” (108) ya que se la puede situar junto a la escritura como “un langage second” que viene a instalarse en el lenguaje inicial y de alguna forma aspira a competir por ese lugar privilegiado de la “escritura creadora”. Y desde esta premisa, Foucault describe la crítica como “la ciencia de los dobles”, o una escritura sobre escrituras.

Italo Calvino no se distancia tanto de Foucault. De hecho comparten opiniones vecindarias en torno a la literatura y lo que significa su tradición. Rescato la mayor parte de las definiciones que asocia a la idea de “clásicos”.

Los clásicos son aquellos libros –*Las Mil y una Noches*, el *Quijote*– de los que se suele hablar aunque no sean leídos, ni consultados siquiera por los usuarios. Se pudiera aplicar lo mismo a ciertos autores que, sin ser leídos en ciertos momentos históricos y culturales, se convierten en patrimonios de una comunidad de la lengua porque enriquecen nuestras vidas ya que representan una metáfora del universo; es decir, el mundo no es imaginable ni comprensible sin la existencia de estos libros y autores porque se vuelven imprescindibles al crearse una especie de “ruido de fondo” de esta atmósfera comunitaria. Son clásicos porque no se agotan nunca ni existe una última lectura posible, sino que se despliega detrás de sí “el murmullo sin fin de la literatura”, un pozo sin fondo y una fuente inagotable de significados y sentidos posibles. Los clásicos no están solos en el mundo o arrojados en un horizonte neutral, sino mediados constantemente por la infinita cadena de lectores, intérpretes, traductores y editores; por ende, todo clásico es una novedad porque se renueva

en cada ejercicio honesto de la lectura porque un clásico se debe a la recepción, el comentario y la crítica. Todo lo anterior forma una invisible genealogía que atraviesa tiempos y espacios donde los clásicos de distintas tradiciones literarias y fuentes inagotables del sentir humano dialogan; por ende, todo clásico es en el fondo un futuro e hipotético contemporáneo.

Borges –incluido por el propio Calvino entre sus clásicos que describe su literatura “como un mundo construido y gobernado por el intelecto” (2015 [2002]: 254) – a lo largo de toda su literatura transita por los senderos pantanosos de su tradición literaria. Su concepción de lo que es clásico pasa por si es un libro que se lee o solamente se tiene en una biblioteca¹³⁹. Sus clásicos no son de nuestra lengua, sino aquellos libros que formaban parte de la biblioteca de su padre y que hereda de su abuela. Su primer ejercicio literario –la traducción de un cuento de Oscar Wilde a los siete años– probablemente marca el trasfondo metafísico de su ideal bibliotecario, sin obviar, claro, su constante coqueteo con la literatura fantástica y de ciencia ficción. En “Magias parciales del “Quijote” después de un profundo vaivén en torno a obras clásicas como *Las Mil y una Noches* y el *Ramayana* concluye con una cita de Carlyle por allá de 1833: “la historia universal es un infinito libro sagrado que todos los hombres escriben y leen y tratan de entender, y en el que también los escriben” (Borges, 2014 [1952]: 211). A diferencia de Cervantes que “es un mal escritor”, Quevedo con cierta resignación admite que es “el literato de los literatos” (198), “no es inferior a nadie” (197) y su estilo recuerda “al arduo latín de Séneca, de Tácito y de Lucano, al atormentado y duro latín de la edad de Plata” (200) y al final concluye: “Como Joyce, como Goethe, como Shakespeare, como Dante, como ningún otro escritor, Francisco de Quevedo es menos un hombre que una dilatada y compleja literatura” (206). Quevedo, y no Cervantes, está en el mismo peldaño que Goethe y Shakespeare. No diferente fue su opinión en *Inquisiciones* (1925) cuando concluye en “Menoscabo y grandeza de Quevedo” pleno de gongorismos y arcaísmos de su maestro, Rafael Cansinos-Assens: “Yo quiero equiparlo a España, que no ha desparramado por la tierra caminos nuevos, pero cuyo latido de vivir es tan fuerte que sobresale del rumor numeroso de las otras naciones” (1998

¹³⁹ Es la pregunta que Roy Bartholomew le hace a Borges cuando éstos, junto con Carrizo, conversan en torno a la obra de Walt Whitman. Para más información, recomiendo la lectura de *Borges el memorioso. Conversaciones de Jorge Luis Borges con Antonio Carrizo* (1983).

[1925]: 49). No obstante, Paz nos recuerda al maestro reivindicando a su Cervantes: “Borges dijo alguna vez que la diferencia entre los españoles y los argentinos era que los primeros ya habían tenido a un Cervantes mientras que los otros podrían tenerlo algún día” (Paz, OC II, 2014 [1994]: 561).

La última referencia de Paz acerca de la cita de Borges abre un interesante debate sobre la necesidad de distinguir entre los clásicos que son placenteros y los autores que disfrutamos y gozamos. Barthes establece aquí una doble fórmula: la del placer –concebido como “un exceso del texto” (Barthes, 1993 [1973]: 33) – y la del goce –que sería una especie de “exceso del exceso del texto”– y aclara que entre ellos “no hay más que una diferencia de grado” (34) pero el goce, a diferencia del placer, es “indecible” (35) porque apunta al límite y amenaza el equilibrio, estado anímico privilegiado de los críticos. Por esta razón Barthes afirma que “la crítica se ejerce siempre sobre textos de placer, nunca sobre textos de goce” (36). En ambos polos de la recepción barthiana, existe “una mística textual” (94) donde el placer, sobre todo, se vuelve “un principio crítico” (84) para distinguir entre la mansedumbre de la escritura y los paisajes que se encierran y se recogen hasta formar islotes semánticos y de sentido porque ningún texto –como la idea de los clásicos para Calvino– es autónomo, sino que forma parte de un “tejido” (102-104). Borges considera a Quevedo un clásico y a Cervantes un amigo porque “nadie quisiera tener a Quevedo como amigo” (Entrevista a Borges en TVE)¹⁴⁰.

A diferencia de Borges, Octavio Paz *no frecuenta* tanto a los novelistas o a los ensayistas, salvo raras excepciones como Tagore por su estancia en la India y por su interés en las filosofías orientales, Sartre por tener a alguien con quien conversar políticamente ya que el autor de *La nausée* concebía todo ejercicio humano de la mente como una acción política, y Bianciotti por su peculiar historia de vida literaria que, después de haber leído a Paul Valéry y muy influido por los presupuestos borgianos, le lleva a optar por la lengua francesa para escribir casi toda su literatura –a partir de 1967 cuando se publica *Les Déserts dorés* hasta 2001, fecha de publicación de *Une Passion en toutes Lettres*– de la cual se destaca *Ce que la nuit raconte au jour* (1992).

¹⁴⁰ Si el lector desea disfrutar de dicha entrevista, recomiendo el enlace siguiente: https://www.youtube.com/watch?v=2gu9l_TqS8I

Mientras que en *Dominio Hispánico* hace referencia a Ortega y Gasset por tratarse de una figura imponente en nuestro género argumentativo aunque procedente de la sistematizada Ilustración kantiana, a Eulalio Ferrer por su papel como promotor cultural durante el exilio republicano en México y por su libro *Trilogías: La influencia del tres en la vida mexicana* del cual sostiene lo siguiente: “El libro de Eulalio Ferrer nos invita a ir más allá. Alguien debería atreverse a continuarlo, iniciar una arqueología de nuestras creencias, descender y buscar, abajo del tres, en el subsuelo psíquico de México, las figuras del cuatro y el cinco” (Paz, OC II 2014 [1994]: 949-950). Victoria Ocampo –una especie de Carmen Balcells latinoamericana– debido a su función crucial por aglutinar en un mismo medio a Borges, Bioy Casares, el poeta Xul Solar, María Esther Vázquez, Ricardo Güiraldes, Oliverio Girondo y Norah Lange entre otros; pero a Paz le interesaba porque fue el artífice de invitar a Tagore a América Latina. María Zambrano por su relación con su maestro y por ser una de las figuras preponderantes del exilio español en el continente americano. Carlos Barral – con quien concluye, curiosamente, su *Dominio Hispánico* como si se tratara de un epígono, una suerte de pico piramidal de un edificio monumental de nuestra transhispanidad– a quien conoce en México gracias a Max Aub; del editor reivindica sobre todo su vena poética de la cual se destaca, a su vez, su propia labor de divulgación cultural: “El poeta es una estación de correspondencias. [...] veo a Carlos Barral como un ser de correspondencia, un lugar de encuentros –el mar y la ciudad, Cataluña y España, América y Europa–. Metáfora de nuestro tiempo, metáfora nuestra” (977).

Barral es otra de las figuras que, además de abrir una interesante brecha entre nuestra modernidad y “la condición transhispánica de nuestros tiempos”, forma parte de “nuestra tradición transhispánica de la literatura” porque privilegia los préstamos y las deudas, los vestigios y los intercambios, las aventuras y las conquistas, los descubrimientos y las proezas en nuestra literatura. La transhispanidad, lejos de reivindicar la ya caduca historia de las ideas y una suerte de geopolítica literaria¹⁴¹, subraya la circularidad discursiva y la circulación constante de sus bienes simbólicos y literarios que se comparten indistintamente desde diversas laderas de la cartografía de nuestra lengua. No es nada descabellado que Paz titule el prólogo de su *Dominio Extranjero* y la primera de las dos partes “Excursiones e

¹⁴¹ Paz denuncia los nacionalismos literarios y los describe como “una aberración moral y una estética falaz” (Paz, OC II 2014 [1994]: 551).

incursiones” frente a “Fundación y disidencia” que lleva como título su *Dominio hispánico* y su primera parte. Ambos *Dominios* contienen su “Corriente Alterna”. Por esta razón, la transhispanidad iría tras lo que Paz afirma: “Después de las excursiones, se conversa sobre lo que se ha visto; después de las incursiones, se muestran los objetos y tesoros recogidos” (14). La transhispanidad literaria pretende en todo momento ir en búsqueda de estos objetos valiosos e inconfundibles.

Paz tenía claro quiénes formaban parte de sus gustos literarios y no escatimaba esfuerzos para reconocerlos. Aunque se sentía “heredero de Lope y Quevedo” (Paz, OC II 2014 [1994]: 540), sus clásicos son otros. Sor Juana –mediada por Amado Nervo en su *Juana de Asbaje* (Paz, 2014 [1982]: 11) – considerada una escritora que “se desvía del canon hispánico de su época” (Paz, OC II 2014 [1994]: 528-529), es la mujer más importante de México, llega a decir en una entrevista y cuya biografía intelectual y literaria escribe entre 1930 y 1981 (Paz, 2014 [1982]: 11-12). En el prólogo de *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe* afirma una cuestión sumamente interesante vinculada a la transhispanidad literaria: “la obra nunca aparece aisladamente sino en relación con otras obras, del pasado y del presente [...]. Agrego ahora que hay otra relación no menos determinante: la relación con los lectores” (15). Razón por la cual, el propio Paz le pedía a la crítica explorar esas relaciones contradictorias, esa ambigüedad, esa excepcionalidad que descansa entre los autores, las obras y las literaturas (Paz, OC II: 565). Este monumental ensayo de nuestra literatura surge con el gesto mediador de Nervo y efectivamente, como sostiene Calvino, los clásicos vienen marcados por sus lectores, atravesados por el comentario y la crítica, transgredidos desde su inicio.

Breton es el revolucionario por excelencia de su tiempo no solo desde su cosmovisión poética, sino como una filosofía vital. Al igual que Cernuda, Paz le dedica un libro entero donde analiza esta filosofía bretoniana que ha servido de puente sensorial a la poesía de nuestra lengua del segundo tercio del siglo pasado. En otras palabras, a) hay una poesía marcada por el espíritu de Rubén Darío que llega hasta la segunda década del siglo XX, b) una poesía que se debate entre el preciosismo formal de Juan Ramón Jiménez y la revolución concebida por García Lorca desde el arte mismo y por Alberti desde el activismo político que alcanza a Miguel Hernández hasta su muerte, c) y otra poesía guiada

por el surrealismo de Bretón que toca a Cernuda, Vicente Aleixandre y Guillén, sin olvidar a Remedios Varo. Paz desafía la concepción barthiana sobre los autores que gozamos y la incapacidad de reflexionar en torno a su lectura y los efectos de su recepción textual al afirmar: “Escribir sobre André Breton con un lenguaje que no sea el de la pasión es imposible” (147). ¿Es posible criticar los textos desde el goce? Paz desmiente a Barthes y nos muestra que sí es posible. Un clásico, para Paz, no solo es un autor que gozamos, sino una referencia obligada en un tiempo y espacio determinados. Un clásico es un autor que una sociedad de su tiempo necesita aunque esta necesidad no se descubra en ese preciso momento, sino de forma extemporánea, cuando este tiempo ya haya transitado. Se puede plantear que un contemporáneo es, también, en el fondo, un clásico sin que el lector lo advierta.

Rubén Darío está muy presente en *Dominio Hispánico* –sobre todo en los primeros seis ensayos y ligeramente en el séptimo, incluyendo la Conferencia del Premio Nobel (1990) – donde recorre las páginas que reflexionan en torno a la modernidad, la literatura en nuestra lengua, la crítica y la lucha entre la tradición y las vanguardias. Es nuestro primer poeta moderno que no solo nos abre la poesía europea, sino que nuestra poesía incursiona en la modernidad: “Cuando Rubén Darío escribe *Cantos de vida y esperanza* no es un escritor americano que descubre al espíritu moderno: es un espíritu moderno que descubre a la realidad hispanoamericana” (Paz, OC II 2014 [1994]: 555). Darío está por encima de las figuras que fueron Leopoldo Lugones y Juan Ramón Jiménez en su tiempo (679), un promotor literario entre los modernistas y un viajero excepcional que nos legó sus ciudades solares por donde anduvo y retrató. Darío no sólo es nuestro primer poeta moderno, es el que inicia una escuela, una forma y un estilo epocal de escribir poesía: estamos ante un verdadero precursor que inaugura lo que denomino la *transhispanidad literaria*.

Luis Cernuda es un poeta singular en nuestra literatura y debido a su sensibilidad anglosajona quedó relegado al mutismo mientras al mismo tiempo, y escudándose en el surrealismo como filosofía de vida, asumía la poesía como un espacio para la liberación interna, descreyendo de los valores heredados de la cultura judeocristiana y grecolatina y descubriendo “su espíritu moderno” (790). Paz así lo define: “No fue el creador de un lenguaje común ni de un estilo, como lo fueron en su hora Rubén Darío y Juan Ramón

Jiménez o, más cerca, Vicente Huidobro, Pablo Neruda y Federico García Lorca. [...] Cernuda es un poeta solitario y para solitarios” (795). Goytisolo reconoce haber dado con Cernuda mediante el ensayo de Paz: “su luminoso ensayo sobre Luis Cernuda [...] me abrió un mundo que yo únicamente presentía y me ayudó a reconciliarme conmigo mismo” (Goytisolo, 2007: 268).

Juan Goytisolo es un contemporáneo que está conscientemente inmerso en “la condición transhispánica de nuestros tiempos” y en plena transición del estructuralismo al movimiento intelectual posterior de Barthes, Said, Derrida y Todorov. Esta efervescencia ideológica y estructural –estructural del texto, no propia del estructuralismo– se ve manifiesta en su literatura como su *Trilogía*¹⁴² y, sobre todo, en *Paisajes después de la batalla* (1982). Que Goytisolo sea el más contemporáneo de los tres no implica que desconozca el auténtico valor de la tradición literaria, sino todo lo contrario, reivindica una suerte de genealogía literaria que atraviesa el tiempo y el espacio y los distintos autores de diversas literaturas conforman lo que llama “el árbol de la literatura”: “El escritor que concibe su obra como una aventura, y a la vez como una tarea de sostenido empeño, intentará que su creación conjugue una experiencia vital única y un saber literario profundo y vasto. La busca y hallazgo de antepasados con los que forjará su propio árbol, de esa genealogía de autores cuya existencia prolonga y vivifica, le mostrarán sus afinidades secretas con otros escritores abiertos también a una multiplicidad de culturas y lenguas, tanto a la tradición oral en la que bebieron nuestros antepasados antes de la invención de la imprenta como a lo que comúnmente se juzga “alta literatura” (2003 [2002]: 15). La genealogía de Goytisolo se asemeja a la biblioteca fantástica de Borges puesto que parte de *Las mil y una noches*, alude a Cervantes, Fernando de Rojas y San Juan de la Cruz; y llega a Flaubert, a su amigo íntimo, Carlos Fuentes, Rulfo y Manuel Puig. Pero, también, lee mucho al propio Borges y Paz que los considera la cima de nuestra literatura a diferencia de su España de cuyos contemporáneos solo salva a José Ángel Valente, Cernuda aunque mediado por Paz, Max Aub y un tímido Jaime Gil de Biedma. De sus dos hermanos, el novelista Luis Goytisolo y el poeta José Agustín Goytisolo, apenas hay referencia lo cual

¹⁴² Me refiero a *Señas de identidad* (1966), *Reivindicación del Conde don Julián* (1970) y *Juan sin tierra* (1975).

nos sitúa frente a un autor que se toma con absoluta seriedad el lugar que ocupan –o deben ocupar– sus autores y obras de cabecera.

Hablar de “nuestra literatura atlántico-mediterránea” implica integrar la orilla norafricana al excepcional diálogo transatlántico de nuestra literatura prácticamente desde los tiempos de Sor Juana Inés de la Cruz y Rubén Darío hasta nuestro milenio. Octavio Paz es el primero en emprender una verdadera historia literaria transoceánica –como se puede apreciar en su *Dominio Hispánico* en el segundo volumen de sus *Obras Completas* (2014 [1994] – de nuestra lengua en consonancia con otras literaturas como la francesa y de otras como la estadounidense. La emergencia contemporánea de una *espacialidad transhispánica* hace hincapié en la herencia compartida de un legado literario y cultural hacia una concepción atlántico-mediterránea de nuestra literatura moderna y contemporánea: “la tradición [...] no sólo [es] el hecho de escribir en la misma lengua sino el de compartir una herencia literaria” (530); en otras palabras, y trayendo a Carlos Fuentes a la reflexión con la figura de Borges: “Borges abolió las barreras de la comunicación entre las literaturas, enriqueció nuestro hogar lingüístico castellano con todas las tesoreras imaginables de la literatura de Oriente y Occidente, y nos permitió ir hacia delante *con un sentimiento de poseer más de lo que habíamos escrito*, es decir, todo lo que habíamos leído, de Homero a Milton y a Joyce” (Fuentes, 2011: 145. *Las cursivas son mías*). El propio Fuentes afirmaba que Goytisolo “nos recuerda a los escritores de lengua española de América que pertenecemos a un tronco común y que nuestras ramas, y a veces nuestras flores, pertenecen todas al mismo árbol de la literatura” (410). Fuentes siguió con este guiño al reivindicar a su amigo primero en *La nueva novela hispanoamericana* (409) y luego en *La gran novela latinoamericana* reivindicando el reino de Cervantes que medinea por las callejuelas literarias y los fenotipos textuales.

Aunque Paz fue el artífice de esta historia transatlántica de nuestra literatura, José Gaos es el iniciador en esta contienda al reunir en su categoría de “pensamiento en lengua española” a todos los intelectuales y pensadores que usan nuestra lengua, incluyendo a los transterrados como es su caso. Una concepción transhispánica con alcances atlántico-mediterráneos de nuestra literatura; en primer lugar, pondría fin a la historia de las ideas que sigue asediando nuestra historia literaria y la propia crítica, además del esoterismo

estructural en sus últimos aleteos; en segundo lugar, aproximaría la historia literaria y la crítica al ámbito de las ciencias sociales donde se podría alimentar de sus abordajes más recientes como la deconstrucción, la sociología de la literatura o el ámbito editorial tan relegado hoy en día al mundo del marketing y la publicidad; en tercer lugar, reorganizaría nuestra cartografía literaria acorde al nuevo milenio superando la perspectiva nacional y continental (geopolítica) de las literaturas; y en cuarto lugar, dialogaría de forma renovada con las otras literaturas como las de expresión francesa, inglesa, árabe, etc.

La transhispanidad literaria y articulada desde los presupuestos literarios e intelectuales de Borges, Paz y Goytisolo, por emplear tres autores, implica un paso importante para iniciar con aquella crítica formal que el propio Paz afirmaba que no existía (2014 [1994]: 917); es decir, un corpus doctrinal contemporáneo acorde a los desafíos más recientes de nuestro milenio y capaz de abordar nuestras letras desde una *atalaya transhispánica*, privilegiando el diálogo intenso que existe entre los autores y las obras independientemente de su lugar de adscripción o género literario en que escriban, teniendo en cuenta que “cada escritor crea a sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro” (Borges, 2014 [1953]: 282).

3.3. Escritura de la migración y los exilios

Una escritura que no se permite a sí misma migrar hacia múltiples latitudes del mundo, no se desplaza, no transgrede límites geodiscursivos, no puede alcanzar lo que Foucault llama “la literatura” y Barthes “el murmullo sin fin de la literatura”. Desde esta rúbrica, el gesto de la escritura se asemeja a las heridas y las dolencias que producen los exilios y los destierros. Ambos presuponen hurgar en el abismo gris de lo patológico, se atreven a mirar la amargura frente a frente y afrontan con entereza la ceguera y la incertidumbre. En este apartado se tratará, por un lado, de revisar cómo la crítica literaria de nuestra lengua ha asumido el dilema de las literaturas del exilio, qué lugar les asigna, cómo aparecen, cuáles son los criterios formales y teóricos que se toman en consideración para seleccionar a ciertos autores y excluir a otros, desde qué atalaya teórico-metodológica parten los críticos interesados en dichos fenómenos contemporáneos.

El exilio español fue el acontecimiento *par excellence* en las relaciones España-México de la primera mitad del siglo XX. Reconfiguró nuestra geopolítica del medio siglo posterior, modificó sus relaciones culturales con la Europa occidental –Albert Camus reivindicará “Nuestra Europa”, la “Europa de la fidelidad” (Camus, 2014 [1948-1960]: 215-224) frente al franquismo– y los Estados Unidos, delineó un programa ideológico-político con el tercer mundo que incursionaría en las luchas de descolonización, la llamada “filosofía de la liberación” (Zea, Ortega, Sartre, Camus, Paz, Said) entre los 40 y los 70 del siglo XX.

La producción literaria de los *transterrados* representa un desafío para la crítica literaria en España y en México. El objetivo del presente apartado es mostrar cómo la literatura del exilio español incursionó en la historia literaria en México desde finales de los 30, desde qué criterios históricos y estéticos, bajo qué especificidades de la sensibilidad literaria se han seleccionado los autores y se han integrado en la literatura nacional hasta formar parte del rostro patrimonial voraginoso de la identidad literaria de México.

Este apartado pretende iniciar con una revisión del *Pensamiento en lengua española. Pensamiento Español* de Gaos –que influye posteriormente en las disquisiciones teóricas y metodológicas de la historia literaria de Octavio Paz– y analizar la cartografía

literaria del exilio español desde los postulados de Paz (*OC II*, *OC VI*, ambas de 2014 [1994] y *Solo a dos voces* con Julián Ríos) enmarcados en “la tradición de la ruptura” que bautiza nuestra modernidad literaria y nos conecta con la geografía literaria occidental.

3.3.1. *La literatura del exilio en la historiografía nacional*¹⁴³ *de las literaturas*

El exilio no solo marca la historia común de España y México, sino también las relaciones intensas y confusas entre Europa y América, entre la modernidad y la tradición. Estamos ante un fenómeno atípico en nuestra literatura; y por ende, de la historiografía nacional de las literaturas. Preguntarse por el lugar de esta literatura implica cuestionar “la nacionalidad” del exilio, cómo abordarlo, cómo enfrentarlo, cómo cuestionar su naturaleza esquiva, su condición inherentemente diaspórica que pone en tela de juicio las coordenadas estadocéntricas mediante las cuales se observaban y se medían los productos emanados de dicha experiencia. Interrogar al fenómeno de la literatura del exilio nos lleva irremediabilmente a repensar cómo la historiografía nacional ha observado los fenómenos socioculturales de naturaleza doble que se resiste a la circunscripción territorial de índole nacional.

La historiografía nacional de las literaturas surge, en primer lugar, en un tiempo y espacio determinados cuando todavía la figura del estado-nación cumplía con las recetas benefactoras que exigían sus ciudadanos después del abandono divino del ágora metafísica de los templos y las capillas ardientes; y por otro lado, y como resultado de lo anterior, aparece dicha categoría de análisis para comprender los fenómenos que tenían lugar a escala nacional y que marca la disposición operativa de todas las ciencias sociales en el contexto del positivismo europeo del siglo XIX. Lo anterior no ha impedido que surgieran procedimientos distintos como el de Goethe y su concepción de “la literatura mundial” o incluso el de Marx (Topuzian, 2014: 112) –aunque circunscritos en una moda epocal orientalista, ilustrada; es decir, en una lógica humanista universal– y los aportes comparados de la literatura de los alemanes posteriores a Goethe. Esta operación de comparar dos estadios histórico-culturales y políticos implicaba ponerlos a conversar,

¹⁴³ Me refiero con “lo nacional” a la perspectiva decimonónica de estudiar, catalogar, clasificar y jerarquizar la literatura por naciones lo que explica que los estudios críticos se asemejen en cuanto a las épocas histórico-literarias y artísticas, las escuelas, los movimientos, las tendencias, las generaciones, los grupos y las vanguardias... Así que “lo nacional” en este apartado vincula tanto a España como a México.

insertar la época propia en ese gran legado que se intentaba reivindicar y se concebía como propio y legítimo. Era una forma de establecer la máxima de “ser contemporáneos de todos los hombres”, en palabras de Octavio Paz, que se podía realizar en el oficio de la traducción.

El exilio y la escritura están predestinados a ser una pareja de danza permanente porque ambas presuponen una pérdida, una búsqueda y, en palabras de Derrida, un duelo imposible. Ambas trazan en la piel y en el papel una marca que hiere el paisaje y la sintaxis arquitectónica del pasado, pasado concebido espectralmente porque asedia constantemente e irrumpe en un idioma mudo donde se alojan las prácticas culturales inadvertidas de la memoria (Cassigoli, 2010: 106). Dicha herida no cicatrizada –hernia–, que presupone “la pérdida de [una] insoslayable ‘morada atávica’” (Cassigoli, 2016: 22), se vuelve una silenciosa poética del dolor ceremonioso, una excavación escritural que profundiza en la letanía y la búsqueda desesperada del yo y su lugar originario con su estrellada cadena genealógica, un oscuro proceso de avistamiento de voces que reclaman “la condición domiciliaria” y atribuyen una suerte de adiós que se promete mas nunca se pronuncia. El exilio y la escritura, de esta manera, se unen en una comunidad donde, por un lado, la escritura es la escena donde el exilio se cumple, se conmemora, se comulga; y por otro lado, el exilio toma de rehén a la escritura como erupción de una permanente extranjería, marca del éxodo, fórmula del desplazamiento *déraciné*, desocultamiento de la expatriación, ascenso de la ruptura como forma diaspórica que caracteriza toda escritura de nuestros tiempos contemporáneos.

En la escritura del exilio se realiza la observación arqueológica de los agentes de dicha experiencia marcada por un permanente “estado de excepción”. Con los agentes de la experiencia del exilio me refiero a) al exilio como concepto experiencial y sintomático, b) a la literatura como fenómeno contemporáneo, c) al tiempo circunvalado entre un pasado idealizado y cercano al presente y un futuro redentor, d) al sujeto en la imposibilidad de concebir su autobiografía, e) a lo nacional como un espacio transgredido, f) a la tradición replanteada desde una interlocución transhistórica. Dichos agentes del fenómeno experiencial del exilio presuponen un replanteamiento profundo desde la historiografía y la historia literaria, al menos, desde la segunda mitad del siglo pasado, o más exactamente

desde 1968, que nos permitiría establecer las siguientes interrogantes: a) ¿Cuál es la relación que se establece entre la vivencia histórica del exilio y la experiencia testimonial? b) ¿De qué forma un sujeto que narra su propia historia es a la vez el sujeto de su padecimiento? c) ¿Hasta qué punto es válido para una historiografía esta historia narrada por el sujeto-víctima recordando los excesos retóricos que Tucídides ponía en duda de los testimonios de Herodoto? d) ¿Existe alguna vecindad estética o en el ámbito de lo sensible entre la naturaleza de estos textos del exilio y eso que llamamos “literatura”? e) ¿Cuál es el lugar que la historiografía nacional de las literaturas le otorga a la escritura del exilio?

Las preguntas desplegadas anteriormente develan varios problemas teórico-metodológicos que pueden ser concebidos como hipótesis de un trabajo de hondo calado que abrirían nuevos canales de discusión al interior de los estudios literarios y la propia historiografía. Habría que revisar las condiciones que hicieron posibles ciertos géneros literarios (la novela decimonónica) y las condiciones de emergencia de otras tipologías textuales (memorias, diario, dietario, bitácora, notas) que involucra de forma implícita el ámbito autobiográfico y testimonial del sujeto aunque en el contexto de crisis tanto del estado-nación como el sujeto como unidades absolutas y hegemónicas. La literatura se establece desde el campo de la crítica y no de la creación literaria – “la literatura se alimenta de la crítica” (Paz, 2014 [1994]: 576) –, lo que implica que la crítica literaria es la que produce la literatura y la sistematiza en géneros, y la ordena en períodos, movimientos y escuelas; lo anterior, muestra que si la literatura del exilio es todavía un dilema se debe a la ausencia de la crítica en torno a este tema en cuestión. La historia de la crítica literaria ha estado marcada por la herencia acrítica de los modelos taxonómicos y teóricos europeos y la ausencia de un corpus doctrinario, como advertía Octavio Paz, a pesar de contar, según él, con un buen número de críticos de calidad (570 y 574-575). La dislocación espacial de la literatura del exilio hace improbable la operación de la crítica literaria centrada en el estado-nación como categoría de análisis y clasificación. La literatura del exilio como fenómeno textual transgrede la división taxonómica de los géneros, hurga en los límites fronterizos que anteriormente los distinguía y hoy los concurre y los comunica.

Lo anteriormente expuesto sugiere la urgencia de una historiografía crítica, contemporánea, de la literatura que deje atrás los cuatro problemas de la crítica literaria. a)

La historiografía nacional de las literaturas en el contexto contemporáneo de la crisis del estado-nación y el modelo estado-céntrico en las humanidades y las ciencias sociales. Habría que plantearnos la pregunta de si escriben los autores pensando en sus compatriotas en lugar de los contemporáneos y desde una circunscripción nacional en lugar de estar inmersos en una tradición literaria e intelectual; b) la historia de las ideas de ascendencia estructuralista que, por un lado, reivindica la prehistoria y la infancia del texto en la indagación biografista del autor y su tiempo; por otro, asume una suerte de causalidad positivista que empieza en el autor y sus dolencias y acaba en un texto como cura; y por último, apunta al pasado como origen de todas las cosas, erigiéndose como volviéndose una plataforma moralizante y aleccionadora del presente; c) el modelo comparado de las literaturas nacionales que reproduce esquemáticamente las literaturas nacionales ahora en una condición dialógica puesto que aborda dos fenómenos similares (temporales, espaciales, escriturales, estilísticos) en dos literaturas distintas y luego, esa alteridad se disuelve para afirmar la identidad propia¹⁴⁴; d) los estudios transatlánticos –como versión contemporánea de las literaturas comparadas en versión latinoamericana que intenta migrar de un comparatismo eurocéntrico a una interdisciplinariedad comparatista– permite abordar el fenómeno de la literatura del exilio desde distintos puntos navales; no obstante, cae en un exacerbamiento latinoamericanista –al menos desde la visión de Julio Ortega– del intercambio literario, intelectual y cultural en algunos períodos de nuestra literatura.

Una historiografía crítica de nuestra literatura ofrecería, en primer lugar, una aproximación post-nacional y transnacional de la literatura del exilio, subrayando asimismo la condición dislocada de lo nacional en la historia de la literatura; es decir, no habría que confundir las condiciones en que fueron producidas las obras con su recepción, lo que nos lleva a visibilizar “el cuadrilátero del texto”: la producción, la edición, la recepción, la traducción/crítica; en segundo lugar, se concentraría en las entidades meramente textuales sin preocuparse por las latencias pretextuales y contextuales; y en último lugar, superaría el duopolio estético e intelectual latinoamericanista e iberoamericanista rumbo a una comprensión transhispánica de nuestra literatura; en otras palabras, leer a nuestros autores

¹⁴⁴ Edward Said en los 80 propone un modelo poscolonial de la literatura comparada al poner *face to face* una obra de la metrópoli y otra de la colonia, reivindicando el principio del “contrapunto” que aparece en ciertos procesos escriturales de la literatura. Un ejemplo de lo anterior descansa en *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad y su reescritura infinita en otros autores.

en un contexto universal, en diálogo abierto con autores de otras tradiciones literarias y culturales, lo que nos lleva a una automática conversación entre literaturas.

3.3.2. *Octavio Paz como teórico de la literatura del exilio español*

Ningún estudioso o lector de Octavio Paz ha podido identificar en él a un teórico que siempre se ha tomado en serio sus preocupaciones sobre la literatura y cómo América Latina había acudido a este banquete de la civilización. Sus argumentos teóricos lo acercan al Michel Foucault del periodo arqueológico. Tampoco ninguno de esos estudiosos y críticos ha subrayado el carácter visionario y la finura de sus argumentos en el teórico de la literatura que se puede localizar a mediados de los 70. Me refiero a que es el primero en insertar la literatura en lengua española en el devenir de la literatura moderna que empieza, a juicio de Michel Foucault, con el Marqués de Sade, y con Flaubert, en palabras de Roland Barthes. A dicho árbol genealógico le dio nombre de “tradicción de la ruptura”. Aunque antes de realizar semejante empresa, construye un fascinante palacio donde invita a toda la literatura expresada en lengua española, con la guía de su maestro José Gaos en aquella coordenada del “pensamiento en lengua española” aunque mediado anteriormente por las disquisiciones filosóficas de José Ortega y Gasset¹⁴⁵.

Octavio Paz es el primero en emprender una verdadera historia literaria transoceánica de nuestra lengua cuando afirma que “nuestra literatura abarca a dos continentes” (2014 [1994]: 527) en el sentido de que “todos hablamos y escribimos en la misma lengua” (Ítem) que da pie a vislumbrar una tradición literaria compartida: “la tradición [...] no sólo [es] el hecho de escribir en la misma lengua sino el de compartir una herencia literaria” (530); es decir, cuando asciende el “sentimiento de poseer más de lo que habíamos escrito” (Fuentes, 2011: 145). Paz sugiere la imposibilidad de observar nuestra disposición literaria lejos de las coordenadas transatlánticas –al menos desde Rubén Darío hasta nuestros días–, fuera del diálogo entre España y América Latina, entre Europa y

¹⁴⁵ José Gaos siempre se declaró discípulo de su maestro, Ortega, aun cuando se distanció intelectualmente de él (Matute, 2010: 157 y 165), al igual lo fue de Zubiri y García Morente –maestros del propio Ortega (157) –, como en la forma de difundir su pensamiento (158). Álvaro Matute comenta que antes de su arribo a México en 1938, Gaos a los 38 años de edad ya había traducido 26 obras de filosofía (159), había participado como Delegado Oficial de España en el Congreso Descartes en París y había fungido como Comisario General de España en la Exposición Internacional de París donde Picasso presenta por primera vez su Guernica con la colaboración de Max Aub, Luis Buñuel y Alejo Carpentier (160).

América. Esta literatura en nuestra lengua formaría parte de “la tradición de la ruptura” que inicia con Whitman, Baudelaire y Rubén Darío y que apuntan hacia los cuatro principios foucaultianos: a) el simulacro; b) el efecto de biblioteca; c) la crítica; d) la transgresión.

Con la diplomacia literaria e intercultural de Paz, se puede hablar de “una sensibilidad transhispánica” que recorre su estado de ánimo político y su actitud frente a la coyuntura que representaba América Latina en el conflicto internacional de España y sus intelectuales. Paz no solo funge de historiador de la literatura, sino de testigo muy cercano que vive en primera persona los acontecimientos de sus escritores e intelectuales hermanos, lo que nos recuerda a Pedro Salinas a la hora de historiar a la Generación del 98 y a Dámaso Alonso respecto a la Generación de 1920-1936. Los primeros textos de Paz se remontan entre 1937 y 1939 donde defiende la legitimidad discursiva del hispanismo concebido como un proyecto oscuramente neocolonial que da cuenta, de acuerdo con Paz, de la inconclusión de la labor de España en América (Torres Fierro, 2009 [2007]: 71); y por ende, de la incomprensión abismal del legado español allende el Atlántico. El origen cultural de su madre, la orientación política y profesional de su abuelo además de su biblioteca, la figura de su padre que lo hizo sumarse a la defensa de la causa republicana – estamos ante “su primer viaje a Europa” (Ollé-Laprune & Bradu, 2014: 9) – le acercan a la coyuntura política y cultural de nuestra literatura en el Mediterráneo. El lugar que ocupan, por ejemplo, Rubén Darío, Vicente Huidobro, García Lorca, Jorge Guillén, Juan Ramón Jiménez, Miguel Hernández, Luis Cernuda y, sobre todo, algunos del exilio español es central en nuestra lengua.

Paz considera a Guillén “uno de los maestros de la poesía moderna en nuestra lengua” (Paz y Ríos, 2000 [1971]: 121), situándolo no solo junto a Paul Valéry, sino que “señala cierta afinidad con Whitman” (2014 [1994]: 731), poeta al que se debe también el León Felipe bíblico y panegirista (860). Luis Cernuda fue descubierto por Paz al custodiar sus manuscritos cuando el joven poeta estaba recluido en el Londres bombardeado por los nazis (Torres Fierro, 2009 [2007]: 54), experiencia fatídica que lo marca, además de su condición íntimamente sexual en una España legionaria y polarizada, y hacen de él “uno de los raros poetas fatales de nuestra época” (780). Paz reivindica en la obra de Cernuda “la biografía de una conciencia poética europea. Porque Cernuda es un poeta europeo en el

sentido en que no son europeos Lorca o Machado, Neruda o Borges” (788). Unas líneas más, Paz prosigue: “Cernuda escogió ser europeo con la misma furia con que otros de sus contemporáneos decidieron ser andaluces, madrileños o catalanes” (ítem). En “México y los poetas del exilio español” (1979). Paz observa el conflicto bélico y la posterior salida forzada de los republicanos en una dinámica transatlántica (855) porque eso explica, en palabras de Paz, que México haya abierto las puertas a los refugiados y haya acudido a la defensa de la causa republicana (856) puesto que, de acuerdo con Gaos, “España es la última colonia de sí misma”; es decir, el último eslabón del régimen virreinal. Bajo la misma lógica de recepción literaria que Rubén Darío estableció con sus contemporáneos (Baudelaire, Rimbaud, Verlaine, Poe entre otros), Paz reconoce que sus contemporáneos salidos de España no eran poetas a quienes leía, sino compañeros de trabajo con quienes conversaba, discutía y convivía (867).

En la conversación con Héctor Tajonar (1977), Paz divide a los escritores españoles en México en tres grupos: a) el de la Casa de España reunido en torno a Alfonso Reyes y Cosío Villegas; b) el grupo de José Bergamín; c) y el de León Felipe y Juan Larrea en torno a *Cuadernos Americanos* de Jesús-Silva Herzog (Torres Fierro, 2009 [2007]: 48-49). El lugar de Buñuel es importante en esta conversación ya que Paz tuvo un papel crucial en la coronación de *Los olvidados* en el Festival de Cannes. Es interesante cuando Paz describe la literatura en España y América considerándolas una unidad y a la vez resultado de una pluralidad, e incluso la literatura hispanoamericana no puede ser concebida como unidad, sino “un tejido de relaciones” en el entendido de que hay distinciones profundas entre un Borges, un Neruda, un Huidobro y un Vallejo en cuanto al estilo, la actitud frente al mundo y su compromiso en relación con el propio lenguaje que expresa dicho mundo.

Lo novedoso del abordaje de Paz a los escritores españoles en México es que no lo realiza desde la pareja categorial “refugiado/exiliado” que sigue marcando a la historia política y la historia de la migración, sino de la categoría gaosina del “transterrado” que implica una visión de frontera, un tercer elemento –el tercer espacio según Edward Soja que es una relectura de la máxima lefebvriana “Il y a toujours l’Autre”– que inhabilita las representaciones socioculturales y políticas tanto del español concebido como gachupín como del mexicano que lo había retratado ad infinitum. El transterrado, tal como lo

vislumbra Gaos, es un proyecto, un ser para el futuro que opera desde un presente hacia el pasado, admite un entre dos¹⁴⁶ –aquello del cual se ha representado al menos con la referencia virreinal y sobre todo en el fervor indigenista de finales de los 30, y eso que intenta construir como morada post-nacional aunque ligado a una patria simbólica que fue la causa republicana, la otra España– un *out of place*, desde la cosmovisión de Said, que permite desde el límite observar las dos orillas atlánticas y los replantea en una suerte de diálogo internacional que solo es posible mediante el discurso escritural; es decir, un acto despolitizado y cargado de referencias emotivas con sus asuntos exacerbados de la piel, la voz, el tono, las gesticulaciones, la mirada perdida, los ojos hundidos. En definitiva: el idioma mudo de lo antropológico.

El concepto *transterrado* sugiere, asimismo, un replanteamiento conceptual y teórico del espacio porque ya no apunta hacia el dominio del estado-nación, marca un período de crisis ya que aparece el de la geopolítica en el contexto de la Posguerra. Esta complejización espacial permite un abordaje transversal e híbrido tanto de España como México, concebidos como dos entidades ahora en un papel histórico totalmente opuesto y que luchan a su vez por una España y un México distintos. Este empleo transe espacial se puede detectar en Paz entre finales de los sesenta y principios de los setenta, asumiendo un compromiso que va más allá de un proyecto nacional, político e incluso geopolítico; en cambio, la reivindicación de “una comunidad del verbo y el espíritu” (Nicol, 1998: 102) que descansa en nuestra lengua española y desde una perspectiva diaspórica le permite, también, transitar hacia otras categorías como *Nepantla* y la generación hispano-mexicana. Conceptos fronterizos que huyen de los esencialismos identitarios –campos de concentración donde se linchaban a los espíritus libres y solitarios– y vislumbran un espacio de umbrales. Desde esta lógica, hay una continuidad profunda de Paz a la propuesta innovadora de Gaos que Julio Ortega circunscribe en los llamados “Estudios Transatlánticos”.

Esta forma de comprender la literatura del exilio le permite a Paz adscribirle un tercer rasgo o acento a la literatura en lengua española, lo que posibilita, en primer lugar, un

¹⁴⁶ Se podría vislumbrar aquí la condición heterotópica – vista desde Foucault – en el concepto del *transterrado* y su cosmovisión.

diálogo transgeneracional entre distintas literaturas del exilio expresadas en nuestra lengua; en segundo lugar, pondría a dialogar esa misma literatura del exilio con otras de distintas lenguas ya que comparten una misma experiencia tanto vital como escritural; y en último lugar, interpela las literaturas de la migración, la diáspora y la étnico-racial. Octavio Paz se planteó y logró una imaginación cartográfica de orden contemporáneo que permite una comprensión profundamente transhispánica de nuestra literatura.

3.3.3. *¿Dónde se puede ubicar la literatura del exilio español en la historia literaria nacional?*

Desde la historiografía nacional de las literaturas, la literatura del exilio español no pertenece ni a la historia literaria mexicana ni a la española. Solo los autores que habían escrito y publicado en España se les considera su etapa “nacional” como el caso de Alberti, Jiménez, Machado, Aleixandre, Felipe, Cernuda e incluso Juan Goytisolo; en su contraparte, aparecen los autores que habían escrito y publicado en México como Cernuda, Felipe y Goytisolo. De alguna manera, las dos historias de la literatura (la mexicana y la española) se disputan ciertos autores, los desgarran en esa lucha fratricida donde cada una se queda con una mitad, una porción de ese mundo doble y comunicante. ¿Cuáles son las coordenadas teórico-metodológicas que permiten una recepción más amplia y crítica de la literatura del exilio en lengua española?

Es difícil disociar el fenómeno experiencial y político-cultural del exilio español de la Casa de España¹⁴⁷ y posteriormente El Colegio de México. Señalar esta referencia nos lleva a la dupla formada inicialmente por dos figuras señeras en el pensamiento de nuestra lengua: el historiador Daniel Cosío Villegas y el helenista traductor y enciclopedista Alfonso Reyes. Artífices de haber traído a las primeras figuras del transtierro español: José Gaos, José Moreno Villa, Juan de la Encina, Enrique Díez-Canedo, Joaquín Xirau, León Felipe, entre otros. El autor de la *Historia moderna de México*, publicada en diez volúmenes entre 1955 y 1974 (Meyer, 2015: 70), frente al más grande estudioso del mundo griego y gran conocedor de la literatura europea tanto medieval como moderna. Cosío

¹⁴⁷ Los primeros residentes de la Casa de España fueron José Moreno Villa, Luis Recaséns Siches y Leopoldo Zea. Recaséns Siches es la excepción entre los transterrados al no ser de origen español, sino guatemalteco (Antonio Ibarguengoitia, 2000: 39).

Villegas, a imagen y semejanza del Centro de Estudios Históricos de Madrid, ideó las bases de la Casa de España fundada en 1938 –recordemos que empezó en las mismas instalaciones del Fondo de Cultura Económica que dirigía el propio Cosío Villegas (66)– y transformada en El Colegio de México (Lida, 1992 [1988]: 171-177) a meses del final del sexenio de Cárdenas; Reyes, debido a su probadísima experiencia como diplomático, se vuelve la figura que reclutaría el grupo de intelectuales para revitalizar el ámbito académico, literario y cultural del México posrevolucionario alcanzando así uno de los objetivos que reivindicaban los propios ateneístas (Garcíadiego, 2015: 36). Solo un exiliado de aquella época porfiriana como Reyes podía tener la visión y la sensibilidad de poder sentir en carne propia la tremenda precariedad emocional y material en que se encontraban sus compañeros con quienes compartió el aula de Ramón Menéndez Pidal. Es sumamente destacable, también, observar las ocupaciones de Reyes y sus publicaciones, todas orientadas a su estancia en España y dedicada al espíritu de aquellos días en que sus compañeros y él formaban un solo cuerpo. Es conveniente señalar que Reyes nunca traicionó los ideales de aquellos ateneístas de la Juventud, tratando de hacer crecer y madurar intelectual, espiritual y culturalmente la América lozana para dialogar con lo que el propio Reyes reivindicaba como “el banquete de la civilización”. La causa republicana no solo muestra que dos hombres de ideologías distintas como Cosío Villegas y Reyes pudieran llevar a cabo el gran proyecto de la primera mitad del siglo pasado, sino subrayar la importancia del diálogo transatlántico entre España y México, Europa y América Latina, la modernidad y la tradición.

José Moreno Villa es un ejemplo de esa naturaleza doble, polifacético, un polizonte de las fronteras intersticiales de los géneros literarios y otras tipologías textuales y discursivas, no solo penetró en los enigmas representativos de la cultura en lengua española sino que, a diferencia de Ramón Gaya, supo descifrar las particularidades de los dos mundos que conoció, cultivó y lo abatió: Europa y América. En esa condición transhispánica decide explorar su nuevo ser entre finales de los treinta y principios de los cuarenta. Recordemos que es el primero en llegar a México, proveniente de los Estados Unidos, cuando todavía la Casa de España no fue fundada, y sobre él se erige este santuario precoz de la transhispanidad, concebida en este contexto como una alianza espiritual, sociocultural, literaria y política entre España y México, uniendo así los distintos riachuelos

que dialogan en lo que podríamos llamar nuestra *tradición transhispánica*. Eso explica el emotivo epitafio que Octavio Paz, en uno de sus textos más deslumbrantes, le dedica en 1955 con el título “Vivacidad de José Moreno Villa” que se incluyó en *Las peras del Olmo* (1957). El ensayo “José Moreno Villa” de Rebeca Saavedra Arias (2015: 429-446) incluido en *Los empeños de una casa. Actores y redes en los inicios de El Colegio de México 1940-1950*, editado y coordinado por Aurelia Valero Pie, es una formidable muestra de la producción literaria, pictórica e intelectual de Moreno Villa. Un artista en el sentido radical de la palabra, un escritor transgeneracional, no solo coincide con Lorca y Dalí en la Residencia de Estudiantes de Madrid, sino que se nutre de todo el fulgor apoteósico del Madrid de los años veinte. Saavedra Arias así resume su figura:

Ferviente impulsor de la necesidad de modernizar España, principal objetivo de los miembros de la Generación del 14, a la que pertenecía no sólo por edad sino también por compartir una manera de entender la vida y los problemas del país, abrazó las vanguardias con entusiasmo, al considerar que éstas eran la base sobre la que se tenían que renovar los lenguajes artísticos y literarios del país. A su juicio, cada época posee unos lenguajes y una manera de expresarse, que, por fuerza, deben adaptarse a las circunstancias y a los horizontes vitales de las nuevas generaciones, no a los de sus predecesores; de otro modo, su obra resultaría anacrónica y, a la larga, incomprensible en su contexto [434].

Desde los postulados de la historiografía nacional de las literaturas, la literatura del exilio no cabría enteramente en la historia literaria mexicana o española, o al menos tendría una presencia marginal y espectral porque son los críticos transterrados los que realizarían esta labor aunque no desde una dimensión exclusivamente literaria, sino como una deuda con aquellos intelectuales y escritores que sufrieron en su momento la amargura de la guerra y el destierro. Se necesita un replanteamiento categorial de lo nacional ya que es el problema central no solo del fenómeno del exilio, sino el obstáculo observacional tanto de las humanidades como de las ciencias sociales. Transitar de lo nacional a lo post-nacional y lo transnacional se vuelve una emergencia para observar en esa dimensión diaspórica, naval y heterotópica un fenómeno igual de cambiante y huidizo que es la literatura del exilio.

Cabe subrayar que el concepto jurídico-administrativo de “refugiado”¹⁴⁸ aparece en Francia en 1945 durante el mandato de Charles de Gaulle y en México hasta 1990. Los

¹⁴⁸ Dolores Pla Brugat acude a Michael Kenny para afirmar que había tres tipos de españoles o procesos migratorios españoles: los antiguos residentes llegados antes del conflicto armado en España, los

refugiados en México –llamados “asilados políticos” según las disposiciones legales de migración del momento– vienen todos de la frontera francesa después de su migración desde Barcelona; es decir, los refugiados españoles en México –que era una comunidad más selecta que la de los antiguos residentes (Pla Brugat, 1992: 119)– son producto de una reemigración, segunda emigración, lo que muestra, además de una serie infinita de sufrimientos y malestares, una condición múltiple que hurga en el “estado de excepción” y hace brillar la luz ardiente de la extranjería. Este escenario de indefinición conceptual en la identidad del refugiado –sin olvidar los sueños de un regreso y la salvaguarda simbólica de una España utópica– marca sin duda la naturaleza post-nacional y transnacional de la literatura del exilio, convertida a su vez en una paria de la historiografía nacional de las literaturas.

La literatura del exilio español se vuelve, así, un lugar límite en la historia literaria mexicana y española, goza de una condición fronteriza entre ambas tradiciones por ser una cuestión compartida entre España y México, entre Europa y América. La pregunta que asciende sería la siguiente: ¿Son la historia literaria mexicana o española capaces de observar un fenómeno literario que va más allá del estado-nación como la literatura del exilio español? Dicha pregunta nos lleva a poner sobre la mesa otros períodos igual de problemáticos y estimulantes en la historia de nuestra literatura como el modernismo, las vanguardias y el Boom. Fenómenos como la literatura bilingüe, los relatos de viaje, la literatura de la migración nos obliga a transitar hacia lo que Andrés Lira definía como “una historia de la cultura postnacional o de los transterrados” (2015: 186). Renunciar a la literatura del exilio español es renunciar a una etapa crucial en la historia compartida de dos países hermanados por un mestizaje desigual, peculiar y fascinante; y por ende, expropiarnos de uno de los episodios más fecundos en la literatura occidental.

3.3.4. Notas para una literatura atlántico-mediterránea del exilio español

La historiografía nacional de las literaturas ha logrado agrupar las épocas, los períodos, las escuelas y los movimientos literarios relacionados con la historia literaria de cada país, asignándoles un perfil homogeneizante, invariable y ligeramente estático. Ésa fue su mayor

refugiados que llegan a raíz de la Guerra Civil y la derrota de la Segunda República, y los nuevos residentes que arriban después de los refugiados.

obra: ningún autor estaba privado de esos derechos literarios de su nación. De alguna manera, los escritores defendían su nación y morían por ella en cada página de su obra, o los pintores en cada trazo de su pincel. La bayoneta estaba, también, al alcance de los artistas de cada nación, incluyendo aquellos que salieron de ellas como los viajeros franceses (Hugo, Lamartine, Nerval, Gautier, Flaubert, etc.) y británicos (Scott, Coleridge, Roberts, Dickens, etc.). Sin embargo, ante la experiencia del destierro, el desarraigo y el exilio, ¿cómo habría de proceder una historia literaria ante estos escenarios de diaspóricas características? ¿Todos los exilios son iguales, parecidos, diferentes, qué los caracteriza, qué los distingue y qué los hace comunicarse entre ellos? ¿Existiría la posibilidad teórica de comunicar distintas experiencias del exilio en un solo discurso histórico sobre la literatura del exilio en lengua española? ¿Qué riesgos asumiríamos al considerar la posibilidad de estar ante “una generación de exiliados o despatriados”? ¿Existiría la posibilidad de una historia literaria de los transterrados? *La transhispanidad literaria* hurga en estos problemas teórico-metodológicos y vislumbra nuevos procedimientos críticos para una comprensión profunda de nuestra tradición literaria enmarcada en lo que Juan Goytisolo considera “el árbol de la literatura”.

Antes de proponer ciertas pautas para una posible historia literaria del exilio español entre 1937 y 1954, es preciso señalar la necesidad de reformular conceptualmente lo que hemos venido teorizando en torno al término “generación”. El primero en el mundo de lengua española en emplear el concepto de “generación” es Azorín en “La generación del 98” publicados en *ABC* y luego recogidos en *Clásicos y modernos* en 1913 (Salinas, 1970: 26). Sin embargo, el primero en teorizar dicho concepto fue José Ortega y Gasset entre 1921 y 1923. El pensador español reivindica dicho concepto, considerándolo el más importante de la historia. Lo define como “un nuevo cuerpo social íntegro” (Ortega y Gasset, 2002 [1923]: 7) ya que surge como una reacción ante un acontecimiento que sacude una sociedad y la divide en dos bandos. Ante la incompletitud de la obra de una generación, surge otra y otra, como una suerte de continuación de un legado, una misión, un desafío que siempre está latente en la conciencia de hombres, mujeres y niños puesto que una generación representa un signo de vitalidad existencial, reflexiva y política de una sociedad.

El tercero en continuar con este concepto es Pedro Salinas cuando en 1935¹⁴⁹ aborda la generación del 98, revisa y amplía las cuestiones formales y teóricas que nos había legado Ortega y Gasset. En ningún momento hace referencia a Ortega, pero sí a Petersen a partir de *Las generaciones literarias* en que se basa para plantear los requisitos comunes que deben existir para hablar de una generación. Salinas coincide con Ortega en el sentido de la homogeneidad del grupo, la unidad entre los hombres para enfrentar las circunstancias del tiempo. El cuarto es Dámaso Alonso en su estudio –fechado en 1948– de la generación mal llamada del 27 y hace alusión de forma constante tanto a Ortega como a Salinas cuando se refiere, por ejemplo, a las figuras epigónicas; es decir, aquellos intelectuales que cierran una generación y anuncian la siguiente, o bien, son un puente que hila una generación con otra. Esos epígonos son Juan Ramón Jiménez, Pedro Salinas y Miguel Hernández. A pesar de la fecunda diversidad entre los integrantes de la generación poética (1920-1936), Alonso concluye: “[...] esos escritores no formaban un mero grupo, sino que en ellos se daban las condiciones mínimas de lo que entiendo por generación: coetaneidad, compañerismo, intercambio, reacción similar ante excitantes externos” (1988: 168), que de alguna forma amplía críticamente los presupuestos teóricos del concepto desde Pedro Salinas. El quinto es Carlos Barral en ese famosísimo artículo polémico “Poesía no es comunicación” en 1955 cuando critica la inutilidad y obsolescencia de la poesía española de posguerra con el advenimiento de la “nueva generación literaria española”¹⁵⁰. El sexto es José Luis Cano en el prólogo –fechado en 1957– de su *Antología de la nueva poesía española*. El séptimo estudio le pertenece a Vicente Quirarte cuando realiza una revisión teórico-bibliográfica del concepto en *La poética del hombre dividido en la obra de Luis Cernuda* (1985). Pero el más reciente trabajo es de Andrew P. Debicki en el apartado dedicado a “La Escuela de Barcelona” de su *Historia de la poesía española del siglo XX. Desde la modernidad hasta el presente* (1997) donde toma como referencia a Petersen y dialoga tanto con Ortega, Salinas como con Alonso. En resumidas palabras, entre 1913 y 1997 existe un variopinto ejercicio conceptual y teórico en la crítica literaria de nuestra lengua sumamente enriquecedor en torno al concepto de generación, lo que nos podría permitir articularlo con

¹⁴⁹ El mismo Pedro Salinas afirma que dicho texto pertenece a su curso fechado en 1934 (1970: 26).

¹⁵⁰ No se sabe en este pasaje si se refiere nada más al grupo formado por la Escuela de Barcelona o lo extiende a los poetas andaluces y de la meseta central.

los grupos que han conformado los exilios literarios entre la década de los treinta y los cincuenta.

Ante la complejidad de definir hoy en día el concepto de “generación” y la transnacionalización de los fenómenos socioculturales, políticos y económicos resulta absolutamente imposible integrar a los distintos exilios literarios en lengua española en una historia literaria según el modelo decimonónico. Lo que sí se podría realizar es una reflexión contemporánea en torno a otra forma de hacer historia literaria, más allá de las épocas, los períodos históricos, las escuelas, las tendencias y los estilos literarios; en otras palabras, en vez de tratar de reunir a los autores que estarían desperdigados por allí, los abordaríamos desde su singularidad y no los integraríamos en ningún grupo. Lo que les une es también lo que les distingue. Dicho en otras palabras, lo que uniría a Luis Cernuda, León Felipe –del que Adolfo Castañón dijo que “junto con Antonio Machado es uno de los estandartes de la palabra honrada en tiempos de canallas” (2018) –, Max Aub y Luis A. Santullano¹⁵¹ es la imposibilidad incluso de integrarlos en una generación de emigrados puesto que vivieron más de una experiencia de desarraigo. A diferencia de León Felipe que fue el primero en llegar a México por una carta que Alfonso Reyes le envía a Henríquez Ureña, los tres han vagado por tres países, como mínimo, hasta instalarse en México. La dificultad de seleccionar su obra, catalogarla y estudiarla precisa primero de una búsqueda arqueo-archivística sin precedentes que recorra las rutas por donde pasaron cada uno de los cuatro; sin embargo, ¿cuál sería el calibre teórico-metodológico para bautizar “nacionalmente” o “posnacionalmente” sus textos? Con Cernuda estamos ante un autor que ha publicado desde España, Inglaterra, Escocia, Estados Unidos y México. ¿Cómo enfrentarnos ante esta multiplicidad espacial que recorre también su obra y ha fecundado los signos de su escritura? ¿De qué manera una historia literaria más acorde a los tiempos diaspóricos podría acometer esta monumental empresa? ¿Es posible esa literatura atlántico-mediterránea del exilio español? Solo con imaginarla ya estaríamos frente a un acontecimiento teórico que vislumbraría una historia literaria contemporánea.

¹⁵¹ La correspondencia que tuvo con Alfonso Reyes entre el 8 de julio de 1940 y el 4 de junio de 1949, empezó desde la ciudad de Nueva York, pasando por San Germán en Puerto Rico hasta establecerse finalmente en la Ciudad de México, después de haber parado en La Habana. Estas cartas, además de su invaluable valor y su hondísimo significado, retratan por un lado la cercanía que había entre Santullano y Reyes y, por otro lado, reflejan la absoluta orfandad en la que se encontraba la familia de Santullano.

Los autores que desfilarán aquí han experimentado más de un exilio, otros han estado vagando de un país a otro, algún que otro más ha sido hasta un expatriado de su propia sociedad. Luis Cernuda, por ejemplo, es el poeta predilecto del exilio de Octavio Paz, sin olvidar a su queridísimo León Felipe, con quien tuvo una correspondencia entre el 24 de septiembre de 1938 hasta la muerte del poeta sevillano en 1963. Paz no solo es el destinatario de esa relación epistolar, sino el custodiador de su poesía cuando se enfrentaba a los bombardeos nazis y el riesgo de morir y perder su manuscrito *Como quien espera el alba*. En diciembre de 1945, Paz de París rumbo a Londres le devuelve su manuscrito con anotaciones suyas y luego sería publicado en Buenos Aires dos años después. A través del Fondo de Cultura Económica –que seguía dirigiendo Daniel Cosío Villegas– se publica “sin erratas” *La realidad y el deseo* en 1958.

Según Paz, hubo tres etapas poéticas muy marcadas en la escritura de Cernuda: a) el surrealismo de sus primeros años (1927-1933) sobre todo de Breton, Éluard y Aragon, aunque también bajo el influjo de Bécquer; b) en Inglaterra descubre a los poetas modernos anglosajones como Eliot y la poesía francesa desde Baudelaire, Proust, Nerval, Gautier y Mérimée; c) su estancia en Escocia origina una prosa combinada entre el intimismo y el redescubrimiento simultáneo de Bécquer y Andalucía –Sevilla es el lugar natal de ambos– bajo los influjos de Gide, Proust, Nerval y Rimbaud. Juan Goytisolo, a diferencia de Paz, agrega una etapa poética entre el surrealismo inicial y su estancia británica, proponiendo entre 1933 y 1938 –cuando es expatriado– una poesía que migra hacia una conciencia histórica de su tiempo que lo hace contemporáneo de “la generación de emigrados”, como la llama Goytisolo, aunque conservando su distancia que fue, siempre, su estilo constante. Goytisolo amplía, también, el espectro de influencias literarias que observó Paz en la poesía de Cernuda. No solo es un lector empedernido de los poetas modernos franceses, sino los de habla inglesa como Blake, Wordsworth, Yeats entre otros (Goytisolo, 2007: 207).

Es interesante la forma en que Paz termina ese “Juegos de memoria y olvido” y sorprende todavía más el texto que lo “cierra” con el título profético de “La pregunta de Cernuda” que alcanza a Juan Goytisolo en ese “Homenaje a Luis Cernuda” que, de alguna manera, restablece la cuenca transhispánica de las correspondencias a través del tiempo. Las reescrituras tienden a continuar de forma inadvertida con la escritura y permite una

suerte de gesto ceremonial no solemne, insiste en que “el árbol de la literatura” no solo está vivo, sino que de él brotan frutos incuestionables como las peras del olmo.

Goytisolo, en cambio, a diferencia de Paz se involucra emotiva y moralmente en la discusión teórica e intelectual que abre en torno a la figura de Cernuda, el significado y el valor de su obra en las últimas cuatro décadas, mediada entre el olvido y la tergiversación de su poesía. Cernuda no solo es un poeta absolutamente rebelde y disconforme con todo lo preestablecido, sino que mira de frente a los vencedores y los maldice con la misma lengua que comparte con ellos a la manera de Paul Celan. No denuncia, los ataca. No se compadece de ellos, con furia los quiere aniquilar como ellos pretenden anular el poder de su palabra. Su lugar no está en ningún lado. Ni siquiera es un expatriado –desde 1938 en palabras de Goytisolo hasta su muerte en México– ni un exiliado puesto que no habita una única patria –aunque España, especialmente Andalucía y la Sevilla de Bécquer son una suerte de patria mental que descansa en su imaginario discursivo– sino varias. Cernuda es el eterno desterrado, desarraigado de las sociedades donde vivió y entre los escritores con quienes se rodeó. Empleando una expresión de Edward Said, Cernuda es un “out of place”, un “extranjero no invitado” hubiera agregado Rossana Cassigoli (2016). Su mirada, su poesía, su homosexualidad, su voz transgresora lo condenan al silencio, la marginalidad, la incompreensión más dramática y absoluta. Cernuda no solo no comparte la utopía salvífica de corte religioso en Bergamín, Alberti, Otero y Celaya, sino que asume que dicha condición es utópica, ilusoria e inadmisibile. A juicio de Goytisolo, Cernuda se aleja de la figura mítica a la que se ascendió a Machado entre los niños de la guerra¹⁵² y los del exilio, no pretende ocupar el pedestal de las luchas republicanas. Cernuda habita un tiempo entre tiempos y un espacio entre espacios. Por eso, en él se cumple el rasgo del poeta que busca su patria y sabe que tanto ese encuentro como su duelo son imposibles.

¹⁵² Me refiero a los integrantes de la Generación del medio siglo como Carlos Barral, Jaime Gil de Biedma, Ángel González, José Ángel Valente, Francisco Brines y José Agustín Goytisolo, entre otros. Dichos miembros vivían en una especie de insilio o exilio interior debido a que eran del bando vencido de la Guerra Civil.

Con igual virulencia discursiva, Goytisolo retrata el perfil de otro exiliado olvidado, Max Aub¹⁵³, un “turista al revés” que viene “a ver lo que no existe” (Goytisolo, 2007: 230) puesto que no puede regresar a un lugar desaparecido ni lo reconoce nadie. Rossana Cassigoli admite que todo regreso es en el fondo una doble despedida (2013: 402) y tampoco alguien conoce su obra. Goytisolo así describe esta relación hostil entre Aub y España, que se parece un tanto a la vivida y poetizada por Cernuda:

Las nuevas generaciones podían imaginar lo que era la libertad [...] pero no habían vivido con ella, por lo que no podían añorarla. Estas diferencias de perspectiva explican la frecuente incompreensión de los españoles del interior respecto a los del exilio y la tentativa más o menos lograda de marginarles a partir del pacto del olvido -borrón y cuento nuevo, como diría Julián Ríos- que abrió el cauce a la transición [228-229].

Tanto Cernuda como Aub representan, para Goytisolo, el espíritu olvidado, aquella España que eligió pactar y conciliar, mas no se dispuso a interrogarse y explorar críticamente su pasado, los daños, las culpas y los errores de todos. Ambos no solo mueren en México, sino al borde de una orilla que no está en ningún lado. Ambos podrían ser concebidos como *figuras heterotópicas* en la dimensión foucaultiana del espacio; es decir, un espacio flotante, esquivo, un espacio sin espacio, un espacio que espera el alba de las cosas, poetas “como quienes esperan el alba”.

En esta apartado tan solo fuimos testigos de cuatro nombres que no formaron parte de “la reemigración de 1939 bajo la responsabilidad del SERE ni posteriormente entre 1941 y 1942” (Dávila Valdés, 2012: 115), sino que llegaron mucho después –a diferencia de León Felipe que fue el primero– y tras otra serie de reemigraciones en distintos países, mediante la colaboración incuestionable de amigos y cercanos y gracias, también, en gran parte, al azar o el destino que muchas veces gobiernan el estado subterráneo de las cosas. Sin embargo, queda todavía intacta la pregunta, ¿es posible una historia literaria que logre abordar todos estos nombres, y otros, bajo el sello de un exilio literario en lengua española en el sentido más amplio de la palabra? Cabe la incertidumbre de qué hacer, por ejemplo, con Vicente Aleixandre que escogió Marruecos como tierra de refugio. ¿Fue importante el exilio español en Marruecos, qué tan importante fue, cuál fue su contribución a la historia

¹⁵³ Aube en francés es “alba” y de alguna manera dialoga con aquella obra *Como quien espera el alba* de Luis Cernuda. Todos los despatriados - como así se define Luis Santullano - viven “como quien espera el alba”, anhelando el regreso.

literaria y cultural de su tiempo? La *transhispanidad literaria* no mide la monumentalidad del aporte de un espacio literario al conglomerado discursivo de nuestra literatura, sino que considera que todas las piezas corresponden a una obra majestuosa que es facultad de los críticos audaces e intuitivos desentrañar, desmenuzar y darle sentido coherente.

Mustapha Adila en “El exilio republicano español en Marruecos” (1992) realiza una interesante y puntual contribución histórica al episodio que modificó el curso de la historia del mundo hispánico, rearticulando también la cartografía geopolítica del mundo contemporáneo. Sin embargo, Marruecos –los puertos de Casablanca y Tánger– nunca fue concebido por los republicanos como un lugar de refugio, sino mero tránsito por lo que fue considerado también una suerte de reposo y espera antes de emprender la reemigración a América Latina como fue el caso del historiador Claudio Sánchez Albornoz (Adila, 2007 [1992]: 103). Adila plantea la hipótesis de que el exilio republicano en Marruecos no solo coincide con el nacimiento del movimiento nacionalista marroquí en el norte del país, sino que estamos frente al surgimiento, también, del hispanismo en Marruecos. En otras palabras, las raíces del interés marroquí en todo lo relacionado con España y su pasado compartido está impregnado con las inquietudes y los desafíos de los activistas e intelectuales del exilio republicano español.

Cuarto Capítulo: La escritura desde una óptica *transhispánica*

4.1. De itinerarios y desembarcos

La literatura no solo empieza con el Marqués de Sade, en palabras de Foucault, sino que también coincide con la aparición de otro fenómeno nuevo: la ciudad. Por tanto, la literatura se vincula con el arte de caminar y el oficio de la búsqueda de los lugares más recónditos de este espacio de la modernidad. Una literatura que no se propone la escritura como aventura, expedición, desembarcos constantes sería una literatura carente de ingredientes del día a día, a espaldas de la realidad y los desafíos imprevistos de su tiempo. Para ser un poco más radical: la literatura implica un proceso de excavación en torno a lo novedoso, lo desconocido y lo vedado o prohibido; por ende, habría que presuponer un itinerario, una hoja de ruta que implícitamente está presente en dicha literatura como una herida invisible que todo viajero genuino y honesto carga todos los días con sus noches. Si la literatura es un viaje, al final de dicho tránsito hay un testimonio que puede ser transformado en una experiencia, un experimento que desafíe las claves traductológicas de la eternidad.

En este apartado se pretende abordar la problemática de los escritores que eligieron otra lengua literaria en su escritura, autores que han sido leídos y están presentes tanto en Borges, Paz como Goytisolo. Lo anterior es con la finalidad, primero, de diseñar una suerte de cartografía contemporánea de nuestra literatura que recopila todos los exilios literarios posibles –relacionados más con la escritura que con la experiencia política del exilio–; segundo, poder aterrizar sobre un concepto más acorde a nuestros tiempos en torno a la *escritura dislocante*.

4.1.1. La diáspora en la lengua como fenómeno sintomático de la transhispánidad

La literatura en nuestra lengua española ha estado marcada histórica y sociológicamente por dos instituciones inquisitoriales: a) la crítica literaria heredera de funciones sacerdotales; b) y en su consecuencia, unos lectores que velan por la ortodoxia de sus lecturas y el clima de recepción marcado por la fidelidad y el ritual memorístico de la repetición. Cualquier desviación o ruptura es una transgresión a esos principios y una ofensa a su comunidad de

feligreses que velan por los textos y sus autores como si se trataran de una capilla ardiente. De esta forma, la tradición literaria con sus autores canónicos se vuelve un objeto de culto, infranqueable e inalcanzable.

La historiografía nacional de las literaturas del siglo antepasado ha observado, seleccionado y catalogado los productos literarios de acuerdo a la categoría del estado-nación con sus distintos estadios epocales y formales, marcando sus pautas y sus límites, excluyendo todos aquellos ingredientes teórico-metodológicos que no están circunscritos en lo nacional. Sin embargo, entre finales de los cincuenta y principios de los sesenta, dicha categoría de las ciencias sociales y las humanidades conoce una profunda transformación en el mismo contexto de crisis jurídica del estado-nación, coincidiendo con la entrada en escena del orden global del mundo con características transnacionales, interconectando los distintos movimientos sociales a escala internacional.

Ante esta nueva coyuntura teórica de nuestros tiempos, ¿qué lugar ocupan actualmente las literaturas de viaje, del exilio y de la migración excluidas, anteriormente, de los catálogos literarios nacionales? ¿Cómo son observados estos nuevos fenómenos discursivos y bajo qué criterios son analizados, desde qué órdenes epistemológicos y teóricos son filtrados para ingresar en una historiografía contemporánea de nuestra literatura? ¿Qué elementos teórico-metodológicos y discursivos podría aportar la transhispanidad literaria en este debate en la teoría literaria más reciente? ¿De qué forma la transhispanidad literaria –como modelo teórico del nuevo milenio– conversa con otros abordajes contemporáneos como “los estudios transatlánticos” de Julio Ortega, “la literatura mundial” de Franco Moretti y Marcelo Topuzian y “la literatura posnacional” de Bernat Castany Prado?

Si las literaturas del exilio en lengua española han estado ausentes en la historiografía nacional de la literatura, la literatura de aquellos escritores que han elegido otra lengua para escribir es prácticamente inexistente, debido también a la figura hegemónica del estado-nación tanto en su vertiente peninsular como americana donde, recordemos, ambas orillas del Atlántico en nuestra lengua estaban configuradas dentro de lo que se llamaba la Monarquía española que exigía, entre otras cosas, ser católico y hablar castilla, sobre todo, a raíz de la Contrarreforma. El translingüismo literario no solo es un

fenómeno atípico, sino extrañísimo y cuenta apenas con un solo caso¹⁵⁴ registrado actualmente.

Este apartado pretende abordar, por un lado, el *translingüismo literario*¹⁵⁵ como concepto de la teoría literaria más reciente y, por otro, como un síntoma experiencial en nuestra literatura de las últimas cinco décadas, tomando tres ejemplos empíricos de Paul Groussac, Héctor Bianciotti y Elías Canetti, estudiados por Borges, Paz y Goytisolo respectivamente. Lo anterior es con la finalidad, en primer lugar, de reflexionar en torno a este fenómeno contemporáneo desde la transhispanidad literaria, subrayando su carácter diaspórico y desviante de toda literatura; en segundo lugar, cómo el gesto de estos tres autores de incluir en sus obras a los tres autores translingüistas reabre la discusión en torno a la internacionalidad de nuestra literatura; es decir, ¿dialoga la literatura en lengua española con otras literaturas? ¿De qué manera se abre al mundo, cuáles son los factores estilísticos, estéticos y políticos que intervienen en esa quirurgia discursivo-institucional? Dicho también de otro modo, ¿es contemporánea nuestra literatura y hasta qué punto lo es? ¿Es contemporánea nuestra teoría literaria? ¿Y la crítica?

Mientras la transhispanidad¹⁵⁶ –como ejercicio observacional de toda escritura¹⁵⁷– se origina en la fase final del cuarto período que señala Eduardo Mendieta¹⁵⁸ en el contexto del discurso latinoamericanista; la transhispanidad literaria –como modelo teórico más reciente de nuestras letras– se ubica en la discusión teórica abierta recientemente por los

¹⁵⁴ No me refiero, por supuesto, a Alejo Carpentier. Recordemos que el escritor cubano, aunque eligió la lengua española a pesar de que su padre le exigía hablar, pensar y escribir en francés, no podría ser considerado un autor translingüista debido a la doble coyuntura que representaron, en su momento, Cuba y Haití. En otras palabras, en la elección idiomática de Carpentier se manifiesta aquella máxima de Juan Gelman (Léase a Diego Muñoz Carrobes, “Exilio e idioma en el siglo XXI: por qué elegir otra lengua literaria”. *Revista de Filología Románica* Núm. VII: 289-297, 2011,) donde equipara la lengua con la patria que, de algún modo, resucita también aquella vieja consigna de José Martí frente a los proyectos hegemónicos tantos de Estados Unidos, Francia como la propia España. Aunque Carpentier sí puede ser considerado un autor bicultural por su manejo doble tanto en el imaginario de nuestra lengua como el europeo que dominaba.

¹⁵⁵ El translingüismo literario se vincula con la transhispanidad literaria debido a que, por un lado, goza de una naturaleza creadora transgresora desde el momento de elegir una lengua –otra lengua– para escribir y; por otro lado, nos enfrentamos, por tanto, a un fenómeno de índole diaspórica y dual.

¹⁵⁶ No olvidemos que la región del saber de la transhispanidad es la frontera entre la historia conceptual, la historia intelectual y los estudios literarios y culturales de corte poscolonial, sin caer en los exacerbamientos identitarios de los planteamientos decoloniales más recientes.

¹⁵⁷ La operación transhispanica –como sostuve en el capítulo anterior– es exclusivamente textual, apunta solo a los textos y su lugar de trabajo es el presente.

¹⁵⁸ Eduardo Mendieta, “Ni orientalismo ni occidentalismo: Edward W. Said y el latinoamericanismo”, *Tabula Rasa* Núm. 5: 67-83, 2006

estudios transatlánticos de Julio Ortega¹⁵⁹, la literatura mundial de Franco Moretti¹⁶⁰ y Marcelo Topuzian¹⁶¹ y la literatura posnacional de Bernat Castany Prado¹⁶². Octavio Paz afirma que “nuestra literatura abarca a dos continentes”¹⁶³ (2014 [1994]: 527) puesto que hablamos y escribimos en la misma lengua lo que nos hace partícipes de una misma tradición literaria (530).

El *translingüismo literario* no es un fenómeno moderno ni tampoco recurrente en la historia de la literatura. Tiene más presencia en las literaturas de lengua francesa e inglesa debido al lugar que ocupan ambas lenguas en el mercado literario y al interior de la institución de la literatura. Por su naturaleza contemporánea, de *mixtura prefijal*, alude a la comunidad migrante que se establece en la nueva sociedad de acogida, adopta sus usos y costumbres, acepta y asimila la lengua de la sociedad en la que va a vivir, se integra ‘como si fuera alguien más’ en ese microcosmos dual que se debate entre la interlocución y la interdicción: “le pays d’accueil n’est ni une page blanche, ni une page achevée, c’est une page en train d’écrire” (Maalouf, 1998: 50). Cuando afirmo que el *translingüismo literario* es un fenómeno más reciente, no quiere decir que antes no existieran casos de escritores que hayan optado por otra lengua, a diferencia de la suya, a la hora de escribir y publicar. Sin embargo, hay una diferencia estructural y es el argumento central de este apartado.

El *translingüismo literario* tiene lugar en las sociedades multiculturales en el contexto de las migraciones –tanto forzadas como “voluntarias”– entre la década de los treinta y los cincuenta sobre todo a Europa y América. Es un síntoma de crisis del modelo decimonónico del estado-nación y la decadencia de la idea del sujeto como una figura de plenitud y absoluta certeza de su pasado y su identidad. Por tanto, se podría esgrimir que

¹⁵⁹ Julio Ortega, “Trayecto transatlántico”. *Anclajes* Vol. 19 Núm. 2, 2015; Juan Antonio García Galindo, “Estudios Transatlánticos: en torno a un proyecto académico Interuniversitario”. *Revista Surco Sur* Vol. 4 Núm. 6: 60-64, 2014; Abril Trigo, “Los estudios transatlánticos y la geopolítica del neo-hispanismo”. *Cuadernos de literatura* Núm. 31: 16-45, 2012; Eyda M. Merediz y Nina Gerassi-Navarro, “Introducción: Confluencias de lo transatlántico y lo latinoamericano”. *Revista Iberoamericana* Núm. 228: 605-636, 2009.

¹⁶⁰ Franco Moretti, “Conjeturas sobre la literatura mundial”. *NLR* Núm. 3: 65-76, 2000; Franco Moretti, “Más conjeturas sobre la literatura mundial”. *NLR* Núm. 4: 83-89, 2000

¹⁶¹ Marcelo Topuzian, “La literatura mundial como provocación de los estudios literarios”. *Chuy. Revista de estudios literarios latinoamericanos* Núm. 1: 94-138, 2014.

¹⁶² Santiago López Navia, “Literatura posnacional”. *Monteagudo* Núm. 14: 231-236, 2009.

¹⁶³ Debido a la presencia norafricana en nuestra literatura, habría que agregar –como sostuve anteriormente– otro continente; por ende, nuestra cartografía literaria abarcaría en este sentido tres continentes.

dicho fenómeno contemporáneo es un proyecto sociocultural y político de los nuevos sujetos en búsqueda de lo que Amin Maalouf llama “les identités composées”. No es nada descabellado que Juan Goytisolo afirmara a principios del presente siglo:

[...] en el Instituto Francés de Madrid dije en broma, hace más de 20 años, que la literatura del siglo XXI en inglés sería escrita por gente de las Antillas, de los antiguos dominios británicos, la India, Pakistán; que la mejor literatura francesa vendría del Magreb y del resto de África, y la mejor literatura alemana, de los escritores de origen turco. Creo, sin exagerar, que esto empieza ya a ser cierto: lo que parecía una paradoja contiene un elemento de verdad (2003 [2002]: 29-30).

No obstante, me pregunto ¿quiénes serían los nuevos escritores en lengua española, de dónde procederían, a qué factores socioculturales y políticos obedecerían? ¿Estaríamos frente al fenómeno del translingüismo literario, o más bien, sería un caso más de biculturalismo o triculturalismo?

Tres de los autores más insignes de nuestra lengua han mostrado atención a este fenómeno presente, por ejemplo, en Paul Groussac (1848-1929), Héctor Bianciotti (1930-2012) y Elías Canetti (1905-1994), estudiados por Borges, Paz y Goytisolo respectivamente. Borges identifica a Groussac como esa figura peculiar en nuestra literatura que llega a Argentina en 1866 y después de casi dos décadas, en el ámbito de la enseñanza normalista de Tucumán, se convierte en el director de la Biblioteca Nacional hasta que muere. En unas *Conversaciones con Antonio Carrizo* que datan de julio y agosto de 1979, Borges opina que su mejor obra fue su estilo característico y que la prosa en nuestra lengua cambió después de él. Hace referencia a Reyes –considerado por el propio Borges “el mayor prosista en lengua castellana” (Borges, 1983: 80) – cuando admite: “Groussac me ha enseñado cómo debe escribirse el castellano” (*Ítem*). Borges concluye que el destino de Groussac fue “ser un gran escritor en un idioma que no le gustaba especialmente, como el castellano. [...]. Él hubiera querido ser un escritor francés, y sólo lo fue una vez, en un libro: *Un énigme littéraire*” (Borges, 1983 [1982]: 80. Las cursivas son del autor). Más de medio siglo antes que Borges, Rubén Darío también había tenido una relación de mayor proximidad con Groussac que el propio Borges cuando enumera aquellos maestros –entre los cuales figuran, también, Santiago Estrada y José Martí– que han guiado su vocación y su estilo característico durante su paso por el periódico *La Nación* de Buenos Aires; sin

embargo, finaliza ese episodio subrayando el peso que tuvo Groussac: “[...] de un modo decidido, Groussac fue para mí el verdadero conductor intelectual” (Darío, 2015: 63).

Paz nunca mencionó conceptualmente el fenómeno del translingüismo. Por esa razón cataloga a Héctor Bianciotti en *Corriente Alterna de Dominio Extranjero*, compartiendo con Cioran –un translingüista que elige la lengua francesa para escribir–, Claude Roy, François Bondy y Roger Caillois entre otros. Paz considera a Bianciotti un escritor bicultural ya que “escribe en sus dos lenguas con la misma felicidad”; aunque no se puede hablar de una misma felicidad ya que “chaque langue a sa musique”; sino más bien con la misma atención y distancia. Paz dice de Bianciotti: “el cambio de tierra y de lengua se resolvió, al cabo de los años, en el nacimiento, no de otra persona sino de otro escritor” (2014 [1994]: 456) porque es la distancia la que funda la comunicación y la hace posible. Cabe recordar que a la manera en que Borges había aprendido por sí mismo la lengua alemana para poder leer a Schopenhauer, Bianciotti haría lo mismo con la lengua francesa para poder incursionar en el mundo poético de Paul Valéry; sin embargo, el escritor piemontés fue más lejos que su maestro: se convirtió en un escritor *nuestro* en lengua francesa. Una de sus mejores novelas tiene, además, un título sumamente poético: *Ce que la nuit raconte au jour* (1992) como un juego onírico que alude a la figura de Sherazade de *Las Mil y una noches* cuando entretiene de noche con sus historias a Shariar y mantiene en vilo su posible ejecución matutina. La pregunta que podríamos establecer es ¿Bianciotti es nuestro a pesar de que escribe en lengua francesa? ¿Qué tan *nuestro* es? O bien, ¿estamos frente a un extraño que escribe en una lengua que ha tenido una relación vecindaria con la lengua española? ¿Debería ser Bianciotti considerado un escritor argentino, latinoamericano, a pesar de que escribe toda su literatura en francés? ¿Debería ser considerado, más bien, un autor francés o de lengua francesa? Son preguntas que la transhispanidad literaria se plantea para mostrar la complejidad de un problema de estudio que descansa en la dislocación espacial de las literaturas. En otras palabras, ¿cabría seguir hablando de “literaturas nacionales”? Mientras nos lo preguntamos, estamos renunciando a un gran escritor, que puede ser nuestro y acaso lo es, como Héctor Bianciotti.

Goytisolo, en cambio, tiene en Elías Canetti al escritor translingüista que no solo fue su guía a la hora de acercarse tanto al “arte exacto” (Steiner, 2013 [1975]: 302) de la

traducción cuando estuvo en la editorial parisina de Gallimard, sino, también, a la propia lengua española. Canetti, búlgaro de origen judío, aunque su lengua materna es el búlgaro escribió casi toda su obra en alemán; pero, también, escribía en lengua española. De niño viajó con su familia entre Suiza, Inglaterra, Austria y Alemania. En 1954 visita Marrakesh y publica *Voces de Marrakesh* <*Die Stimmen von Marrakesch*> en 1968, perteneciente a la gran tradición de la literatura de viajes de corte orientalista. Dicho llamado kipliniano (Borges, 2009 [1980]: 62) marca un hito en la historia literaria de nuestra lengua, pues Goytisolo cambia su residencia de París a Marrakesh donde nacería un nuevo escritor. No podríamos apreciar la literatura del Premio Cervantes de 2016¹⁶⁴, sin notar la presencia de Canetti y su faceta del visitante que combinaba entre el turista y aquel que se funde entre la gente del lugar. Eso explica, también, la labor antropológico-literaria que realizó Goytisolo al proponer el concepto de “patrimonio oral e inmaterial de la humanidad” cuando salvó la Plaza Jamaa Al Fna de Marrakesh (2007: 142-147) de la ruina inmobiliaria.

Además de Cioran y Bianciotti, Octavio Paz profesó una devoción singular por Roger Caillois –integrante de un pequeño grupo de escritores franceses desterrados (Paz, 2014 [1994]: 414) en Buenos Aires–, que había colaborado en la Revista *Sur* de la mano de Virginia Ocampo, y promotor, difusor y traductor de algunos escritores latinoamericanos como Borges, Neruda y Vallejo. Ni la primera literatura latinoamericana conocida en Europa fue el Boom ni su artífice fue Carlos Barral mediante la editorial Seix Barral. Dos décadas antes de la publicación de *La ciudad y los perros* (1961), Caillois a través de la Colección *La Croix du sud* de Gallimard fue el primero, por ejemplo, en traducir la poesía de Borges, y una década después se da a conocer Rulfo entre los lectores de Europa. Entre 1940 y 1970, tanto Caillois como Barral –y luego el propio Goytisolo en Gallimard– serán estos propagadores de la nueva literatura en América Latina, no solo que hace frente a la española, sino a las literaturas europeas occidentales. Tanto Caillois como Barral podrían ser descritos como *puentes advenedizos de la transhispanidad literaria*, puesto que hacen posible el ejercicio del diálogo, la recepción y las correspondencias entre las literaturas; es decir, brindan el escenario óptimo de una lectura desde un contexto universal.

¹⁶⁴ Me refiero a *Paisajes después de la batalla* (1982), *Crónicas Sarracinas* (1982), *Estambul Otomano* (1989), *Aproximaciones a Gaudí en Capadocia* (1990), *De la Ceca a la Meca. Aproximaciones al mundo islámico* (1997) y *Alquibla* (1988), un guión televisivo de 26 capítulos donde algunos de esos episodios fueron ampliados y convertidos en títulos de libros.

Juan Larrea es otro escritor translingüista al que alude Paz en “Conversación en Londres (1)” con Julián Ríos al afirmar que gran parte de su obra está escrita en lengua francesa, Ríos admite que estamos ante “un poeta español que escribe principalmente en francés” (Paz y Ríos, 2000 [1973]: 59). Luego, Paz cita también aunque de pasada a César Moro, poeta peruano, profesor de lengua francesa al igual que Antonio Machado lo fue en Soria, vivió muchos años en México (*Ítem*). En otro orden ya no translingüístico, sino transoceánico de nuestra lengua se encuentra la figura y la obra de Ramón del Valle-Inclán que según Paz “es el mejor ejemplo de un escritor simultáneamente español e hispanoamericano” (87).

El translingüismo literario y el biculturalismo, sin ser fenómenos propios de nuestra literatura, sí están presentes aunque marginalmente en los tres escritores más importantes del último siglo. La operación realizada en este apartado como un ejemplo muestra una de las rutas teórico-metodológicas que persigue la transhispanidad literaria; es decir, que los lectores podamos sentir que poseemos más de lo que habían escrito nuestros propios escritores (Fuentes, 2011: 145), construir esa red que llamo *matriz transhispánica* en torno a la cual conversa una amplísima comunidad transhistórica y transnacional de escritores, intelectuales, lectores, editores, traductores y críticos. Por tanto, el translingüismo literario, el biculturalismo y el triculturalismo, como manifestaciones tardomodernas, son fenómenos transhispánicos que marcarán nuestra literatura en este nuevo milenio, y es menester que una teoría literaria acorde a nuestros tiempos se dedique a estudiarlos. Acontecimientos de gran importancia revisten, por ejemplo, la literatura de los escritores catalanes y la de los marroquíes en las últimas dos décadas.

4.1.2. *¿Qué implica elegir una lengua para escribir?*

La transhispanidad parte del presupuesto de que en un mundo actual de desplazamientos forzados, conflictos bélicos e interétnicos, éxodos masivos y oleadas de migración ya no podríamos seguir hablando de “lengua natal” o “lengua materna”. La transhispanidad literaria se mueve con igual cautela a la hora de enfrentarse al fenómeno de decidirse por una lengua distinta a la accidental o inicial para escribir literatura. Pero antes cabría preguntarnos, ¿es pertinente seguir hablando de una lengua madre en un contexto diaspórico y de translingüismo cultural? ¿Qué es una lengua madre? ¿Ante qué tipo de

esencialismo nos situamos, qué tribalismos sugiere y con qué trabalenguas se manifiesta? ¿Qué implica ya no hablar de una lengua madre; y por ende, de una lengua extranjera? ¿Cuáles son las condiciones socioculturales y políticas recientes que nos llevan a cuestionar de igual manera a propios y ajenos, a apocalípticos e integrados? ¿Este fenómeno de desantropologización de la lengua nos anuncia un nuevo orden mundial y/o epocal? ¿Cuáles serían los fines –si es que éstos existen o estarían visibles– que perseguiría este performance de la lengua o, más bien, estaríamos frente a nuevas formas de resistencia cultural y política, un comunitarismo contemporáneo que descansa en la reivindicación de una lengua aparentemente ajena a uno?

Cuando Jacques Derrida admite que “la langue n’appartient pas”¹⁶⁵ (2000) asume un nuevo orden conceptual y teórico en torno a la pertenencia o la propiedad inmaterial. En una contienda transnacional ya no cabría lugar para lo que hemos venido llamando “lo propio” como una forma de decir al mismo tiempo “lo que no es de otro(s)”, decir lo propio pasaba por un ejercicio paulatino de expropiar a los otros y excluirlos. Sin embargo, tras la desrigidización territorial y la mudanza de los límites nacionales y geoculturales obliga, al mismo tiempo, a cuestionar aquello que distinguía entre lo propio y lo ajeno, lo que nos define y lo que nos aleja. Construir un concepto de la lengua asociado a una patria desterritorializada, desposeída, desterrada de sí, migrante, apunta al reino transhispánico y sus archipiélagos de sentido donde propios y ajenos comparten un legado literario, intelectual y cultural de distintas procedencias geoculturales. Esto sugiere también expropiarnos de las categorías politizadas de la lengua; esto es, “las políticas nacionalistas del idioma” que han permeado en los distintos proyectos nacionales y han conducido el mundo a la hecatombe. Una nueva forma de relacionarnos con las lenguas evitaría también los escenarios de hispanofilia/hispanofobia, francofilia/francofobia, germanofilia/germanofobia y otras formas nacionales de fervor y rechazo. Superar la dimensión politizada de las lenguas supone apostar por una nueva conciencia sociocultural y política basada en un diálogo más amplio, intenso y autocrítico tanto con nuestras tradiciones como de lo que nos viene de otras latitudes del mundo actual.

¹⁶⁵ Si el lector desea acceder a esta conversación en lengua española, está disponible en el enlace siguiente: <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/celan.htm>

Elegir una lengua para escribir no se relaciona con lo que Fernando Pessoa admitía “Minha patria é a língua portuguesa”, ni con lo que Juan Gelman admitió “mi exilio de trece años me llevó a muchos países, pero solo tengo una patria, la lengua” ni tampoco lo que concluyó Borges “Mi destino es la lengua castellana”. Los tres habían estado en contacto con sus lenguas, vivían a cierta cercanía de ellas, las sentían propias, evocarlas implica reivindicar un lugar en ellas y un derecho de pertenecer a esa patria que reposa en la lengua. Sin embargo, elegir una lengua para escribir pasa por un camino zigzagueante y enredado, implica una serie de ingredientes implícitamente presentes en esa decisión o en ese inicio mudo. A veces, los grandes procesos de cambio son los que no se anuncian, no se enarbolan, simplemente aparecen en su mudez y empiezan a operar también mudamente, cuando nadie se ha dado cuenta. Cuando se trata de un asunto tan autobiográfico, ligado a la vida propia y las decisiones imbricadas en ese tránsito del yo, una decisión aparentemente vana cobra una dimensión política de largos y profundos alcances, desemboca en una incipiente política personal que trata de promover un modo distinto de relacionarse con una lengua determinada y ensaya, también, tal vez simultáneamente, ese inicio de un duelo que no concluye nunca con la lengua accidental. Por eso hay que preguntarnos, ¿decidir escribir en una lengua implica, al mismo tiempo o con el tiempo, dejar de hacerlo en la lengua anterior? ¿Cómo opera esa mixtura, cuál es la naturaleza de esta vecindad o lucha encarnizada entre las dos lenguas? ¿Solo permanece en el nivel performativo o alcanza la dimensión simbólica del mundo que es representado?

La transhispanidad literaria cuyo lugar predilecto de trabajo es el propio texto –mas no la psique autoral o las intenciones pre-textuales– y su zona operativa reside en los límites que existe entre un texto y otro(s), es el modelo teórico predilecto para enfrentar el desafío de un *fenómeno* literario contemporáneo como el translingüismo. Hasta hace unas tres décadas, este fenómeno de nuestra literatura no era un problema de investigación. Esto no quiere decir que sea un nuevo fenómeno, o que sea un fenómeno masivo, ya que se trata de una rarísima excepcionalidad con una presencia marginal en la historia de nuestra literatura. Además, el translingüismo es una realidad que tiene lugar en los espacios de larga tradición cultural de la migración; es decir, Francia, Alemania, el Reino Unido y los Estados Unidos. Sin embargo, en nuestra región hispánica son escasísimos los nombres. A vuelo de pájaro, podríamos considerar al diplomático otomano Emir Arslán en la Argentina

de las primeras dos décadas del siglo antepasado, Alejo Carpentier, Julio Cortázar, Elena Poniatowska; sin embargo, no estamos frente a un fenómeno que acepte generalidades o rasgos comunes entre estos nombres, sino que subraya las particularidades que los distinguen: son sus singularidades las que los comunican. Aunque no se trate de un translingüismo pleno, sí se puede admitir cierta laboriosidad en el proceso de elegir o asumir una lengua para escribir, el ejercicio cotidiano de forjarse un estilo propio y la pulcritud escritural que los ha caracterizado con el paso del tiempo. Más que un translingüismo, habría que señalar el biculturalismo literario como otro fenómeno peculiar dentro de nuestra literatura.

El translingüismo como fenómeno de elección de una lengua para escribir, ¿podría ser considerado síntoma de un exilio cuando no se siente nostalgia por “aquella lengua perdida, vetada o prohibida”? En otras palabras, el escritor que elige una lengua para escribir, decide que esa lengua es la única en que se va a arrojar, pensar, soñar y meditar, o bien lo puede realizar en otra(s) lengua(s). Aunque pareciera que estemos ante algo superficial, no lo es en realidad ya que apunta al ámbito político de lo que uno ha decidido ser, hacer, en qué lengua ha determinado ser su nueva forma simbólica de nombrar el mundo y relacionarse con las palabras y las cosas. Lo interesante del translingüismo es que abre una veta traductológica entre la lengua accidental y la lengua elegida, puesto que establece cotidianamente un ejercicio doble de construcción discursiva del mundo, ambas orillas entran en una profunda comunión silenciosa, interactúan incesantemente. Sin embargo, solo la lengua elegida es la que se pronuncia, la que aparece; la otra, en cambio, actúa sigilosamente, emplaza su apariencia, invisibiliza su presencia. Es por eso que la escritura que lleva el signo del translingüismo es de carácter doble; o para ser más preciso, es *una escritura entre dos*¹⁶⁶.

Existe una escuela teórico-filosófica en lengua francesa que ha reflexionado en torno a la escritura, la poética y la relación que establece uno con la lengua y su dimensión espectral. Este ejercicio intelectual tiene un origen judío debido al constante interés que la

¹⁶⁶ En el último apartado de la tesis profundizaré minuciosamente en lo que concibo como “escritura entre dos” como una suerte de teoría contemporánea de la escritura asociada a la literatura; es decir, a partir de la post-teoría literaria (De Certeau, Foucault, Barthes, Derrida entre otros) establecer un concepto contemporáneo de escritura a través de la transhispanidad literaria.

tradición hebrea ha dedicado al estudio de la Torá y la corriente hermenéutica volcada al texto. Me refiero a George Steiner¹⁶⁷, Jacques Derrida, Paul Celan, Edmond Jabès y Henri Meschonnic, entre otros. En esa entrevista “la langue n’appartient pas” Derrida se pregunta si es posible habitar una lengua sin apropiarse de ella, sin apoderarse de ella, de qué forma uno puede infringir heridas en esa lengua, modularla, modificarla, sin afectar la casa de los otros. De alguna forma, cultivar la casa ajena es cultivar la propia. Cuando uno elige una lengua precisa para escribir, al escribir en esa lengua se abre una franja líquida en la superficie de la lengua, se va creando una serie de paisajes que con el tiempo se vuelven dunas, praderas, valles, y ¿por qué no? Poemas, relatos, novelas y ensayos. Una literatura es posible en esa proximidad inusual, tardía, a destiempo, extranjera, que establece un escritor con el cuerpo nuevo de la lengua. Este nuevo país, esta nueva isla, este texto puede también cargar consigo el rostro y la figura de una literatura distinta, un porvenir posible, un mundo nuevo.

¿Qué es el translingüismo sino el proceso de elegir constantemente una lengua determinada para escribir algo y asumir a todas horas, en todo momento, aun cuando uno no está eligiendo, un compromiso con ella, una alianza, un duelo, un drama, un romance? La escritura es el rostro visible de esa contienda invisible y la piel donde recae esa lucha encarnizada, pero muda, del placer y la aventura ilimitada. La literatura que se produce en esta experiencia peculiar de nuestra época contemporánea está marcada por ese compromiso particular y excepcional con la lengua, es la incertidumbre misma que condiciona el tránsito de esa lengua idiomática que se va resquebrajando hacia una dimensión expropiadora del yo, encaminando sus inquietantes pasos hacia el reino indomable del porvenir. Se podría argüir que estamos frente a un doble compromiso: con la lengua en que se escribe y con el lenguaje que sería la forma o el estilo que un escritor adopta para distinguirse de los otros y, con el tiempo, de sí mismo y sin regreso posible. El translingüismo proyecta al escritor como aquel que asume el duelo consigo mismo como una misión cotidiana y es justamente la condición que permea en la escritura misma, coincidiendo con el espíritu presente desde los presupuestos de la transhispanidad como discurso teórico que versa sobre nuestra literatura; es decir, escribiendo es la manera en que

¹⁶⁷ Aunque escribe toda su obra en inglés, ha tenido una curiosa recepción en el mundo académico francófono y, también, en el nuestro.

podemos decirnos adiós y aspirar hacia otros modos de ser, huyendo de las identidades asesinas y los contenedores que atrincheran las sensibilidades y las creatividades en nuestras sociedades del tercer milenio. La transhispanidad no solo vislumbra una literatura distinta, sino un mundo distinto en que podemos habitar todos juntos en los tiempos actuales.

4.1.3. La traducción como paralelismo entre literaturas

Cuando se traduce un texto, se traduce algo más que un simple texto. El mundo está envuelto en esa circunstancia pretextual y architextual. La traducción no es un conglomerado textual que se reduzca o se repliegue a su instancia escritural, sino que se abre ante la condición filosófica del mundo cifrada del traductor o el poeta. De alguna manera, con la traducción se logra aquel precepto de “ser contemporáneos de todos los hombres” (Paz, 2008 [1950]: 210) puesto que en la traducción se disuelve la alteridad y se difumina (Cassigoli, 2016: 25), gesto eminentemente moderno que inaugura Rubén Darío, y luego continúa el autor de *El laberinto de la soledad*. La traducción es una faceta crucial no solo en la obra de Octavio Paz, por ejemplo, sino en la manera de comprender nuestra literatura al interior del diálogo del banquete de la civilización porque ninguna literatura se aísla o elige el mutismo ni el monólogo. En el discurso del Premio Tocqueville, Paz admite que Francia es “su segunda patria espiritual” (Ollé-Laprune & Bradu, 2014: 142) que gira en torno a Rimbaud, Baudelaire, Breton, Gide, Camus, Lévi-Strauss, Apollinaire, entre otros. Debido a estas afinidades, el criterio de selección de este universo intelectual es más que justificado para comprender no solo la figura y la obra de Paz en Francia, sino cómo el propio Paz observaba a sus contemporáneos de nuestra lengua en relación con los intelectuales franceses y europeos. A continuación, se despliega el universo teórico paciano en torno a la traducción ya presente en su propia práctica escritural e intelectual.

Estados Unidos, Francia y la India son las coordenadas geodiscursivas que orientan la pluma y fecundan sógnicamente la escritura de Paz entre 1949 y 1968, son los tres espacios predilectos que han hecho de Paz el intelectual de nuestra lengua más destacado de la segunda mitad del siglo pasado que se codea entre los más grandes como Foucault, Barthes, Todorov y Said, por decir algunos nombres. Como la propia tradición romántica dejó patente, Paz se interesó en la labor traductora y divulgativa de las otras literaturas,

específicamente la occidental que pudiera servirle de interés a la coyuntura sociopolítica y cultural que vivía tanto México como la región latinoamericana. Es en París donde se puede vislumbrar un perfil paciano dirigido al mundo exclusivo de la traducción, no concebida como un medio o una vía de llegada hacia la alteridad, sino la traducción articulada desde una actividad cotidiana, necesaria y regeneradora de la propia literatura: la traducción como género literario y el traductor como un escritor.

La traducción como forma de escritura reforma los textos, le otorga otras formas de aparición, circulación, recepción y crítica. Toda traducción es una heterodoxia, una desviación, un acto de sospecha, una dislocación del origen. Esto quiere decir que ninguna traducción es suficiente y satisfactoria. Es justamente la traducción como saber y práctica de las insuficiencias lo que permite una comprensión transhispánica de nuestra tradición literaria, intelectual y cultural. George Steiner admite que la traducción ha aparecido históricamente como una actividad concebida como marginal, y secundaria, el autor no solo es un fantasma (2013 [1975]: 278) sino que está a merced del autor insignia, lo que ha conllevado al extremo cuidado de los textos originales y su no alteración en el ejercicio de su traducción. Según Steiner, la traducción siempre posee una naturaleza “inflacionaria” (285) porque carga consigo un excedente tanto de sentido como del porvenir de la obra, sin olvidar de que se trata de un suplemento que se agrega al texto en forma de transformar el propio discurso inicial. Una buena traducción inicia, de acuerdo con Steiner, con una mala lectura (302) o; más bien, una lectura transgresora.

A Paz le interesa la traducción como una entidad capaz de transgredir y modificar un texto, duplicarlo¹⁶⁸ –lo que Foucault llamaría “el efecto de biblioteca”– en una suerte de espejo con el que establece un diálogo transhistórico, transcultural. Un texto traducido siempre es otro. La traducción de la *Ilíada*, la *Biblia*, el *Corán*, *Las Mil y una noches*, un haikai de Basho siempre instalarán una condición de doble, artificio, que emerge en una condición performativa; es decir, apunta a la dimensión teatral que juega siempre una traducción porque solo es la representación, el juego de un papel de “texto traducido” que

¹⁶⁸ Borges en “La cábala” hace uso de Oswald Spengler cuando admite que su prototipo de “libro mágico” es el Corán porque se encuentra “un libro misterioso” llamado “la madre del libro” custodiado en los cielos y se erige como un arquetipo divino del propio Corán (2009 [1980]: 127-128). Hay algo semejante con la tradición infinita de los cabalistas que pretenden excavar en los sentidos ocultos de la escritura.

se debate entre un texto originario o primario y un texto posterior (la crítica). En otras palabras, la traducción todavía estaría del lado de la creación y la invención. La traducción se codea en la región poética de la literatura e incluso, a veces, asumiría ese lugar privilegiado y totémico del que goza el texto inicial.

Se podría entrelazar la visión de Paz en torno a la traducción junto con la concepción de Barthes sobre el texto. Si la crítica se ejerce siempre sobre textos de placer, de acuerdo con Barthes, ¿a qué tipos de texto se dirige o selecciona la traducción? ¿Los mismo textos placenteros o los del goce? El placer, para Barthes, no tiene connotaciones idealistas o fuera del mundo corpóreo, sino se asienta “en el lugar y el tiempo de la propia lectura”. El propio crítico define el placer como “un principio crítico” (1993 [1973]: 84) donde se reivindica una “mística textual” (94), conclusión que le lleva a admitir que el texto alude a “un tejido, un entrelazado perpetuo” (107). Este tejido textual entre el texto inicial y la traducción da la impresión de una escritura colectiva donde ni el primero sabe que “como fenicio entrega el remo” (Borges) y el segundo ignora que lo recibe. El propio Borges en “Tlön, Uqbar, Orbis, Tertius” (1940-1944) sostiene la unidad y la eternidad del sujeto y afirma: “Es raro que los libros estén firmados. No existe el concepto del plagio: se ha establecido que todas las obras son obra de un solo autor, que es intemporal y es anónimo. La crítica suele inventar autores: elige dos obras disímiles –el Tao Te King y las 1001 Noches– las atribuye a un mismo escritor y luego determina con probidad la psicología de ese interesante hombre de Lettres [...]” (Borges, 1980: 107-108). El texto que media entre las dos instancias anula el paso el tiempo y transgrede las latitudes geodiscursivas, alcanzando la máxima de Lautréamont –muy citada y practicada por Paz–: “la poesía será hecha por todos” (Paz y Ríos, 2000 [1973]: 109), razón por la cual admite en “Conversación en Londres (2)” que “la poesía es obra colectiva” (123) donde “el lenguaje [inventa] ‘un lugar común’ donde se afirma una palabra compartida y [...] reivindica una historia indivisible” (Claude Esteban en Ollé-Laprune y Bradu, 2014: 100).

La traducción, desde los postulados de Paz, retorna al origen de los textos clásicos que admirábamos casi con veneración. Me refiero a los textos míticos y religiosos donde la noción de autor era difusa y problemática con la connotación unitaria de nuestros días. En este aspecto coincide absolutamente con Borges en el sentido de que “todos los textos son

traducciones de un gran poema” (*Ítem*) inaugural producto de un espíritu iniciático y universal. Bajo ese principio, Paz sostiene que todos los poemas nos conducen a Renga – “un ejemplo de cómo el lenguaje nos escribe” (143) –, ese ejercicio que combina los espíritus en una onda respiratoria común donde nadie se reivindica como creador, sino que es la propia materia (el lenguaje) la que nos traslada, muta y permuta, transgrede constantemente la voluntad del deseo y la funde en el lento fluir del gesto escritural. Ese ejercicio de *autoescritura colectiva* empieza en “el sótano de un hotel de París (Hotel Saint-Simon) donde vivía Paz” junto con Charles Tomlinson¹⁶⁹, Edoardo Sanguineti y Jacques Roubaud y durante cinco días escribieron *Renga*. Una cadena de poemas, escrito en cuatro idiomas, editado por Gallimard con traducciones al francés del propio Roubaud. Paz afirma que también hay una traducción de Tomlinson al inglés y una suya al español (145). Además, hay otra colaboración de Paz con Tomlinson *Airborn / Hijos del aire* en 1981 y una conversación grabada entre ambos “Octavio Paz habla con Charles Tomlinson” en la Universidad de Keele (1989).

Es entre los Estados Unidos y París donde nace *El laberinto de la soledad*, desde donde promociona la candidatura de *Los olvidados* de Luis Buñuel y promueve su película mediante un ensayo que él mismo distribuye antes del estreno, donde compila una antología de poesía mexicana para la Unesco en lengua francesa y cuya versión en inglés fue realizada por Samuel Beckett (Ollé-Laprune y Bradu, 2014: 12-14). Promueve la traducción a nuestra lengua a Nerval, Mallarmé, Apollinaire, Cocteau, Éluard y Breton (*Ítem*). Sin olvidar que la primera conferencia que dicta en México (1954) aborda la figura de Breton y el surrealismo (*Ítem*). Se puede equiparar la figura de Paz con la de Caillois cuando éste promovió la traducción de los escritores latinoamericanos como Asturias, Carpentier, Borges, Rulfo y Sábato (16), mucho antes de que Barral hiciera lo mismo con Vargas Llosa a principios de los sesenta. No olvidemos tampoco que *El mono gramático* se publica primero en francés (1972), dos años antes de la versión española (17). Sería interesante revisar minuciosamente ambos textos y explorar las relaciones de afinidad y oposición que se establecen entre ellos. En otras palabras, ¿cómo Octavio Paz soñó *El*

¹⁶⁹ Tradujo a Antonio Machado y César Vallejo a la lengua inglesa.

*mono gramático*¹⁷⁰, en qué lengua y en qué acento se asentó esa laboriosidad escritural? ¿La versión española es una traducción del texto original en francés o estamos, más bien, ante dos textos que comulgan bajo dos soles y tonos distintos? Veinticinco años después del fallecimiento de Breton, Paz escribe un prólogo a su *Je vois, j' imagine. Poèmes-objets* (1991), el poeta que conoce a raíz de su exploración de la India y viceversa (Gilly en Aguilar Rivera, 2015: 19).

Regresando al lugar que ocupa la traducción en la cosmovisión paciana, habría que plantear que no solo es un género literario, sino también, o más bien, una de las regiones de la imaginación poética y apunta, por consiguiente, a la invención política de lugares posibles. En otras palabras, la traducción concebida como un ejercicio de la imaginación poética sería un proceso de reconocimiento profundo y ascendente de una tradición literaria e intelectual variopinta, transcultural, transhispanica donde por fin los distintos puntos navales de nuestra cartografía literaria se comunican, circulan sus bienes escriturales e intelectuales, interactúan en torno a ellos mediante nuestra lengua y su relación vecindaria que tiene con las otras que se manifiestan en las islas y los archipiélagos de la transhispanidad geográfica. La comprensión poética de la operación traductológica –que implica además la circunvalación de nuestra tradición literaria e intelectuales desde los tiempos de Rubén Darío hasta nuestro milenio– enfatiza aquello que Paz sostiene: “Sin visión poética no hay visión histórica” (Krauze en Enrico Mario Santí, 2009: 684).

Además del lugar poético que ocupa en el imaginario intelectual de Paz, la traducción asumiría al mismo tiempo la función de la crítica, criticada por el propio Paz debido a su incapacidad de producir una literatura más allá de los límites nacionales y continentales de la hispanidad. Paz concibe esta crítica como un cuerpo doctrinario capaz de ordenar y clasificar a nuestros autores y sus obras no en una relación de afinidades o gustos comunes, estilos compartidos o influencias evidentemente reflejadas; sino, sobre todo de resaltar el ámbito fecundo de las oposiciones, los rechazos, las negaciones. Es en

¹⁷⁰ Es interesante apreciar como el único libro de Paz que surge desde el inicio en lengua francesa sea también un conglomerado de tipologías textuales y transgreda los límites de los géneros literarios. Paz así lo describe: “Este tratado mío se llama *El mono gramático*. No es un ensayo pero tampoco es una novela ni un cuento. Es un texto de cien páginas en el cual la novela se disuelve y se transforma en reflexión sobre el lenguaje; la reflexión sobre el lenguaje se transforma en experiencia erótica, y ésta en relato” (Paz y Ríos, 2000 [1973]: 139).

las confrontaciones, la discontinuidad y la serie de rupturas donde se reanuda nuestra tradición literaria y se enriquece. No obstante, Paz va mucho más allá cuando afirma que no debe realizarse una crítica literaria que se concentre solo en nuestros autores de lengua española, sino de “desentrañar las relaciones de [nuestra literatura] con la literatura mundial” (Paz y Ríos, 2000 [1973]: 89). Dicho también de otro modo, y en palabras del propio Paz: “los críticos deberían leer a nuestros autores como Caillois ha leído a Borges: desde la tradición moderna y como parte de esa tradición. Dos tareas complementarias: mostrar que las obras hispanoamericanas son una literatura, un campo de relaciones antagónicas; describir las relaciones de esa literatura con las otras” (2014 [1994]: 919. Las cursivas son del autor). Desde esta atalaya de nuestra tradición literaria se puede concebir la verdadera dimensión que Paz otorga a la traducción; es decir, como una clase de texto autónomo y a la vez como un ejercicio imprescindible de la crítica literaria capaz de “concebir y producir una literatura” (920-921).

4.1.4. La literatura mundial vista desde la transhispanidad literaria

Aunque la literatura mundial, propuesta tanto por Franco Moretti como por Marcelo Topuzian, y la transhispanidad literaria comparten, además del espacio contemporáneo en que surgen, el espacio transoceánico en cuanto a la circulación archipelágica de sus bienes literarios, intelectuales y culturales allende la corteza continental, lo que permite una conciencia universal de dicho legado discursivo; es pertinente, en cambio, mostrar en qué se distancian dichos modelos teóricos que pretenden articular una suerte de historia y crítica de nuestra literatura acorde a los tiempos contemporáneos. Debo aclarar que no pretendo minimizar los alcances teórico-metodológicos y críticos de la literatura mundial ni obviar sus logros más recientes, pero sí asumir ciertos límites geoculturales o más bien, propios de cualquier discurso que permite una comprensión más oportuna, convincente y sólida de nuestra tradición literaria. Y es en este sentido que la transhispanidad literaria pretende justamente aportar esa línea argumental que hace posible una recepción exclusivamente literaria de nuestra literatura.

Tanto los estudios transatlánticos de Julio Ortega, la literatura posnacional de Bernat Castany Prado como la literatura mundial de Franco Moretti y Marcelo Topuzian inician su análisis teórico-metodológico a partir del siglo XV; es decir, toman como

referencia más inmediata el momento y el lugar en que el viejo mundo y el nuevo mundo se conectan en esta relación íntimamente transatlántica. No obstante, hay que señalar aunque a principios de los 90 del siglo pasado los estudios literarios no contaban con un modelo comparado en nuestra historia y crítica literarias, ni tampoco se pudo desarrollar una teoría comparada de la literatura, teniendo en cuenta que “nuestra literatura abarca a dos [o tres] continentes” a juicio de Paz. Mientras Franco Moretti parte de “la narrativa de Europa occidental entre 1790 y 1930” para explicar las disposiciones de esta literatura mundial, la transhispanidad literaria se ocupa, nada más, del mundo adscrito a la geocultura transhispanica, cronológicamente desde Rubén Darío hasta nuestros días, con énfasis en la región atlántico-mediterránea hispánico-lusa. Pero ambos abordajes de la crítica literaria contemporánea asumen que ya no es posible hablar de “objetos de estudio”, sino de “problemas de estudio” en el entendido de que no se presupone la aparición de fenómenos empíricos nuevos, sino un proceso de visibilización teórico-metodológica de los *mismos* objetos de estudio y una suerte de deconstrucción de los abordajes anteriores.

A diferencia del planteamiento teórico de Moretti, la transhispanidad literaria como una plataforma observacional de tratamiento exclusivo de los textos no parte de los contextos de desigualdades –que las hay– ni de subordinación –que también las hay–, sino del escenario dialógico intertextual que puede existir entre autores y sus obras dentro de una amplia comunidad que comparte una misma lengua y una tradición literaria e intelectual rica y variada. Moretti, desde el lugar de enunciación del sistema-mundo y la teoría de la dependencia de Immanuel Wallerstein, parte de la hipótesis de que existe un “sistema literario mundial” que ha articulado no solo la literatura de nuestra lengua, sino la literatura de todo el mundo desde una lógica de la demanda de un mercado formal, estilístico y editorial con alcances internacionales, ejerciendo cierta presión discursiva en las regiones periféricas, produciendo sus propias hechuras locales, intentando imitar sus moldes y adscribiéndose a esa lógica de la firma epocal. No obstante, si lo queremos concebir desde nuestra región transhispanica, nos percatamos de que es un “sistema literario” que no cesa de migrar de centro. Durante el modernismo, el centro de radiación estilística y formal estaba constituida por latinoamericanos como Rubén Darío, Leopoldo Lugones y José Juan Tablada como referentes de esa firma epocal de la poesía. En cuanto a la narrativa, el fenómeno del boom no sólo certificó esta consolidación espacial del sistema

literario, sino la mayoría de edad literaria en América Latina. En otras palabras, la hipótesis de la desigualdad en el sistema literario, al menos desde nuestra experiencia geocultural, es poco comprobable y la propia idea de que exista dicho sistema literario, lo que nos empuja a cuestionar ¿es pertinente concebir la literatura, al menos en lengua española, como un campo de relaciones de desigualdad, poder y subordinación? ¿Es posible realizar estos diagnósticos a la luz de las teorías de Pierre Bourdieu y Wallerstein?

Las condiciones que hacen posible la relación entre el centro y la periferia y cómo influye en la forma literaria no siempre es la del poder. Al menos desde una sociología del consumo literario y el ámbito editorial podría ser comprensible; sin embargo, en lo que atañe a la escritura y el mundo de la creación literaria, son los dotes de ingenio de los escritores y la perdurabilidad de su obra los que acaban por determinar la centralidad o marginalidad de su literatura, la universalidad o aislamiento de su obra. La teoría del sistema literario mundial sí permite la comprensión de un fenómeno político-económico en un tiempo y espacio determinados que permea en las relaciones subyacentes del mundo literario; no obstante, descuida el elemento exclusivamente literario, lo oculta y lo descuida. Planteado de otra manera, mientras la literatura mundial solo se queda en la superficie literaria de las relaciones hegemónicas que pueden subsistir entre los centros de un sistema literario mundial y sus distintas sucursales, la transhispanidad literaria, en cambio, se aboca al estudio comparado y transversal de las “complicidades inadvertidas” que residen entre los escritores y sus obras, trata de sacar a la luz esas *correspondencias mudas* que pueden surgir entre los textos aparentemente aislados y estudia las *extranjerías familiares* que comunica a los escritores de distinta adscripción geocultural y literaria.

A pesar de que las formas literarias, desde los presupuestos teóricos de Moretti, son metropolitanas (occidentales) y los materiales que los imitan, locales (periféricos), es difícil sostener la visión hegemónica de un centro literario hacia las periferias. En otras palabras, ¿cómo concebir a los modernistas y su literatura como un conglomerado de relaciones de poder donde Rubén Darío impone a los imitadores las formas que han de prevalecer si es que éstos desean ser identificados, leídos y recordados como modernistas? ¿De qué forma imaginarlos subyugados, obedeciendo sin libertad alguna los preceptos sagrados de la escuela modernista? Más que interferencia o presión que pueda ejercer una literatura sobre

otra(s), surge el contagio o la atracción que puede provocar un fenómeno novedoso y atípico en su momento porque una literatura que elige el aislamiento está condenada al mutismo y al olvido. ¡Cómo combatir, en palabras de Moretti, el capitalismo literario y la hegemonía de los mercados occidentales! ¿A qué apunta Moretti cuando se refiere a “medir la presión” que un mercado internacional ejerce sobre un texto para moldear los productos locales hacia una forma y una firma de la época? ¿Quién de los modernistas escribía bajo coacción del modernismo rubendariano? ¿Es pertinente esta operación que vuelve a los escritores sujetos menores de edad que nunca saben lo que hacen ni el estilo que poseen o han decidido adoptar? Toda literatura –independientemente de su *estatus quo*– conversa con otras, muy a pesar del escenario panóptico que pretende establecer Moretti, o la interferencia que ocasiona un mercado internacional que impide, al parecer, la libre autonomía de un texto y su crecimiento connatural. Y si hubiera dicho sistema literario, siempre en la historia de las literaturas han surgido las excepcionalidades que se nutren todavía de ese discutible mercado literario desigual como Borges, Paz y Goytisolo, por poner solo tres nombres.

Habría que reabrir, entonces, el debate sobre lo que Foucault concebía como “literatura”, al menos después del Marqués de Sade. Y me refiero al hecho de que si en un escritor existe una tendencia a distanciarse de la literatura anterior a él, romper con ella, negarla de alguna manera, cada escritor asume una literatura nueva, crea otra literatura, reivindica una literatura propia; dicho de otro modo, ningún escritor pretende erigir una escuela, cada escritor infringe una herida singularísima y distinta en la lengua literaria. Es por esta razón, aun en el mismo modernismo, hay un Rubén Darío, un Leopoldo Lugones, un José Juan Tablada; pero, también hay un Federico García Lorca y un Pere Gimferrer. Cada uno de ellos asume un modernismo distinto y autónomo. Pertenecen todos a un modernismo y al mismo tiempo son modernismos distintos. Al menos, es de esta forma en que observa, articula y opera sus procesos textuales la transhispanidad literaria, a diferencia de la literatura mundial de Franco Moretti.

4.2. La literatura, el autor y la obra

4.2.1. La escritura y la transgresión

Pocos autores de la crítica literaria han abordado el problema de la escritura y mucho menos desde la teoría de la literatura. Históricamente se ha estudiado desde la hermenéutica con el fin de dar con el sentido oculto de la obra, indagando en los orígenes biografistas del autor y en otras apelando a la fórmula del lector para lograr la completitud de un texto¹⁷¹ lanzado como proyectil por dicho autor. Después, se ha tratado de aplicar a la escritura, sobre todo de orden literario, ideas de una teoría de la comunicación en el entendido de que el autor comunica desde una instancia poética y pre-poemática nociones de una inmanencia textual¹⁷²; es decir, una pragmática de la escritura o; en el peor de los casos, una metafísica tardía de un texto. Recientemente, y como corolario de la situación anterior, al existir una pragmática escritural, el escritor en el acto de la escritura realiza un ejercicio de la traducción¹⁷³, llevando a cabo la traslación de contenidos mentales y psico-intelectuales a la polvorienta patria de los volúmenes. Con estos abordajes circunscritos en la lógica estructuralista y formalista, la escritura sigue siendo hoy en día una incógnita, un misterio por analizar, discutir y teorizar.

Son muy recientes los estudios que teorizan sobre el fenómeno escritural de orden literario y todos están enmarcados en la crisis del estructuralismo europeo. La mayoría de ellos proceden de la escuela francesa posestructuralista. Me refiero, claro está, a Michel Foucault, Michel de Certeau, Roland Barthes y Jacques Derrida, sin dejar de lado a Paul Ricoeur, Tzvetan Todorov entre otros¹⁷⁴. En un discurso paralelo se pueden enumerar a los pensadores judíos de la diáspora más proclives a indagar en la gramática textual y su poética del infinito como son el caso de Paul Celan, Paul de Man, Emmanuel Levinas,

¹⁷¹ Roman Ingarden y Wolfgang Iser juntos con algunos del círculo de Constanza. Recomiendo *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria* (2008 [1987]: 31-58 y 121-143 respectivamente) compilado por Dietrich Rall y traducido por Sandra Franco y otros.

¹⁷² Carlos Bousoño en su *Teoría de la expresión poética: hacia una explicación del fenómeno lírico a través de textos españoles* (1952) esgrime dicho argumento.

¹⁷³ Georges Steiner ha realizado una enorme labor al intentar establecer unos principios teóricos en torno a la traducción. En "Las pretensiones de la teoría" –incluido en *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*– realiza una minuciosa revisión de los autores que han aportado de distintas áreas sus concepciones de dicho oficio (2013 [1975]: 246-278).

¹⁷⁴ En estos entresijos se van a articular las inquietudes teóricas de las siguientes páginas aunque siempre en diálogo con otras corrientes de pensamiento y autores.

Henri Meschonnic, Edmond Jabès. En esta misma lista se pudiera incluir al propio Jacques Derrida. Considero que en los años sesenta surge una escuela –aunque no propiamente concebida como la anterior– epistemológica en lengua francesa cuya tarea es reflexionar sobre la escritura; es decir, cómo la escritura opera, se manifiesta y se despliega en un discurso, en este caso, literario o; en pocas palabras, de qué maneras una escritura reflexiona sobre sí misma.

En nuestra lengua, dicha tarea ha sido realizada exclusivamente por nuestros poetas, concretamente unos años antes de dicha escuela en lengua francesa. Señalo los aportes de Carlos Barral que asegura: “El poeta ignora el contenido lírico del poema hasta que el poema existe” (1955: 26) pero ¿cómo saber cuando el poema está listo, quién es el elegido para realizar dicha tarea, bajo qué parámetros teóricos se procede a dicha determinación? O cuando, después, admite: “La lectura poética consiste en un verdadero acto poético, como el del creador, si bien de otro signo con relación al poema” (*Ítem*); de Ángel González que afirma: “¿Tienen realmente algún interés [...] las relaciones personales que existen entre el poeta y su poema? [...] Soy el primero en reconocer que lo que no diga el poema, lo que no se vea en el poema, no puede añadirse *a posteriori* y en prosa” (2002: 15). Ambos poetas coinciden en no confundir vida y poesía puesto que la escritura es un fenómeno de otra naturaleza, más proclive a la condición meditabunda del individuo, una actitud de encierro que exige “dejar de vivir” o de “estar consciente de la vida”, en pocas palabras: el *Dasein escritural*. El único mundo posible habita el poema mismo: “Y cuando hablo de la realidad me estoy refiriendo también a la realidad de la materia de la que el poema está hecho: la lengua, el idioma hablado, vivo, que nunca he tratado de destruir [...]” (18).

José Ángel Valente, contemporáneo de Barral y González, ha propuesto unas reflexiones de orden teórico que superan a los dos anteriores. Al estar próximo a la escuela francesa por haber traducido a Albert Camus y haber sido un devoto lector y crítico de los textos sagrados y esotéricos, sobre todo, de la mística y el mundo de la cábala. En esa lógica oculta de su poética, Valente nos sugiere:

No hemos llegado lejos, pues con razón me dices / que no son suficientes las
palabras / para hacernos más libres. / Te respondo / que todavía no sabemos /
hasta cuándo o hasta dónde / puede llegar una palabra, / Quién la recogerá ni de
qué boca / con suficiente fe / para darle su forma verdadera. / Haber llevado el

fuego un solo instante / razón nos da de la esperanza. / [...] las palabras, que no nos pertenecen, / se asocian como nubes / que un día el viento precipita / sobre la tierra / para cambiar, no inútilmente, el mundo [2001: 103].

En dicho poema –que se podría titular “Arte poética”– enaltece su visión del quehacer poético, sus mecanismos de defensa y de despliegue, su actitud frente a la escritura y las palabras que adquieren su propio universo jurídico-discursivo, conspiran en contra del poeta que adolece de voluntad –del estar en el poema– y estar poseído por ellas, “sus brazos son como serpientes” (diría Jaime Sabines) que lo estrangulan, lo asfixian y lo disponen en ese banquete poético, la masacre de la escritura. Ningún poeta sabe lo que hace, ningún escritor conoce el oficio de la escritura, hay un halo de extranjería familiar entre el escritor y la escritura, un signo de invertebrada correspondencia, minucias que se contagian, se alimentan como aves rapaces, gusanos que aspiran a ser gigantes. No es fortuito que José Ángel Valente haya titulado este poemario al que pertenece el poema “No inútilmente” con profético acierto *La memoria y los signos* (1960-1965) y coincide temporalmente con los ejercicios teóricos de Roland Barthes, Michel Foucault y Jacques Derrida. Valente se suma a esta escuela en lengua francesa con sus inquietudes teóricas en torno a la escritura a partir del ámbito poético, lo que nos lleva a la tesis de Paz que consiste en que un ejercicio auténtico de teoría literaria es, en el fondo, una exploración teórica de dimensiones poéticas o, en otras palabras, todo ejercicio teórico debe partir de un trasfondo poético porque es en esa ingeniería metafórica de los sentidos adversos que emergen los ejercicios de orden teórico.

Si la literatura tiene lugar, según Foucault, en “la figura paradigmática” del Marqués de Sade en el contexto de la toma de la Bastilla y el inicio de una revolución sin fin, implica en el fondo que la escritura –rostro visible y oculto a la vez de dicho ser que llamamos “literatura”– carga consigo misma el signo de una ruptura dromedaria, una sed ilimitada por romper de forma obsesionada con lo preestablecido. Nietzsche, al que separa de Sade apenas menos de un siglo, afirma: “El individuo no solo es completamente nuevo, sino creador de cosas nuevas” (2010 [1901]: 505) porque devela precisamente ese síntoma de hartazgo y permanente disconformidad ya que saca a la luz el principio inalienable de una crisis aunque manifestada un siglo después: “La crise du langage qui éclata au debut de ce siècle est une crise poétique” (Sartre, 2008 [1948]: 22). Sartre distingue entre el imperio de

los signos donde yace la prosa y el ámbito de la poesía –o más precisamente, la poësis– donde tienen lugar la pintura, la escultura y la música. En aquel imperio sígnico, pero cerca de nosotros, gobierna, todavía, esa búsqueda aunque muda de la verdad; en cambio, al otro lado, que serpentea por el más allá de las cosas, emerge la espesura del sentido donde la lengua es incapaz de desplegarse. Los poetas ya no acuden a la lengua ni buscan la verdad. Su mundo es otro o un conglomerado otro de mundos. El poeta, a diferencia del hombre de prosa –siguiendo con las inquietudes de Sartre–, se codea con las palabras en su primitivismo, en su rebeldía arcaica, en esa lucha inmisericorde. Su mundo es el de las palabras y está hecho de ellas. Las palabras que emplea el poeta no están sacadas de un diccionario, son producto de una extracción, son testimonio palpitante de una excavación, son el alivio tras la exorcización, un desarraigo, un exterminio. El poeta renuncia a esas palabras al ofrecerlas en el banquete silencioso, brusco y dramático del poema. El poema es un crimen que se comete más de una vez. Lo anterior es debido a que “el arte de la prosa – afirma Sartre– se manifiesta sobre el discurso” puesto que las palabras se refieren a un mundo exterior; en cambio, en la poesía las palabras se codean con los objetos mismos, se confunden con ellos a veces, entran en colisión, se enfrentan implacablemente. La poesía es rebelión, sus palabras y el lenguaje con que están hechas no escapan de esta realidad simbólica irremediable que se debate por la violencia sin fin y la aspiración al cambio constante como una poética equidistante del absoluto o del infinito.

Desde los postulados teóricos de Sartre, se podría establecer que es en la poesía donde aparecen, se manifiestan y se despliegan los innumerables mecanismos de toda escritura. Es en esta región efervescente de lo poético donde se debaten los distintos mundos y asciende el umbral de las utopías. Dichos mundos tienen lugar desde la propia escritura, son los mundos a los que señala, refiere y aspira; en otras palabras, la escritura y los mundos son las dos caras de una misma moneda o; para ir más lejos todavía, son la misma cuestión. De acuerdo con Sartre, la escritura no es una tarea puramente verbal puesto que el escritor no busca ciertas cosas para decir las, sino elige, entre las infinitas formas, solo una de decir las. En este sentido, la escritura es una cuestión depurada de estilo y no de verbalización, de hallazgo de sentido y no de verdad, de deseo de conocimiento y no de comunicación. Por esta razón, Foucault llegó a asegurar que en cada escritor sobrevuela esta tendencia a instaurar “un acte littéraire nouveau”, esta forma novedosa de

ruptura, de rebelión con el pasado e incluso con sus propios contemporáneos. Entre un texto y otro, una obra y otra, un escritor y otro, una tradición y otra, surgen dos fenómenos que se alimentan el uno del otro: el silencio y la intertextualidad. Y ambos rigen esta tradición de la ruptura que a su vez alimenta toda literatura. Esta fecunda y tensa relación interliteraria del silencio y la intertextualidad lleva, según Sartre, a “inventer une nouvelle manière de parler pour ne rien dire” (35). Esta literatura como negación (138) cuya base filosófica descansa en cuatro negaciones (Foucault, 2013 [1963]: 84) ha desplazado al hombre como sujeto que habita el mundo a un usuario que ocupa un lugar en otro mundo con dimensiones exclusivamente literarias; es decir, el lugar del hombre es la literatura. Allí vive, se alimenta, medita, sufre, desea, muere.

La literatura no es comunicación por el simple hecho de que el escritor no hace la obra, sino que la obra hace al autor y porque una obra, a veces o a menudo, elige a sus lectores, éstos nunca esperan algo preciso de sus autores, no buscan con el fin de dialogar con ellos ni tampoco aspiran a establecer una conversación de largo aliento. Si la literatura hubiera perseguido la comunicación como fin desde hace ya mucho rato, habría dejado de murmurar en esa fuente sin fin, o al menos habría retornado a sus orígenes; sin embargo, en aquellas calles incendiadas por el furor republicano, entre esas cuatro paredes donde estaba recluido Sade, ¿acaso podíamos esperar que sus obras buscaran comunicarse con sus lectores cuando apenas algunos pocos lo podían hacer y entre ellos menos todavía hubieran logrado comprender? ¿Acaso la propia reclusión de Sade, su privación de la libertad, no es el signo fundacional de la escritura? La literatura no solo no es comunicación, sino que nunca lo fue ni había sido su cometido. Como el arte, la música, la literatura se dedica a otras cosas, camina por el mundo de tal manera que nadie se percata o vislumbra, está donde menos uno la imagina, aparece cuando uno cree que la ahuyenta y desaparece cuando uno la invita o le ofrece la alcoba homicida. La literatura se debate entre el ruido y el silencio, entre la intertextualidad y el mutismo; pero no hay que confundir el silencio como el cese de la misma literatura porque en ese silencio se dicen y se escriben cosas, se guardan y se prometen otras. El silencio no solo precede cualquier escritura, sino que la anticipa, la profetiza, la estimula, la atiende –del verbo *attendre* en lengua francesa– en ese diván de las correspondencias mudas. La literatura tiene un pacto secreto y fundacional con el porvenir, lo que nos acecha, y el infinito, lo que nos impide observar, lo impensado desde

Foucault. Es por esta razón, que Paz establece unos principios poéticos en el ejercicio teórico de la crítica literaria; es decir, la imaginación.

El escritor inicialmente se dirige a sus lectores, pero son anónimos, son instancias sin rostro y a veces sin voz¹⁷⁵. Es imposible que se dirija a todos ellos, eso quiere decir que en el fondo solo a algunos les llega y otros pocos más llegan a leer. Una comunicación, aunque es un proceso, se establece entre dos entidades, por tanto, es realizable. La lectura goza de una naturaleza más compleja y depende de unos factores extraliterarios como los tiempos del escritor, la dimensión editorial, la censura o el olvido. A veces la propia crítica interviene en el *merchandising* literario de una obra y, sobre todo, del escritor. Sor Juana Inés de la Cruz y el Marqués de Sade podrían ser esos dos modelos de escritores que revelan que la escritura literaria no busca la comunicación, sino, a veces el silencio. Aunque, como sostiene Sartre, “l’écrivain parle à ses contemporains” (76), a pesar de que “les ouvrages de l’esprit contiennent en eux-même l’image du lecteur auquel ils sont destinés” (79), sus lectores son los de mañana y no corresponden a ninguno en específico, a ellos se dirige, son distintos lectores desperdigados por el tiempo, su distribución es diametralmente porcentual y anecdótica hasta que surge una época en que dicho escritor se consagra: se convierte en una moda o se canoniza. Edward Said admite que “Los textos que indolentemente son hijos de su tiempo se quedan ahí, pero aquellos que erosionan generosamente la opresión de una época son los que mantenemos junto a nosotros generación tras generación” (2006 [2003]: 50).

Sor Juana estaba oculta en el siglo XVII hasta que Amado Nervo nos la dio a conocer. La Sor Juana que leemos es decimonónica, está atravesada por el modernismo tardío y la criticamos de acuerdo con estos preceptos epocales. Ninguna lectura es absoluta, aislada o neutral. La lectura es el lugar de la mirada sesgada, distorsionada y orientada. ¿Es posible leer a nuestros autores sin la mirada de sus críticos? ¿Cuál de las Sor Juanas leemos, la de Amado Nervo, la de Alfonso Reyes, la de Pascual Buxó, la de Octavio Paz, la de Juan Goytisolo, etc.? ¿Con cuál nos quedamos, cuál es la más verdadera, la más pulcra,

¹⁷⁵ Juan Ramón Jiménez en su “Prologuillo” a *Platero y yo* responde a las aseveraciones de ciertos lectores y críticos al catalogarse su obra como “un libro para niños”: “Este breve libro [...] estaba escrito para... ¡qué sé yo para quién! ... para quien escribimos los poetas líricos...” (2006 [2002]: 17).

la más clásica? Leer a Sor Juana es leer a sus lectores; sin embargo, pese a ello no se encuentra ningún principio de comunicación transhistórica:

Il s'est même institué une sorte de communication des saints; on donne la main par-dessus les siècles à Cervantès, à Rabelais, à Dante, on s'intègre à cette société monastique; la cléricature, au lieu d'être un organisme concret et, pour ainsi dire, géographiquement, devient une institution successive, un club dont tous les membres sont morts, sauf un, le dernier en date qui représente les autres sur terre et résume en lui tout le collège [Sartre, 2008 [1948]: 132].

Sartre establece que los autores son históricos (77), están determinados por las circunstancias de su tiempo, están condenados a vagar en ese océano de silencios y a veces no dependen ellos. Por eso, la escritura literaria no es comunicación, el escritor no interviene en las facultades territoriales de sus lectores, solo se dedica a escribir y, en dado caso, a publicar. La escritura es una pugna constante contra todo y contra todos, es una voluntad de transgredir el propio silencio al que están condenados muchos textos, desafían la censura y la modificación o tergiversación textual. El escritor corre siempre el riesgo de ser mal leído, a poner palabras en su boca y a sobreinterpretar ciertos pasajes criptográficos porque la literatura es el reino indomable del simulacro y la polisemia –o lo polisemántico (Foucault, 2013 [1963]: 128) –: “Nada [...] indica acuerdo y reconciliación” (Said, 2006 [2003]: 52) sostenía el crítico estadounidense de origen palestino acerca de *Moisés y la religión monoteísta* de Freud. ¿Cómo atribuir nociones comunicativas a la escritura literaria cuando el simulacro, la imaginación y la transgresión gobiernan todas las latitudes del texto y sus márgenes, sus costas paratextuales e incluso los susurros suspensivos! En la literatura reinan el caos y la anarquía, dos estados que nos recuerdan las circunstancias de Sade y sus manuscritos avasalladores.

Entre Sartre y Derrida no solo hay una distancia de apenas dos décadas, sino de dos épocas profundamente convulsas y radicalmente opuestas. Los principios de la deconstrucción que establece el pensador argelino de origen judío son extremadamente posestructuralistas, replantea tanto la tradición filosófica como literaria del mundo occidental y nos dirige, al igual que Foucault, a ser conscientes de que “l'oeil métaphorique” (Derrida, 1967: 45) sólo puede realizar observaciones de umbrales y visiones de un universo cada vez más heterotópico, *glissant* e interconectado. Su condición de “judío de la diáspora” –un *pied-noir* como Camus– le permite retornar a los orígenes del

texto y del libro para reflexionar en torno a los principios que fundan cualquier tradición y el diván de sus interpretaciones inmovilizadoras.

Derrida afirma que la escritura nunca da consigo misma sino en el instante duplicante de la lectura lo que convierte la cuestión del origen en una mera metafísica del sujeto que pretende dar con él, una nostalgia de un pasado arrojado en su orfandad radical, una obsesión archivística por las ruinas y los vestigios. En esta no simultaneidad de la escritura con su doble, Foucault parece coincidir: “Dans la littérature, il n’y a jamais rencontre absolue entre l’oeuvre réelle et la littérature en chair et en os” (2013 [1963]: 91) y habría que extenderlo a toda escritura o gesto escritural. La lectura es la que reconoce la escritura como tal, la acompaña en esa duplicación *a posteriori*, ese gesto de la repetición que reinaugura el texto, convoca las fuerzas sonoras o del silencio para albergar la ceremonia de la obra. Razón por la cual, se instala una *délivrance du livre* porque allí se delibera el ser aparente y oculto de la escritura, es *la photologie* (Derrida, 1967: 45) que gobierna todo ser; es decir, la condición de su aparición que siempre se debate por ese jugueteo entre el erotismo y la antropofagia, oscila entre la vida y la muerte, se columpia entre la luz y la sombra. Se podría argumentar que la escritura nunca termina por trazarse; por tanto, la obra más que culminación está condenada a ser siempre una obra abierta porque tampoco se cumple, está permanentemente abierta porque se sigue escribiendo. El fin, la completitud y el absoluto son ilusiones de un escritor que no sabe nunca lo que hace, ni lo que piensa ni tampoco lo que escribe. Es, más bien, la escritura que se inscribe en el cuerpo simbólico del que escribe porque una escritura, en el fondo, se escribe a sí misma, es ella misma el origen y solo por ella ha de concluir el espíritu.

Michel Foucault es, quizá, el teórico que más haya ahondado en el fenómeno de la escritura desde la escritura misma, sin recurrir a ningún “esoterismo estructural” (Foucault, 2013 [1963]: 73) ni a la mística de los textos sagrados y cabalísticos. Estas inquietudes teóricas tienen lugar en la década de los sesenta con *La grande étrangère. À propos de la littérature* (1964) y *¿Qué es el autor?*¹⁷⁶ (1969). Ambos ensayan las relaciones que hemos

¹⁷⁶ Un año después pronuncia su lección inaugural *L’ordre du discours* cuando sucede a Jean Hyppolite en el Collège de France donde dialoga con los dos textos anteriores y los de su período arqueológico: *Les mots et les choses* (1966) y *L’archéologie du savoir* (1969). Se puede considerar que dicha

establecido histórica y socioculturalmente entre la escritura y las nociones adscritas al autor, su vida y su época. Es un ejercicio que revisa los abordajes de Sartre y Barthes, sin marginar a George Bataille¹⁷⁷ y Maurice Blanchot¹⁷⁸, y dialoga con algunos historiadores de la narratología como Michel de Certeau, Paul Ricoeur y Tzvetan Todorov.

Foucault inicia la primera sesión de su *Littérature et langage*¹⁷⁹ afirmando que la literatura se encuentra justamente en el hecho de preguntarse por ella, cuestionar su procedencia, buscar su origen si es que lo tiene, vigilar sus sigilosos pasos, observar su naturaleza esquiva y silvestre, estar atento a su constante diferencia. La literatura se aloja cuando nos hacemos estas preguntas, cuando nos enfrentamos –siguiendo con las reflexiones de Foucault– en estos cuestionamientos que no son propiamente de orden crítico, histórico o cultural, sino simplemente de carácter exclusivamente literario. Para hablar de la literatura, Foucault traza un triángulo donde el lenguaje, la obra y la literatura ocupan cada punto. Esta última –que tiene su origen entre finales del siglo XVIII y principios del XIX (2013 [1963]: 78) – ocupa “le sommet d’un triangle” (77), desplegada como una promesa, un horizonte que se va alejando en la medida en que la obra se despliega, una altura del lenguaje a la que se aspira. La literatura –que es “ausencia perpetua” (82)– apareció cuando la retórica, el lenguaje de lo bello en la época todavía regida por la oralidad, cedió su lugar a una preocupación, un desafío, una obsesión por el volumen del libro. Por tanto, la literatura es un acontecimiento en el ser mismo del lenguaje, Maurice Blanchot la describe como “el espacio interior del mundo” (2002 [1955]: 121-124) que está fuera, cuando este lenguaje inicia su andadura teórica por sí mismo; en otras palabras, la literatura carece de antecedentes históricos o de infancia, el origen de la literatura es ella misma, su “umbral¹⁸⁰ histórico” reposa en la escritura paradigmática del Marqués de Sade (2013 [1963]: 86). Razón por la cual, la escritura es concebida como una

lección inaugural es el fin arqueológico y su transición hacia el ámbito de la genealogía, más proclive a su pensamiento nietzscheano.

¹⁷⁷ Es otro teórico francés enmarcado en esta escuela transgresora. Compañero y amigo de Roger Caillois, lector ferviente del Marqués de Sade –quien lo influye profundamente en su primer libro *L’histoire de l’oeil* (1928) y en 1957 *L’érotisme*– y Nietzsche.

¹⁷⁸ Blanchot, amigo de Emmanuel Levinas, el mismo George Bataille y luego de Derrida, publica *L’écriture du désastre* en 1980.

¹⁷⁹ Es la segunda conferencia, impartida en Bruselas en diciembre de 1964, incluida en *La grande étrangère. À propos de la littérature*.

¹⁸⁰ No hay que confundir el concepto “seuil” con antecedente o latencia puesto que Foucault no procede de las bases esotéricas del estructuralismo ni del formalismo ruso.

“petite représentation” de la literatura (90), una especie de simulacro que dialoga con otros y en ese efecto de la acumulación performativa surge el ser huidizo y pestañeante de la literatura. La literatura es, en el fondo, la acumulación imperceptible e inadvertida de esos fragmentos, esos actos literarios nuevos, esas escrituras que abren el camino luminoso de la espesura porque articula una “promenade¹⁸¹” de dicha literatura ante una obra que se promete, se proyecta y se posterga.

El Marqués de Sade, según Foucault, es la metáfora epocal de la escritura porque ambos surgen en un mismo parto revolucionario y transgresor. En *Conférences sur Sade*¹⁸² reflexiona en torno al fenómeno escritural tanto en la época de Sade como desde su propia figura. Foucault nos narra que durante la toma de la Bastilla le confiscan a Sade el manuscrito de *Les Cents Vingts Journées* y desaparece lo que devela la extrema correspondencia de la escritura con la pérdida, la desaparición y la muerte. Escribir implica, entonces, para Sade la posterior publicación del texto. Escribir es salir de las cuatro paredes del confinamiento hacia el espacio público, es aspirar a ese republicanismo intelectual y literario, vislumbrar esos hipotéticos lectores; sin embargo, el estilo de Sade deja atrás la tradición anterior de dirigirse a los lectores con el fin de guiarlos, sugerirlos moral y estéticamente, incidir en ellos y persuadirlos. En otras palabras, con el género argumentativo de Voltaire, Diderot y Rousseau se desplegaban los mecanismos de una educación sentimental, moral y política por lo cual los lectores eran una preocupación constante; sin embargo, con Sade se transgrede esa simetría o correspondencia a tal grado de que la escritura del marqués no se dirige a ningún lector (2013 [1970]: 171-172), al menos no a alguien desde la comodidad de su diván, sino a futuros viciados, libertinos y potenciales revolucionarios hábiles y capaces de transformar el mundo a través de sus prácticas. Por esta razón, la escritura es una apertura multiplicada hacia el mundo exterior

¹⁸¹ El propio Michel de Montaigne llegó a definir el ensayo como el ejercicio cotidiano de pasear “promener” el yo “le moi-même” por el tema. Sobre dicha cuestión, publiqué un artículo sobre Octavio Paz disponible en: <http://www.analectica.org/articulos/mesmoudi-paz/?pdf=832>. Vicente Quirarte en su Discurso de Ingreso al Colegio Nacional *El laurel invisible* reflexiona en torno a este ejercicio del “caminar” a través de un fragmento poético de Octavio Paz (2016: 25). Dichas disquisiciones teóricas las podemos encontrar también en *Amor de ciudad grande* y sus vagancias mentales en torno al arte de la *flânerie*. David Le Breton (Le Mans, 1953), profesor en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Ciencias Humanas Marc Bloch, autor de *Elogio del caminar*, alude también a esta práctica urbana del caminar en su artículo disponible en: https://www.diariodesevilla.es/ocio/Guardar-silencio-caminar-resistencia-politica_0_1183081790.html

¹⁸² Es la única producción de Foucault fechada en 1970 en Buffalo (NY, EEUU).

aunque al interior del mundo puesto que en el texto se abolen los límites entre lo real y lo imaginario. La escritura es la manifestación de un hedonismo exacerbado, el lugar de un goce repetitivo, “el carácter inagotable del murmullo” (Blanchot, 2002 [1955]: 163-165) del gesto de lubricar (Foucault, 2013 [1970]: 165) y abrir nuevos límites de lo insondable, lo recóndito, una posible “segunda muerte” (Blanchot, 2002 [1955]: 91-92).

Desde una sociología contemporánea de la literatura hay que visibilizar *el cuadrilátero del texto* que inicia con la escritura, adquiere presencia mediante la edición y su circulación, llega a sus hipotéticos lectores con la recepción y se enfrenta al doble escrutinio histórico y sociocultural tanto de la crítica como de la traducción. En estas cuatro etapas del ámbito vital de lo que se puede llamar “obra”, el autor está presente a duras penas en el primer estadio y sus apariciones están mediadas por el ausentismo y los distintos emplazamientos (Foucault, 2015 [1969]: 19). Lo anterior refleja la continuidad de la escritura aun a pesar de que su autor “terminó de escribir” o “dejó de hacerlo”, la escritura se vuelve la imposibilidad de dejar de escribirse y hacerse presente en esa *mis-en-scène photologique* de la que trata Derrida, ese erotismo antropofágico, poética fúnebre del simulacro, “una poética muda de decirnos adiós” (Mesmoudi, 2018) porque en ese adiós que nunca se llega a pronunciar hospedamos al otro que nos acecha, nos tienta y nos aprieta la mano. Cabe recordar que en los estudios cinematográficos, la “mis-en-scène” es el concepto por excelencia regido por su indefinición, sus desbordamientos, sus desdoblamientos, la imposibilidad de asir lo escénico. Si partimos desde esa lógica de la escenografía o, más bien, *la escenología*, la escritura se expresa bajo esa modalidad de lo huidizo, la metáfora de “la hospitalidad absoluta” de la que nos habló Derrida (2000 [1997]: 81); es decir, la imposibilidad de que la escritura se abra camino hacia el afuera, reciba en sus regazos los cuerpos externos de lo humano, y se hunda en la llanura silenciosa. En esa hospitalidad ingobernable asciende una escritura incapaz de escribirse del todo y al mismo tiempo que no puede callar, una escritura que siempre promete más de lo que cumple, una escritura que carga consigo el compromiso con el porvenir, “una poética del infinito” en palabras de Emmanuel Levinas.

Planteado lo anterior, la escritura no puede asociarse exclusivamente a su autor sino que lo trasciende, lo desobedece, descrea de él y termina adquiriendo su propia autonomía

discursiva, toma su propio sendero con sus latitudes heterotópicas y da con sus lectores allende la dimensión cronotópica de la literatura. Se pudiera partir de la hipótesis de que el autor es apenas el inicio de lo escriturario pero que el “murmullo sin fin de la literatura” es cuando aquél muere o dejó de escribir, cuando la obra se vuelve a escribir en ese gesto de la repetición, la referencia, la intertextualidad y la traducción. Lo que hay que observar es la serie de hilos que forman este tejido de la intertextualidad que hace reanimar la obra, retorna a esos lugares donde la huella mnémica prevalece, establece mecanismos secretos de correspondencias entre las distintas escrituras que fundan, hasta el día de hoy, una misteriosa metáfora de los comienzos. Esta metafísica textual, a veces, obnubila el ejercicio de la crítica porque da la espalda al fenómeno de la reescritura de la que nos hablaron Borges, Paz y Goytisolo, entre otros, esta condición de *la transtextualidad* que gobierna toda literatura, este texto que origina otro y otro y en el que contiene otros: una escritura *palimpsestual*.

La perspectiva de la sociología contemporánea de la literatura, que nos ha permitido hurgar en ese lugar prístino y fúnebre de la escritura –circunscrito en “el cuadrilátero del texto”– de orden literario y habría que agregar otros también, nos arroja en otra reflexión que amerita una explicación concienzuda. Humberto Giannini se ha dedicado a observar los fenómenos socioculturales y políticos de las sociedades tardomodernas que a su juicio se caracterizan por su “inadvertencia” puesto que se tratan de bienes inmateriales que pertenecen al mundo líquido y ruinoso de las minucias y los fragmentos¹⁸³. “Una arqueología de la experiencia” –como la denomina Giannini– podría develar el período de avistamiento de la grafía, cuando la escritura nos hace levantar el puño y tejemos en el aire la gramática sorda de los signos. Si la escritura es un verbo en gerundio, una hemorragia del texto, un placer desgarrado, la patria erguida de la promesa, nos lleva al campo de la experiencia; es decir, la escritura como testimonio, como testamento, como testosterona que coagula y articula el infinito, la infancia errante y rancia de toda escritura.

¹⁸³ Rossana Cassigoli (2016) se ha dedicado a estudiar pormenorizadamente la figura y la obra del filósofo chileno y lo ha introducido en la escuela antropológica mexicana a la hora de estudiar, por ejemplo, el fenómeno del exilio en América Latina. Su mayor hallazgo es haberlo leído en diálogo con otros autores como Michel de Certeau, Marc Augé y Jacques Derrida entre otros.

Si tomamos en consideración que la escritura es un texto condenado al infinito y pensamos en esta “inadvertida” experiencia escritural de orden literario –siguiendo con la reflexión de Giannini aunque enfocada al ámbito propiamente de la escritura– nos dirigimos al problema nuclear que ha obsesionado a varios. Cuando se habla de “escritura” no se alude a los libros ni a las enciclopedias, sino a los textos. Un escritor no escribe libros, sino textos, fragmentos de un hipotético libro futuro. Estamos ante el fenómeno de una *hipoescritura*, un rostro borroso de posibles escrituras, tentativas diversas en medio de un incendio, fognazos endiablados que apuntan mas no asesinan. Exceptuando la prosa novelística, la literatura es un basamento infinito de escrituras que se vislumbraron como textos, pedazos de literatura desperdigados por los manuscritos y los diarios. Vestigios inesperados que llamaron a la puerta de los editores y de los que hoy podemos disfrutar y gozar.

Borges había sido de los primeros en admitir que la escritura es un ejercicio múltiple, ejercido por una generación de hombres a través de los siglos. Por eso siempre le fascinaron los textos clásicos como el *Ramayana*, el *Tao Te King*, la *Iliada* y *Las Mil y una noches*. Textos que nos recuerdan que el poeta, más que un sujeto individualizado, es una fuerza múltiple de la espiritualidad que se expresa frente a los textos y transmiten esta fecunda sabiduría de los tiempos originarios. Probablemente el escritor argentino haya sido el que inició esta reflexión por el origen de la escritura y haya planteado ciertos principios – aunque eran inquietudes sobre todo de índole filosófica– teóricos para repensar este fenómeno milenar aunque de tardía preocupación. Tanto la lectura como la reescritura – como fenómenos intertextuales– eran concebidas como gestos implícitamente referidos a un momento fundacional de un texto, un ejercicio contrapuntístico de imaginar inicios distintos, alternativos, alternos y ¿por qué no, paralelos o entrecruzados? “Pierre Menard, autor del Quijote” es una de esas expediciones por el momento en que se origina una de las obras magnas de la humanidad porque recordemos que Menard no quería escribir otro *Quijote* o reescribirlo, sino que deseaba escribir el *Quijote* por primera vez como si el anterior no existiera (Borges, 1970: 86), o imaginando que el *Quijote* cervantino nunca hubiera tenido lugar en nuestra historia literaria ni tampoco en nuestro imaginario; sin embargo, que coincidiera palabra por palabra a pesar de la distancia de tres siglos.

La figura de Sor Juana es también paradigmática, su época también lo era. Aunque algunos críticos, hoy en día, parten de la premisa feminista y de los estudios de género en que la literatura de la monja era una lucha encarnizada frente a los hombres es muy discutible y carente de rigor teórico por varios motivos. Los hombres todavía no estaban constituidos jurídica, ni social ni políticamente hasta la primera revolución francesa donde se publicó la *Déclaration de Droits de l'Homme et du Citoyen* (1789) cuya lucha duró prácticamente un siglo, por tanto, los hombres cumplían los mandatos divinos y de su corona, mas no sus profundos y secretos instintos. Para que tenga lugar un ámbito que llamamos “literatura” tienen que existir condiciones que la hagan posible como el autor, el editor, los lectores y la crítica. En el contexto virreinal de Sor Juana solo prevalecía el primer elemento y tampoco lo tenía claro la propia autora; sin embargo, no figuraba todavía el fenómeno de la editorial a pesar de que se contaba con una imprenta mas se dedicaba a “producir” contenidos referidos tanto a la Corona como a la Iglesia, contenidos vigilados y controlados, restringidos férreamente. En cuanto a los lectores, es inconcebible imaginarlos por dos cuestiones: a) en la sociedad virreinal muy poca gente sabía leer, en los altos estamentos de la nobleza aunque sabían y podían leer muy pocos pudieron haber comprendido la escritura hermética y barroca de la monja, por tanto, los lectores de Sor Juana en su momento quizá fueron dos: la esposa del virrey y el que la censuró; b) al tratarse de una época pre-editorial, los escritores componían “manuscritos”; es decir, además de que acompañaban al propio autor “de la mano”, tenían un destinatario preciso porque sólo había “un ejemplar” que podía distribuirse o intercambiarse con otro(s) hipotético(s) lector(es), pero solo había uno. Roger Chartier asegura que “la edición es el momento en que un texto se vuelve un objeto y encuentra lectores” (2006: 59). Y en una época regida por los principios eclesiales, la crítica brillaba por su ausencia porque era el auge de la censura, la polémica y la controversia. Sor Juana, a diferencia de las obras de teatro, escribió *Carta atenagórica* (1690), *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* (1691), *El primero sueño* (1692) en una época incipiente donde apenas una literatura sin editores ni lectores ni crítica, latía en las profundidades secretas. Más que una lucha femenina en contra de los hombres, la figura de Sor Juana es, más bien, una revolución silenciosa en el ámbito de lo escrito, la transición de un mundo de creyentes en lo espiritual y la oralidad

hacia un nuevo orden: una naciente sociedad de individuos libres esperanzados en un porvenir de la razón y la escritura.

Escribir, desde la lógica de Sor Juana, era dejar de leer, repetir los pasajes oscuros del pasado, obedecer sus mandatos e iniciar con la transgresión, vislumbrando las semillas ocultas de un porvenir. Escribir en ese contexto preciso era romper con la época gobernada por lo oral, la comunidad bienaventurada de los obedientes y su discurso legitimador. Sor Juana es la metáfora de la escritura como transgresión aunque revelada como síntoma, reprimida y obligada a callar. Todo lo reprimido regresa, en palabras de Freud, y la monja vuelve hasta el siglo XIX con Amado Nervo, Alfonso Reyes, Elías Trabulse, Pascual Buxó, Octavio Paz y otros más. Sor Juana siempre va a volver, como otra, transgredida.

Los manuscritos ocultos de Sor Juana revelan esta época oscura de la censura y el órdago, textos que revelan, todavía, a más de tres siglos, Guillermo Schmidhuber de la Mora. ¿Es posible hablar de una literatura en los tiempos de Sor Juana cuando de *El primero sueño* solo hubo dos lectores de los cuales uno la censuró y otros textos que permanecieron ocultos debido, tal vez, a que la firma “Sor Juana” era motivo de censura y las maldiciones más terribles de la época? Hablar de literatura no solo alude a los textos escritos, sino también a las condiciones que los hicieron posibles y que permitieron su circulación, su distribución y que se lean. Pero no nos engañemos, en la época de Sor Juana todavía era inconcebible “el espacio público” donde se puede vincular “la producción, circulación y apropiación de lo escrito” (Chartier, 2006: 87); es decir, los textos de Sor Juana se debatían todavía entre “el patronazgo monárquico” y una inexistente “esfera pública literaria” (96). La literatura es una región de lectores que tiene lugar hasta el advenimiento de la república de las letras; es decir, en el último tercio del siglo antepasado que gira en torno a la figura de Rubén Darío.

Una historia literaria en nuestra lengua desde un enfoque transhispanico depende en gran medida de vislumbrar, también, y de forma simultánea o cruzada una historia cultural del libro y su circulación en el área atlántico-mediterránea. José Donoso ilustra un poco ese escenario intelectual, político y económico en relación con los libros que comparten los escritores hispanoamericanos del Boom. La transhispanidad literaria aborda las cuestiones exclusivamente escriturales de nuestra literatura aunque sin obviar las condiciones

circunstanciales que envolvían a los escritores con otros y en relación con su época; no obstante, no cae en un biografismo estructuralista ni un psicologismo inmanente. La literatura como todo fenómeno cronotópico es producto de esas múltiples relaciones que develan que dicho campo es una extensísima y fecunda región donde los autores interactúan entre sí mediante el recurso de la intertextualidad como la tarea infinita de la recepción, la crítica y la traducción. La transhispanidad literaria –como “modelo teórico” o, para emplear las palabras de Matisse, *théorie vivante*– concibe todas las obras como textos no culminados, aún por escribirse, textos marcados por la incógnita y el misterio. Los textos son, en palabras de Barthes, “tejidos entrelazados” (1993 [1973]: 108) en busca de una nueva presa, un cuerpo prometido, una próxima masacre. Toda escritura está entrelazada con otras; por tanto, estamos ante una expedición sin precedentes que apenas inicia:

l'écriture qui répète est également l'écriture qui multiplie, l'écriture qui aggrave, l'écriture qui augmente et qui multiplie indéfiniment. Cette réécriture, cette écriture-lecture-réécriture-relecture, etc., permet de relancer l'imagination indéfiniment toujours plus loin, chaque fois qu'on écrit, on se met à franchir de nouvelles limites. L'écriture fait s'ouvrir et voit s'ouvrir devant elle un espace infini [...] [Foucault, 2013 [1970] : 167].

4.2.2. *El libro imposible, el éxodo escritural, las correspondencias*

Quemar libros y erigir fortificaciones

es tarea común de los príncipes

J. L. Borges en “La muralla y los libros”

La historia de las civilizaciones está asociada a las bibliotecas, los archivos y los museos. La obsesión por custodiar los saberes antiguos siempre despertó el interés por buscar los orígenes del Libro como esa huella ancestral del hombre y sus pasos por el mundo. No obstante, la escritura –como gesto de separación tanto del Libro, de la comunidad como de Dios, la experiencia del éxodo– nunca se asoció al inicio con el libro, el libro es un fenómeno más tardío que la literatura en la historia cultural del mundo hispánico. Curiosamente el libro empieza a circular en el contexto revolucionario de las independencias, luego permea en el imaginario y las prácticas sociales –de acuerdo a las disquisiciones de Roger Chartier– a raíz de la alfabetización de finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo pasado cuando la lectura pública cede su lugar a un ejercicio de

la intimidad y la autonomía de un ciudadano que antes todavía formaba parte de la familia monárquica del mundo peninsular¹⁸⁴. El periódico y la revista eran los canales de mayor transcendencia histórico-cultural y socio-política de los movimientos intelectuales y literarios. La prensa era el lugar de aparición de los primeros textos en el siglo XIX hasta, todavía, nuestros días porque está asociada a un fenómeno transatlántico: la literatura folletinesca o la escritura por entregas. En otras palabras, la escritura fragmentaria.

Si la literatura en nuestra cartografía transhispánica surge bajo esa modalidad de lo fragmentario, el escritor que escribía en los periódicos nunca concibió el libro como lugar de escritura y de publicación. El libro aparece como un horizonte lejano, ajeno e inalcanzable por varios motivos: a) el libro era producto de la civilización europea; b) el libro devela las condiciones materiales y económicas de la burguesía –a diferencia de la criolla en América– que fue acaparando presencia en las sociedades europeas a lo largo del siglo XIX; c) el libro es reflejo de la existencia de “un hombre de letras” que se dedica a imaginar, pensar y escribir y que, históricamente, se ha ido consolidando hasta adquirir su mayoría de edad; es decir, convertirse en un escritor profesional y tratar de vivir gracias a su obra; d) el libro tiene lugar porque existe una recepción de lectores; en otras palabras, existe la lógica de la oferta y la demanda, el escritor escribe un libro porque hay lectores individualizados y conscientes de que lo son, no desean compartir con otros ni leer a otros puesto que el espacio escritural de un periódico es compartido, a diferencia del libro que es un lugar exclusivo, íntimo, epistolar entre el autor y el lector; e) el libro existe porque es obra de un autor no solo capaz de transgredir, sino habituado a la tradición de la ruptura, y no teme al castigo¹⁸⁵ (Foucault, 2015 [1969]: 24).

Cabe recordar que la escritura en los tiempos de Fernández de Lizardi y todavía hasta finales del siglo antepasado no era propiamente *literaria* porque todavía no estaba constituido lo que Blanchot llama *l'espace littéraire* (2002 [1955]), los lectores creían que

¹⁸⁴ Carlos Aguirre afirma que la historia del libro en México apenas se está escribiendo. Roger Chartier, en dicha conversación, afirma que es pertinente, más bien, “la historia de la circulación de los textos y de las prácticas de lectura y de escritura en este espacio colonial compartido con el mundo de la metrópoli, lo que permitiría observar de manera distinta la relación entre esta circulación de lo escrito y el pasado del México antiguo” (2006: 94).

¹⁸⁵ Foucault admite que el autor aparece en la sociedad moderna cuando lo que producía transgredía el estado de las cosas y era objeto de castigo por la institución que se encargaba de vigilar y controlar la producción y circulación de los contenidos.

dichas entregas –al aparecer en los medios impresos– eran “notas de prensa”; por ende, lo escrito pertenecía al orden de lo real, contaban la verdad, lo que en verdad aconteció. *Los Bandidos de Río Frío*, por poner un ejemplo, se publica primero en Barcelona de 1889 a 1891, y después en México de 1892 a 1893 por entregas; en otras palabras, la novela se estaba gestando durante esos cuatro años y a escala transatlántica, Mariano Azuela resaltaba su dimensión documental por encima de su valor estético y literario. La condición folletinesca de la inadvertida e incipiente novela se confundía con la crónica. Se podría incluso partir de la hipótesis de que la novela nunca fue concebida como tal desde el inicio sino que fue cobrando forma a lo largo de esa escritura folletinesca, el escritor no tenía conciencia de que estaba escribiendo una novela porque simplemente quería contar una historia que, de repente, se alargó debido a la propia naturaleza de una historia imposible de resolver en varios episodios y debido a la intervención de sus lectores en el comentario de dichas crónicas, proponían ideas y personajes al autor, y terminaron influyendo en la tarea escritural de la obra. Conforme iban apareciendo las entregas de “la novela”, los lectores iban juntando las notas hasta constituir la obra, los lectores eran los inconscientes encargados de otorgar completitud a la obra y de darle sentido secuencial a la misma. En definitiva, la escritura de una obra se llevaba a cabo desde las dos instancias: desde el autor y, sobre todo, desde los lectores. La obra se columpiaba en esa cóncava distancia que mediaba entre los dos.

Planteado lo anterior, se puede establecer que el libro estaba más concebido o imaginado por el lector que por el escritor porque se trata de un *manuscrit d'un autre*¹⁸⁶ (Derrida, 1967: 115). Y ante todo, un manuscrito abierto, poseído por la incompletitud, condenado a la eterna escritura y la intervención inmisericorde y lúdica de los lectores porque la lectura es, también, según Nietzsche, una práctica originaria (Derrida, 2000 [1967]: 26). Este diagnóstico de la inmaterialidad del libro nos regresa a aquellos textos sagrados que se transmitían por generaciones, espíritus que insuflaban vida y misterio a través de los hombres, y eran recogidos posteriormente por bardos, rapsodas y juglares. El elemento en común es que la comunidad que produce la obra o que coincide temporalmente

¹⁸⁶ Derrida relee aquí a Karl Jaspers –en *De la grammatologie* aparecido el mismo año que *L'écriture et la différence*– cuando afirma: “El mundo es el manuscrito de otro mundo inaccesible a una lectura universal y que sólo la existencia descifra” (2000 [1967]: 23).

con su escritura y su publicación muere sin haberla conocido. Tanto Sartre como Blanchot coinciden en que un escritor nunca termina por leer su obra (1948: 48; 2002 [1955]: 19), no la ve publicada bajo esa modalidad de “libro absoluto” en el que se resume toda su obra, sino que es un trabajo que se realiza siempre *a posteriori* por una generación de hombres que el escritor nunca conocerá. La obra es justo ese “*volume opaque, probablement énigmatique*” (Foucault, 2013 [1964]: 77). Por eso, Paz afirma que es la crítica la que produce la literatura (2014 [1994]: 574-576) lo que nos lleva a Foucault cuando sostenía que ni Cervantes, ni Montaigne ni tampoco Dante eran conscientes de que pertenecían a *su* literatura porque la relación que se establecía entre ellos y los antiguos era la de la familiaridad y no de la recepción (2013 [1964]: 76). En consecuencia, la hipótesis que se puede esgrimir en este debate es que la literatura empieza a surgir cuando aparece la preocupación por “reunir los borradores, los papeles y los manuscritos” y darles forma de futuros libros porque la literatura se despliega justamente en esa escritura que se materializa en un documento que hemos venido llamando confusamente “libro” aunque no se trate de una materialización efectiva o positiva: “si la littérature accomplit son être dans le livre, elle n’accueille pas placidement l’essence du livre” (Foucault, 2013 [1964]: 103).

La transhispanidad literaria procede exclusiva y estrictamente sobre la escritura literaria en nuestra lengua desde Rubén Darío hasta nuestros días. Esta escritura involucra las distintas textualidades como la intertextualidad en la medida en que un autor dialoga constantemente con otros¹⁸⁷ y la transtextualidad como una forma de observar la reescritura del texto en distintas tradiciones literarias y culturales como el *Quijote* o las *Soledades* de Góngora a lo largo de la historia. En otras palabras, este modelo teórico afina su ojo metafórico para reflexionar sobre la formación escritural, discursiva y material del libro en nuestra literatura, comprender las condiciones intelectuales, literarias y políticas de la aparición de una obra, sus ediciones, las referencias a ella, su traducción, su recepción por el público lector, su crítica. El libro es un fenómeno escurridizo y arduo pero sigue siendo hechura de su tiempo y su espacio, observar su aparición y sus efectos histórica y culturalmente es aproximarnos a una cuestión sumamente primordial y hasta ahora inadvertida: ¿cómo los lectores se acercan al libro, leen una obra, se imaginan a su autor y

¹⁸⁷ Hay tres tipos de autores que aparecen siempre en la obra de un escritor: a) los que ha leído, b) los que han influido en él, c) los que dialogan secretamente con él y desconoce.

conversan con él? Realizar esta crítica histórico-cultural de un libro en particular y su relación íntima y emocional con sus lectores es trazar una geografía icónica de estos mismos lectores en la operación de sus lecturas; o desde la perspectiva de la historia cultural de Chartier, elaborar una historia de la apropiación literaria (2006: 88-93). Es aventurarnos hacia una *experiencia sociológica de la lectura* que nos muestra a la literatura como un fenómeno constantemente cambiante, circular y paradójico. Una literatura que no se cansa de hablar de sí misma y que nos observa desde sus latitudes heterotópicas.

Planteado lo anterior, no existe libro absoluto, un libro que se resista al principio de la contingencia. Lo que ayer era un libro urgente, necesario, imprescindible; hoy, en cambio, sería equivalente a un libro no escrito, sustituible, impensable. Borges es de los pocos autores –por no decir el único– en lengua española que ha estado constantemente obsesionado con la figura del libro como este fenómeno presente en la historia de la humanidad. Ninguno ha desentrañado esta historia del libro como él ni ha escudriñado cabalísticamente por los distintos senderos luminosos de las civilizaciones tanto del oriente como de occidente. Ninguna tradición libresca e intelectual le ha sido ajena a tal grado de que el mundo de la cábala, la gnosis islámica y la mística europea han sido del dominio cotidiano de este arconte peculiar de la escritura. No hay texto de Borges que no aluda a un libro como una histeria por este libro de Mallarmé, *un livre échoué* (Foucault, 2013 [1994]: 102) desde sus inicios, este libro que devela a su vez el origen problemático de la literatura y que nos exige seguir cuestionándonos, al menos, desde el ámbito de la crítica literaria y la teoría interdisciplinaria y transdisciplinaria.

Derrida procede de una doble tradición libresca, una de corte monoteísta y judío, otra de la literatura que viene de Mallarmé. Ambas vetas asumen el libro como una imposibilidad y como un ideal. El autor argelino de origen judío, al igual que Borges, ha profundizado en la poética autoral y escritural del libro en la tradición literaria y filosófica de occidente. El libro es la escena de lo irrealizable, lo fallido y lo atroz. El libro es el lugar al que aspira todo autor, donde vive, se hace y, sobre todo, se deshace; sin embargo, es un lugar que no es habitable porque no se trata de una morada. Para Derrida, el poeta egipcio de origen judío Edmond Jabès es la figura paradigmática del teórico del libro como la expedición escritural, la experiencia del desarraigo, la búsqueda de dicho libro como tierra

prometida, y el poeta como anacoreta. En esa incursión de la escritura se vislumbra un libro, se proyecta, se persigue, un “libro originario” (Derrida, 1967: 114) porque en el libro está el mundo y no al revés (113). En esa “pasión de escritura” descansa un ansia del libro. Justo en el momento de alzar la pluma y mover la mano, el libro se abre perpendicularmente y apunta hacia esa geografía desértica. La búsqueda del tiempo perdido de Proust es, en el fondo, también, la del libro porque no hay forma de terminarlo, acabar con su vida, dar con él: “Tout devra habiter le livre. [...]. C’est pourquoi le livre n’est jamais fini. Il reste toujours en souffrance et en veilleuse” (Derrida, 1967: 113). Derrida junto con Jabès alumbran la condición de un libro que contiene otros y así hasta el infinito, no hay manera de llegar al fondo de él porque ya se abre(n) otro(s) al mismo tiempo y de forma entrecruzada. Por tanto, en un libro se habla de libros, un libro reflexiona sobre sí mismo y sobre otros. En esa observación de segundo orden reposa el punto ciego de la operación que es la incompletitud de un libro, un libro que se desborda, un libro anárquico e ingobernable, un libro ansioso y esquizofrénico, un libro esquivo y huidizo, el libro como peregrino entre los manuscritos de sus autores.

Borges, por un lado, reflexiona sobre la diferencia entre un libro sagrado que es un fenómeno histórico-cultural del mundo oriental y un libro clásico que es propio de occidente (2009 [1980]: 125-129); por otro lado, emprendió la búsqueda por el origen oculto del libro. En la conferencia “Las mil y una noches” –incluida en *Siete Noches*– es un paseo por las distintas tradiciones literarias y culturales para indagar en el misterio de este libro que es “más apreciado en el Occidente que en el Oriente” (65), un libro que no es obra de un solo autor, sino de una infinidad de autores que lo desconocen; en otras palabras, un libro es tal cuando lo realizan inesperadamente varios autores y no cuando un autor lo produce conscientemente. Borges –que nunca había leído un libro porque era antiguo, sino por la emoción estética que le producía (11) y cuyo mundo residía entre libros¹⁸⁸ (36)– recurre a las nociones sugestivas del mismo título para declarar que *Las mil y una noches* es “un libro infinito” y que es casi imposible leerlo hasta el fin no por tedio, sino porque “se siente que el libro es infinito” como si el libro se multiplicara en su interior, como si el recurso de *la mise en abîme* condenara las historias a ser ilimitadas, a Sherazade a seguir

¹⁸⁸ En la conferencia “La pesadilla”, a Borges le cuesta hablar de otra cosa que no fuera libros cuando confiesa: “voy de un libro a otro, mis memorias son superiores a mis pensamientos”.

contando historias al rey déspota y a Shariar en la eterna suspensión del castigo capital. Dicha condición de la multiplicidad nos lleva a pensar en la lectura como un ejercicio, también, ilimitado e infinito que hace de la literatura ser lo que Maurice Blanchot describe “el carácter inagotable del murmullo” (2002 [1955]: 163-165), una escritura que produce vértigo (Borges, 2009 [1980]: 70), esta escritura que no se calla nunca y no deja de postergarse, este libro que se teje en el aire y que custodian los lectores en el porvenir – “una serie de estados mentales” frente a la idea de un sujeto que está asociada al budismo (93)–, un libro que se sigue escribiendo en esa imposibilidad de ser libro y que se debate entre ese deseo subsumido y el carácter antropofágico de su tarea.

Todo el universo narrativo y anecdótico de Borges descansa en los libros que han constituido a lo largo de su vida literaria el volumen universal que habitó su biblioteca mental. De acuerdo con Mallarmé, el mundo se encuentra en un libro. Así procede en “El inmortal” y toda la trama cuentística parte del último tomo de la *Ilíada* de Pope en seis volúmenes donde, curiosamente a la usanza cervantina y los libros de caballería, encuentra un manuscrito donde se despliegan las historias que tienen lugar a partir de otros libros como entre varios, la *Historia Naturalis* de Plinio, *Writings III* de Thomas de Quincey y *Back to Methuselah* de Bernard Shaw; sin embargo, no se refiere íntegramente a ellos, sino a un fragmento preciso. En la obra de Plinio la referencia es al primer capítulo, en la de Quincey es el segundo capítulo, mientras que el texto de Shaw se alude al cuarto capítulo. La forma en que procede Borges es construir ciertas constelaciones que liga marginalmente a las obras, estableciendo curiosos mecanismos de lectura que se pueden asociar a la deconstrucción de Derrida o al contrapunto de dimensiones poscoloniales de Edward Said. En otras palabras, el ingenio borgiano reside en la forma en que teje una escena donde un libro se abre al infinito y recibe en su memoria numerosas inscripciones, coordinadas y voces de otros libros, un libro que contiene libros: “Se trata [...] de la referencia a un origen sin origen pleno. Un origen tachado; por tanto, una escritura originaria diferida” (Nava Murcia, 2016: 42), un libro que se conecta con otros libros y que permite precisamente al estar leyéndolo se lee a otros al mismo tiempo. Desde esta premisa, ninguna lectura es una práctica localizada en un tiempo y espacio determinados, sino una transgresión porque es fruto de una dislocación. La lectura varía constantemente, es transgredida y siempre se transforma. La lectura es, desde las latitudes architextuales de Borges, la posibilidad de leer

el mismo texto siempre de forma radicalmente distinta, lo transgrede, lo modifica, lo reescribe. Leer es transgredir, modificar, reescribir. Por esta razón, el libro está en manos de todos y de nadie. El libro es justo esa ilusión que tenemos todos de leer y escribir.

Nicanor Parra declara que “la primera condición de toda obra maestra es pasar inadvertida”. Lo es por tres cuestiones. La primera es que el libro pasa sigilosamente porque no es objeto de ningún “brindis patriótico” (Borges, 1970: 92); es decir, no es una “literatura alienada” diría Sartre, cuando de forma extemporánea “pensamos que también nosotros hubiéramos podido escribirlo” (Borges, 2009 [1980]: 107). La segunda establece que el lector no da con el libro, sino el libro con el lector cuando Borges, recordando a Emerson, afirma que un libro cerrado es una cosa entre las cosas del mundo hasta que se le revela a un lector (101). La tercera plantea que dicha obra inadvertida no es entendida en su tiempo, toda obra maestra se anticipa a su tiempo y aparece en otro lugar. Toda obra maestra es producto de una dislocación doble, una transgresión, una profecía.

Ninguna obra maestra lo es en su tiempo, nadie lo sabe hasta que pasa el tiempo. Son los lectores arrojados en distintas temporalidades los encargados de interceptar esas coordenadas del silencio, el repentino e inesperado silencio, la paulatina caminata inadvertida. ¿Cómo una obra puede pasar inadvertida, es posible que una obra maestra lo haga, de qué formas, quién se percató de ello, se logra hacerlo, es capaz y hábil en escudriñar entre esos mutismos los fragmentos de la eternidad silenciosa? Habría que plantear que “una obra maestra” no sabe que lo es ni en su momento ni después porque ya es otra en el horizonte de la recepción. ¿Habría alguna “obra maestra” que intuía que iba a serlo? Cervantes expresa en el prólogo de la primera parte del *Quijote*: “[...] quisiera que este libro [...] fuera el más hermoso, el más gallardo y más discreto que pudiera imaginarse [...]” (2005 [1605]: 37). Es curioso y hasta ilusorio vislumbrar la perennidad de una obra y su circulación entre los lectores que constituyen, también, esta red transtextual que Juan Goytisolo denomina “el árbol de la literatura”.

Es interesante, por ejemplo, la forma en que Borges enumera un listado de documentos, textos, manuscritos que conforman “la obra visible” de Pierre Menard que comprende 19 piezas y en las que sobresalen “un soneto simbolista que apareció dos veces en [...] la revista *La conque*” justo en el mismo año en que nace Borges, “un artículo

técnico sobre la posibilidad de enriquecer el ajedrez eliminando uno de los peones de torre”, “un prefacio al catálogo de la exposición de litografías de Carolus Hourcade en Nîmes” –curiosamente el mismo lugar donde escribe Borges el cuento– y otros documentos más que nada tiene que ver con el novelista Pierre Menard; no obstante, la obra que lo marcaría a la posteridad, “la otra: la subterránea, la interminablemente heroica, la impar [...] la inconclusa” (Borges, 1970: 85) es el *Quijote* que consta nada más de dos capítulos y un fragmento de otro. Este carácter inconcluso de una obra engrandece a un autor y hace que pase inadvertida a lo largo de la historia como así sucedió con Rimbaud que deja de escribir antes de cumplir los veinte años y Juan Rulfo que escribe nada más tres obras. Borges admitiría que la literatura no es nada más “el carácter inagotable del murmullo” (Blanchot, 2002 [1955]: 163-165), sino la grieta que se incrusta, el silencio que se asienta, la ausencia que muestra su rostro y nos recuerda la gran obra de Mallarmé: un libro fallido y la escritura borrosa, alterada e ilimitada.

Blanchot distingue entre el libro y la obra. Mientras el libro es una unidad del discurso, un texto o un conglomerado de textos reunidos en un volumen; la obra, en cambio, es la serie de libros y todos los efectos –Foucault habla de *transdiscursividad* –, las referencias y la textura crítica que provocan a su paso y que es duradera mas no constante. La obra va más allá de los textos o lo meramente escrito, sino que corresponde a una fuente discursiva, un manantial de enunciados y alusiones, un usufructo del goce literario que constituye el nombre y la firma de dicho autor. La obra es todo lo que articula la biblioteca discursiva, simbólica, imaginaria, emocional y anecdótica de un escritor y, siempre, acaba rebasándolo a él, a sus lectores, los críticos y los traductores. La obra es también esta comunidad de usuarios e interlocutores reunidos en torno al legado de un escritor¹⁸⁹. La obra podría resumirse en el concepto –un poco de moda hoy en día– de “patrimonio literario y cultural” del mundo de las letras y el pensamiento. Dicha obra es herencia nuestra y compartida por “la comunidad del verbo encarnado y el espíritu” (Nicol, 1998: 102), esta *comunidad transhispánica*. Es el horizonte literario y cultural de nuestra

¹⁸⁹ Foucault establece el concepto de *transdiscursividad* a la hora de referirse a “los autores que han creado algo más que sus obras que es la posibilidad y la regla de formación de otros textos” (2015 [1969]: 33). Los autores a los que se refiere Foucault son Marx, Nietzsche y Freud. Y habría que agregar a Cervantes, Quevedo, Borges, Paz y otros más. Son autores que han sido leídos y releídos durante mucho tiempo lo que implica siempre un necesario retorno a dichos autores como una revisión de las fuentes primarias.

cartografía que vislumbra y reivindica la transhispanidad literaria: nuestra literatura concebida como un episodio, un estadio, un rostro en constante variación, reproducción e interacción con las distintas páginas de este manuscrito peculiar que es la literatura universal.

A modo de conclusión

Concluyo estas curiosas líneas reflexionando sobre el lugar desde el cual articulo este discurso teórico de la *transhispanidad literaria* con el que propongo la lectura de los autores de nuestra literatura moderna y contemporánea; es decir, desde Rubén Darío hasta nuestros días. Si la mirada heterotópica en la academia británica había estado marcada por su isleñitud geográfica, ¿cómo no llevar a cabo semejante empresa de los navegantes sedientos de horizontes! Solo en Baja California Sur, tierra de humildes navegantes que son los pescadores, en esta península que parece isla, que “tiene forma de ballena”, que está abierta a dos mares, que traza el infinito archipiélago de la incertidumbre, ¿cómo no iba a tener lugar justo aquí, en esta región apartada del mundo globalizado, o donde precisamente empieza el mundo y su imaginaria, donde la utopía se dibuja en cada luz crepuscular, en cada resquicio equidistante del aire! Vicente Quirarte nos recuerda a Herman Melville varado en el puerto de Mazatlán, inmerso en el *impasse* del que nos habla Alain Badiou, ese estar en medio del río entre dos orillas como nos legó Chateaubriand en su tiempo, ese gesto plenamente de la modernidad, cargado de interrogantes sin respuestas, esa figura deslizante que siempre fue Rubén Darío que da inicio a nuestra literatura moderna, esta metáfora nuestra frente a la cual y mediante la que escribimos todos los que hemos elegido la lengua española.

Mientras escribo estas palabras, releo unos versos de Raúl Antonio Cota: “Temer el mar / cuando la incertidumbre / invada nuestro ánimo / y no alcancemos a saber si nuestro origen / es marino / o es celeste / o es origen” (2018: 19), la *transhispanidad literaria* ha diseñado, como su peculiar espacialidad, la condición transoceánica que permite la circulación de los bienes inmateriales de orden literario e intelectual y su incesante intercambio por los distintos y distantes puntos navales de esta cartografía de nuestra lengua. Pero hay que recordar que dicho modelo teórico de nuestro tercer milenio viene en sintonía con aquella sentencia de Octavio Paz cuando sostiene que “Nuestra literatura abarca a dos continentes”, las relaciones interliterarias que tienen lugar en nuestra lengua están marcadas por su dimensión transatlántica, de cruce e intertextualidad constante. Es posible que esta ingeniería teórico-metodológica no concluya nunca, ése es mi deseo más ferviente y sincero, porque el viaje no termina nunca y del exilio no se regresa jamás. En

los tiempos diaspóricos en que vivimos arrojados, en esta recámara mundial de las identidades disueltas, asesinas y enfermas, solo cabe el lugar donde apostemos todos por el derecho a las diferencias, a las comunidades excluidas del modelo decimonónico de nación y la globalización economicista y financiera, y emprendamos juntos, codo con codo, *face to face*, un diálogo genuino, autocrítico, benéfico. Al fin y al cabo, los escritores nunca verán publicada su obra y sus lectores habitan el porvenir.

La literatura siempre ha sido profética en muchos acontecimientos del mundo. La *transhispanidad literaria* acude a ofrecer esos escenarios de los tiempos contemporáneos y los desafíos de la globalización. Leer a nuestros autores desde un ámbito universal, en diálogo permanente con otros nos lleva a abrir los límites geopolíticos que históricamente se han impuesto a la hora de observar nuestra literatura. No olvidemos que la literatura en lengua española no es una hechura aislada del mundo, conversa secretamente con otras. La *transhispanidad literaria* hace visible estas *correspondencias mudas* y le da sentido a las *extranjerías familiares*. Todos de alguna forma escribimos en ese grande, ilusorio e infinito libro universal que narra las intensas vicisitudes de *nuestra cartografía transhispánica*.

Glosario de conceptos y términos

Atalaya transhispánica: alude a la perspectiva que es propia de la transhispanidad literaria y que permite leer a nuestros autores de nuestra lengua en un contexto universal.

Atlántico modernista: históricamente se ha referido al modernismo como un movimiento o una escuela literaria hispanoamericana. No obstante se trata de un estilo literario transoceánico que ha vinculado a distintos escritores de ambas orillas del Atlántico como en el caso de Rubén Darío.

Categorías espaciales de la transhispanidad: se refiere a las cinco categorías con las cuales se observan los fenómenos escriturales de orden literario e intelectual desde Rubén Darío hasta nuestros tiempos actuales. Y son la mediterránea, la transmediterránea, la atlántica, la transatlántica, la atlántico-mediterránea.

Categorías transhispánicas: se refiere a las categorías que hacen posible la operatividad de la transhispanidad porque no puede proceder mediante categorías modernas en crisis. Una de ellas es la espacialidad.

Ciencias de lo social: son un resultado del presupuesto de que todas las ciencias, todos los campos de estudio y los saberes tienen lugar en una sociedad de un tiempo y espacio determinados.

Comunidad de consumo: es una relectura de Pierre Bourdieu, Jean Baudrillard y Gilles Lipovetsky a la hora de pensar en los lectores que consumen un bien simbólico e inmaterial como un libro. Atribuir a dicho grupo valores comunitarios lo privilegia de otras comunidades que, quizá, no mantenga ciertos vínculos íntimos o fraternos.

Comunidad intertextual: se refiere a la serie de autores que dialogan tanto implícita como explícitamente con otros autores mediante sus textos y sus obras.

Comunidad transhispánica: en un mundo globalizado e interconectado virtualmente se admite que formamos parte de esta geografía contemporánea que va más allá de los límites nacionales y geopolíticos.

Concepción transhispánica de nuestra literatura: alude a la forma de ver, pensar e imaginar nuestra literatura. Octavio Paz es de los primeros en concebirla ya no desde los marcos nacionales, sino desde su condición transoceánica y transatlántica; es decir, de intercambio constante entre las dos orillas del Atlántico en lengua española. No obstante, dicha concepción transhispánica agregaría la costa norafricana a ese banquete dual de los continentes.

Condición transhispánica de nuestros tiempos: alude al período histórico-cultural y sociopolítico del mundo contemporáneo en lengua española desde la década de los sesenta hasta nuestros días.

Constelación transdiscursiva: la noción de “transdiscursividad” surge de los planteamientos arqueológicos de Michel Foucault cuando teoriza en torno al autor. Este término es una complejización del mismo en nuestra época contemporánea donde se percibe la imposibilidad de su unidad y su invariabilidad. Un autor es muchos autores, como siempre sostuvo Borges. Foucault procede desde el texto de “Kafka y sus precursores” de Borges.

Correspondencias mudas: son las formas implícitas en que se relacionan los escritores y sus obras sin que salten a la vista y es justo la *transhispanidad literaria* la que opera en escudriñar esos nexos, los silencios que aproximan y hacen estallar el tejido de la intertextualidad.

Cuadrilátero del texto: se refiere al tránsito paulatino e interminable de toda obra y ése es el de la producción, la edición, la recepción y la crítica.

Dasein escritural: el concepto “Dasein” procede de la filosofía existencialista de Heidegger y alude a la circunstancia propia de la vida; sin embargo, el Dasein que refiero en este sentido vincula a la escritura puesto que piensa que la vida transcurre en términos escriturales y bajo sus coordenadas operativas y simbólicas.

Discurso transhispánico: concibo la *transhispanidad* y la *transhispanidad literaria* como discurso(s) desde la concepción teórica y metodológica de Michel Foucault tanto en su

definición de “autor” como en el génesis y la evolución de todo discurso en los distintos campos del saber.

Enfoque transhispánico: es la forma en que se observa los fenómenos literarios desde el modelo teórico de la *transhispanidad literaria*.

Escritura *dislocante*: es una escritura que apunta a su condición transgresora, rebelde y rupturista. Pero no alude a una ruptura desde el plano ideológico o político, sino en el ámbito preciso del propio discurso.

Escritura *palimpsestual*: alude a la escritura que aglutina otras escrituras, una escritura que se refiere a otras escrituras, una escritura que desafía otras y una escritura que las necesita y se alimenta de ellas.

Espacialidad transhispánica: alude a la condición contemporánea del espacio que procede de los abordajes de Fernand Braudel, Henri Lefèbvre, Edward Soja y Michel Foucault, entre otros, donde los cuatro muestran el espacio en constante interacción y que es producido en esta dinámica discursiva, histórico-cultural y sociopolítica. Y se refiere a las cinco espacialidades: la atlántica, la transatlántica, la mediterránea, la transmediterránea y la atlántico-mediterránea.

Estación de correspondencias: es un concepto con que Octavio Paz se refiere a aquellas figuras que realizan la gran labor de comunicar tradiciones literarias como en el caso de Carlos Barral. La otra figura es Roger Caillois también tratada por Paz. Rubén Darío es la gran “estación de correspondencias” y tal vez, la primera. Por eso es un *punte advenedizo de la transhispanidad*.

Experiencia sociológica de la lectura: es la apropiación que hace una comunidad de lectores de un texto, un libro o una obra. Esta apropiación nunca es monolítica, sino un hecho variado y constantemente cambiante que redefine a la propia comunidad de lectores.

Extranjerías familiares: se refiere a lo que aparentemente distancia a los escritores y los textos pero que en el fondo no es más que un efecto contrario; es decir, lo que les distancia es justamente lo que los acerca y los comunica.

Falla preconceptual: alude al ámbito de avistamiento conceptual aunque en su período de efervescencia, fecundidad e imaginación. Foucault afirma que todo concepto descansa, en el fondo, en esta etapa de formación y nunca alcanzaría su plenitud.

Fenómenos intertextuales: se refiere a la lectura y la traducción como ejercicios de relación interna que se establece entre los autores y sus obras.

Fenómenos transhispánicos: son aquellas producciones discursivas que desafían la categoría analítica del estado-nación con que se medía antes y se observaban dichos fenómenos. Estamos hablando del translingüismo literario, el biculturalismo, el triculturalismo sin obviar las literaturas del exilio, la diáspora, la frontera y la migración.

Figuras heterotópicas: se refiere a los escritores y los intelectuales que no están enraizados en ninguna tradición literaria o de pensamiento precisa, sino que justamente la desafían lo que permite un diálogo intenso entre varios y también al interior de cada una de ellas.

Geocultura transhispánica: es una región contemporánea que va más allá de los estados-nación y apunta a una sensibilidad peculiar que reclama valores y principios allende los patriotismos nacionales y la exacerbación de los sentimientos geopolíticos.

Geografía literaria atlántico-mediterránea de nuestra lengua: es un corpus literario que da cuenta de los escritores que aglutinan esta geografía del mundo en lengua española. Lo que los une ya no es el modelo estadocéntrico, sino la lengua española en que escriben y los hacen dialogar a todos.

Hipoescritura: Se refiere a la escritura fragmentaria que devela su condición siempre de emergencia, caos e ingobernabilidad. Se podría considerar que la *hipoescritura* es el rostro visible de cualquier poética escritural.

Historia geocultural de la hispanidad: es la historia de los distintos desplazamientos del espacio que histórica y socioculturalmente hemos designado bajo el nombre de “hispanidad” desde las coordenadas judeocristiana, grecolatina e hispanoárabe.

Historia literaria de los transterrados: ante la crisis del estado-nación, sería una historia literaria alternativa donde tuvieran lugares todos aquellos escritores e intelectuales que han vivido el drama del exilio y la diáspora.

Historia literaria contemporánea: es aquella otra historia de la literatura que deja atrás el modelo nacional de las literaturas y también se distancia de la perspectiva de la historia de las ideas, al menos concebida por Michel Foucault.

Historicidad literaria de nuestro milenio: es la conciencia histórico-literaria y cronotópica de nuestra literatura en *la condición transhispánica de nuestros tiempos*.

Imaginación cartográfica de nuestra literatura: señala el ámbito de vislumbrar nuevos escenarios de reunir la producción literaria de nuestros escritores a lo largo de los últimos dos siglos más allá del modelo nacional de las literaturas y; por ende, distanciarse de la visión geopolítica de la escritura y el conocimiento.

La cuenca transhispánica de las correspondencias: es el espacio oscuro y latente donde se ocultan las distintas correspondencias que yacen entre los escritores y sus textos.

La transhispanidad: es una propedéutica teórico-metodológica que se dedica a revisar el discurso académico de índole literaria e intelectual del mundo hispánico de los últimos tres siglos, con especial énfasis en los tiempos de Rubén Darío hasta nuestros días. Como es un campo de estudios multidisciplinar conversa con otros saberes como los estudios culturales, el poscolonialismo, los estudios subalternos, la deconstrucción, el decolonialismo, los estudios de género y los Queer Studies; no obstante, se acerca a algunos de ellos y se distancia de otros porque la transhispanidad opera en los textos y entre ellos.

Literatura atlántico-mediterránea del exilio español: es el conglomerado de escritores que han estado marcados por la múltiple experiencia del desarraigo y el exilio y que difícilmente pueden circunscribirse en una literatura nacional determinada.

Literatura del exilio español: es toda aquella producción literaria de los transterrados que han escrito en lengua española entre 1937 y 1956.

Los tiempos modernos de la hispanidad: es el período referido a los nacionalismos hispánicos; es decir, previo a *la condición transhispánica de nuestros tiempos*.

Lo transhispánico: es lo referido a la *transhispanidad literaria* pero como un rasgo implícito y propio de un fenómeno literario o la forma escritural de un escritor.

Marcos categoriales promiscuos: se refiere a la forma indiscriminada e ingobernable en que los campos de estudio y los saberes comparten marcos institucionales y de procedimientos observacionales.

Matriz transhispánica: la *transhispanidad literaria* opera en los textos y los escritores con el presupuesto de que entre ellos hay una implícita cuenca que los comunica a todos y que su deber es justamente descubrirla y reflexionar en torno a los distintos modos de esta conversación o lo que también llamo “las correspondencias mudas”.

Mis-en-scène photologique: alude a la *photologie* de la que trata Derrida en su *Gramatología* y se refiere a la forma en que un objeto o fenómeno se debate entre la aparición y el ocultamiento. La condición *photologique* de los fenómenos literarios e intelectuales desde la *transhispanidad literaria* dejarían entrever también este dilema de la puesta en escena, sus distintos e infinitos performances, su evolución constante que desafía la unidad y estimula el dominio de la singularidad en su faceta de lo peculiar.

Nuestra geopolítica transhispánica de los tiempos contemporáneos: es el nuevo orden global inscrito en la dinámica histórica y sociocultural del mundo en lengua española.

Nuestra literatura atlántico-mediterránea: es una literatura post-nacional y transnacional que toma como referencia histórica los tiempos de Rubén Darío hasta nuestros días y abarca espacialmente toda la llanura líquida del Atlántico mediterráneo de lengua española.

Nuestra literatura mediterránea del nuevo milenio: es la literatura escrita en lengua española bordeada por el Mediterráneo, que tiene el aroma y las vicisitudes del espacio marino y reivindica el espíritu de esta “calle del agua”.

Nuestra tradición transhispánica de la literatura: se refiere a la tradición transnacional de la literatura en lengua española cuyos autores que conforman el canon literario son de

otras nacionalidades, especialmente no del mundo en lengua española. Por poner solo varios ejemplos, Flaubert, Tolstoi, Goethe, entre otros.

Nueva cartografía humana de nuestro milenio: se refiere a la constitución identitaria y sociocultural de todos los que formamos parte de la *cartografía transhispánica*.

Nueva cartografía literaria en nuestra lengua: es una nueva disposición histórica de la literatura donde ya no estaría conformada por naciones, sino por la lengua española en que se expresa lo que hace que se comuniquen todas las literaturas escritas en dicha lengua.

Óptica transhispánica: se refiere a la forma de observar los fenómenos textuales de orden literario e intelectual desde la perspectiva de la *transhispanidad literaria*.

Patriotismo disciplinar: hace alusión a la forma en que hoy en día todavía se resiste férreamente frente a los procedimientos multidisciplinares, interdisciplinares y transdisciplinares.

Precursor transhispánico de nuestra literatura: en la tesis señalo a Rubén Darío como precursor puesto que hace posible dicha *concepción transhispánica de nuestra literatura*.

Puentes advenedizos de la transhispanidad literaria: son aquellos escritores que sirven de nexos para una posible conversación entre escritores de distintas tradiciones literarias y latitudes cronotópicas.

Red conceptual: alude a la forma en que se disponen, se despliegan y se relacionan los conceptos entre sí, formando una geométrica condición que los une y los mantiene en constante vecindad, conversación y retroalimentación.

Red de estudios globales: alude a aquellos campos de estudio que siempre han desafiado el modelo estadocéntrico como el orientalismo o los estudios orientales.

Redes transepocales: es la forma en que ciertos escritores conversan con otros de otros períodos históricos y espacios geográficos. La literatura los une a todos, los lectores son quienes efectúan esta labor majestuosa y a la vez inadvertida.

Reino transhispánico: es la isla geocultural de la *transhispanidad* a la que pertenecemos los que hablamos la lengua española e interactuamos con otros legados literarios, culturales y artísticos.

Saberes ortodoxos: alude a los saberes que no han podido permitirse el lujo de la autocrítica y la revisión de sus postulados teórico-metodológicos y sus presupuestos filosóficos.

Saberes subversivos: se refiere a los saberes que tienen origen en la década de los sesenta como los Estudios Culturales, el poscolonialismo, los estudios subalternos, los estudios decoloniales, los estudios de género y los *Queer Studies*.

Saberes textuales: son todos aquellos saberes y campos de estudio cuya operatividad se centra en la revisión y el análisis minucioso de los textos. Es una referencia también a los saberes subversivos y otros más como la deconstrucción.

Sensibilidad transhispánica: es una actitud estético-literaria y un estado de ánimo que se despliega ante la lectura de los textos y que se ejerce frente a los escritores y los intelectuales con los cuales se dialoga y se conversa. Rubén Darío, Alfonso Reyes, Jorge Luis Borges, Octavio Paz, entre otros, son de esta flota de la *sensibilidad transhispánica* porque redefinen constantemente nuestro canon literario y las formas de apropiación a distintos autores con sus obras.

Tejido de la intertextualidad: es lo que une los textos con todas y cada una de sus referencias esparcidas o desperdigadas en otros textos, otras obras y otros autores. Juan Goytisolo habla del “árbol de la literatura”. Foucault hablaría de “iniciadores de discursividad”.

Teórico-actante de la observación: alude al observador que interviene en sus operaciones de observar y no se conforma con quedarse pasivo. Es el nuevo actor en la disposición compleja de casi todos los campos de estudio en los tiempos actuales.

Textualidades: es una referencia a un hilo que teje textos y los comunica de forma interna. No es una unidad textual sino que estamos ante una red extensísima y fecunda de textos.

Trandiscursividad contemporánea o tardomoderna: es el estadio posterior a la “trandiscursividad moderna” que plantea Michel Foucault para la noción de los autores que han creado mucho más que su propia obra, sino también todas las referencias discursivas posteriores a ella que luego exigen un retorno.

Transhispanidad literaria: es el nuevo modelo teórico en los estudios literarios que plantea leer a nuestros autores de lengua española desde un contexto universal, en diálogo constante entre ellos mismos, y en consecuencia, con otros autores de otras literaturas y latitudes geoespaciales.

Transtextualidad: a diferencia de la intertextualidad, se refiere al hecho de un texto que se reescribe al infinito por los contemporáneos y los lectores.

Usuarios: alude a la comunidad de lectores, críticos, traductores, editores y académicos que se aproximan a los textos y las obras de los escritores y juntos construyen implícitamente una red de datos y contenidos en torno a dichos vínculos.

Versatilidad identitaria: es una actitud vital, sociocultural y política en los tiempos de las trincheras y frente a las identidades asesinas.

REFERENCIAS:

- ADILA, Mustapha (2007). *Miscelánea histórica hispano-marroquí*, Tetuán: Publicaciones de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de Tetuán.
- AGUILAR RIVERA, J. A. (coord.). (2015). *Aire en libertad. Octavio Paz y la crítica*, México: FCE.
- ALONSO, D. (1988). *Poetas españoles contemporáneos* (3ª. edición aumentada), Madrid: Gredos.
- ANDERSON, B. (2011). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, (5ª. reimp., trad. Eduardo L. Suárez), México: FCE
- ARDAO, Arturo (1986). *Nuestra América Latina*, Montevideo: Banda Oriental.
- ASIAIN, A. (2014). *Japón en Octavio Paz* (1ª. ed., edición y prólogo de Aurelio Asiain), México: FCE.
- AUGÉ, M. (2000) (1992). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad* (1ª. ed., trad. Margarita Mizraji), Barcelona: Gedisa.
- BACHELARD, Gastón (2000) (1948). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo* (23ª. ed., trad. Jose Babini), México: XXI.
- BAERT, P. & CARREIRA DA SILVA, F. (2011) (2010). “La historia del presente. La arqueología y la genealogía de Foucault” en *La teoría social contemporánea* (trad. María Hernández), Madrid: Alianza, pp. 207-236.
- BARRAL, C. (1953). Poesía no es comunicación. *Laye*, 23 (2): 23-26. Recuperado de: https://ddd.uab.cat/pub/laye/laye_a1953m4-6n23.pdf
- BARTHES, R. (1973) (1972). *El grado cero de la escritura seguido de Nuevos ensayos críticos* (trad. Nicolás Rosa), Buenos Aires: XXI.
- BARTHES, R. (1993) (1973) y (1978). *El placer del texto y Lección inaugural* (trads. Nicolás Rosa y Oscar Terán, 10ª. ed.), México: XXI.
- BAUDELAIRE, Ch. (1999) (1861). *Les fleurs du mal* (édition établie par John E. Jackson, préface d'Yves Bonnefoy), Paris: Le livre de poche.

- BAUDRILLARD, J. (2009). *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*, trad. Alcira Bixio, estudio introductorio de Luis Enrique Alonso, segunda edición, Madrid: XXI.
- BAUMAN, Z. (2013) (2011). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida* (trad. Lilia Mosconi), México: FCE.
- BENACH, N. & ALBET, A. (2010). *Edward W. Soja. La perspectiva postmoderna de un geógrafo radical*, Barcelona: Icaria (Colección Espacios Críticos).
- BERDICHEWSKY, B. (2005). Indigenismo-Indianidad. En Salas Astrain, R. (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano* (vol. II, 1ª. ed.), Santiago: Universidad Católica Silva Enríquez, pp. 561-68. Recuperado de: <https://economiapoliticaula.files.wordpress.com/2016/08/0000-pensamiento-crc3adtico-latinoamericano-1-2.pdf>
- BETANCOURT MARTÍNEZ, F. (2015). *Historia y cognición. Una propuesta de epistemología desde la teoría de sistemas*, primera edición, México: UNAM e IBERO.
- , (2011). Los procedimientos del saber histórico: metodología, autorreflexión y circularidad sistémica. En Mendiola, A. & Vergara, L. (coords.), *Teoría de la historia* (1ª. ed., vol. I), México: UNAM e IBERO, pp. 79-98.
- , (2007). *El retorno de la metáfora en la ciencia histórica. Interacción, discurso historiográfico y matriz disciplinaria* (1ª. ed.), México: UNAM.
- BLANCHOT, Maurice. (2002) [1955]. *El espacio literario* (trads. Vicky Palant y Jorge Jinkis), Madrid: Editora Nacional.
- BLOCH, M. (2015) [1949]. *Introducción a la historia* (8ª. reimp., trads. Pablo González Casanova y Max Aub), México: FCE.
- BLOOM, H. (2010) [2005]. *Ensayistas y profetas. El canon del ensayo* (1ª. ed., trad. Amelia Pérez de Villar, Madrid: Páginas de Espuma.
- BORGES, J. L. (1983). *Borges el memorioso. Conversaciones de Jorge Luis Borges con Antonio Carrizo*, México: FCE.
- BORGES, J. L. (2011) [1989]. *Poesía completa* (1ª. ed.), México: Lumen.

- BORGES, J. L. (2009) (1980). *Siete Noches* (3ª. reimp., epílogo de Roy Bartholomew), México: FCE.
- BORGES, J. L. (2014) (1953) *Inquisiciones / Otras inquisiciones* (1ª. reimp.), México: Penguin Random House.
- , (1998) (1925). *Inquisiciones*, Madrid: Alianza.
- BORGES, Jorge Luis (1980) (1968). *Narraciones*, Madrid: Salvat.
- BORGES, J. L. (2010a). *Obras Completas*. Vol. 3. 1975-1985 (3ª. ed.), Buenos Aires: Emecé.
- BORGES, J. L. (2010b). *Obras Completas*. Vol. 4. 1975-1988 (3ª. ed.), Buenos Aires: Emecé.
- BOTTON BEJA, F. (2011). Octavio Paz y la poesía china: las trampas de la traducción. *Estudios de Asia y África*, 145 (2), 269-286. Recuperado de: <https://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/eaa/article/view/2027/2027>
- BOUSOÑO, C. (1952). *Teoría de la expresión poética: hacia una explicación del fenómeno lírico a través de textos españoles*, Madrid: Gredos.
- BOURDIEU, P. (2009) (1999). *Intelectuales, política y poder* (1ª. ed., 7ª. reimp., trad. Alicia Gutiérrez), Buenos Aires: Eudeba.
- BOWRA, C. M. (2005) (1933). *Historia de la literatura griega* (18 reimp., trad. Alfonso Reyes), México: FCE.
- BRAUDEL, F. (1999) [1968]. *La historia y las Ciencias Sociales* (10ª. reimp., trad. Josefina Gómez Mendoza), Madrid: Alianza.
- BRÜNNER, J. J. (1999). *Globalización cultural y posmodernidad* (1ª. reimp.), Santiago de Chile: FCE
- BUENO, G. (1999). *España frente a Europa* (1ª. ed.), Barcelona: Alba.
- BUSUTIL, G. (2015). Las virtudes del pájaro solitario. *La Opinión de Málaga*, 26 de abril, 2 págs. Recuperado de:

<https://www.laopiniondemalaga.es/opinion/2015/04/26/virtudes-pajaro-solitario/761364.html>

CALLEGARO, F. (2016). Histoire conceptuelle et philosophie des sciences sociales, *Conceptos Históricos* 2 (2): 190-204. Recuperado de: <http://www.unsam.edu.ar/ojs/index.php/conhist/article/view/108/135>

CANO, J. L. (1986). *Antología de la nueva poesía española* (4ª. ed.), Madrid: Gredos.

CARBÓ, C. & GIRAUD, F. (1982). Entrevista a Michel de Certeau II. *Históricas*, núm. 10, pp. 25-26. Recuperado de: http://www.elseminario.com.ar/biblioteca/Carbo_Giraud_entrevista_decerteau.htm

CASSIGOLI, R. (2016). *El exilio como síntoma. Literatura y fuentes*, México-Santiago de Chile: UNAM-Metales Pesados.

----- (2010). Memoria, historia y praxis. *Historia, antropología y fuentes orales*, 44 (3): 97-112. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3433261>

----- (2007). El mito de los orígenes: fuentes para una antropología de la memoria. *Historia y grafía*, 28: 143-172. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/589/58922907007.pdf>

----- (2006). Usos de la memoria: prácticas culturales y patrimonios mudos. *Cuicuilco*, vol. 13, 38 (3): 133-151. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/351/35103808.pdf>

----- (2005). Prácticas culturales y politización de la “pertenencia”. *Líder: revista labor interdisciplinaria de desarrollo regional*, vol. 14, 10: 21-40. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2054156>

CASTAÑÓN, A. (2018). A cincuenta años de la muerte de León Felipe. *Letras Libres*. Recuperado de: <https://www.letraslibres.com/mexico/literatura/cincuenta-anos-la-muerte-leon-felipe>

- CASTELLS, M. (2001). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. II: El poder de la identidad*, (3ª. ed., trad. Carmen Martínez Gimeno), México: XXI
- CEPEDELLO BOISO, J. (2011). Del discurso imperial a la teoría del contrapunto. Bases semiológicas para el diálogo entre civilizaciones en la obra de Edward Said. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 1 (6), 15-32. Recuperado de: <https://www.upo.es/revistas/index.php/ripp/article/view/1862>
- CERUTTI GULDBERG, H. (1992) (1983). *Filosofía de la liberación latinoamericana* (2ª. ed.), México: FCE.
- CHARBONNIER, G. (2006). *Entrevistas con Claude Lévi-Strauss* (1ª. ed., trad. Irene Agoff), Buenos Aires: Amorrortu.
- CHARTIER, R. (2006). *Cultura escrita, literatura e historia. coacciones transgredidas y libertades restringidas*. Conversaciones de Roger Chartier con Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin y Antonio Saborit (2ª. reimp., ed. Alberto Cue), México: FCE.
- COPLESTON, F. (2011) (2004). *Historia de la filosofía. Vol. 1. De la Grecia antigua al mundo cristiano* (trad. Juan Manuel García de la Mora), Barcelona: Ariel.
- COTA, R. A. (2018). *Temer al mar. Antología personal*, La Paz: ISC y Gobierno del Estado de Baja California Sur.
- DARÍO, R. (2015). *La vida de Rubén Darío escrita por él mismo* (edición, introducción y notas de Francisco Fuster), México: FCE.
- DARÍO, R. (2013). *Viajes de un cosmopolita extremo*, 1ª. ed., selección y prólogo de Graciela Montaldo, México: FCE
- DÁVILA VALDÉS, C. (2012). *Refugiados españoles en Francia y México. Un estudio comparativo*, México: El Colegio de México.
- DEBICKI, Andrew P. (1997). *Historia de la poesía española del siglo XX. Desde la modernidad hasta el presente*, Madrid: Gredos.
- DE CERTEAU, M. (2003). *Historia y psicoanálisis*, México: Universidad Iberoamericana.

- (2007) (1990). *La invención de lo cotidiano* (2ª. reimp. Edición de Rubén Lozano Herrera, María Enriqueta Salazar y Julieta Valtierra), México: Universidad Iberoamericana.
- DERRIDA, J. (2001) La lengua no pertenece. *Europe*, NO. 861-862. Recuperado de: <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/celan.htm>
- DERRIDA, J. (2000) (1967). *De la gramatología* (introducción de Philippe Sollers), México: XXI.
- DERRIDA, J. & DUFOURMANTELLE, A. (2000) [1997]. *La hospitalidad* (traducción y prólogo de Mirta Segoviano), Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- DERRIDA, J. (1967). *L'écriture et la différence*, Paris: Éditions du Seuil.
- DONOSO, J. (1999) (1972). *Historia personal del "boom"*, (3ª ed.), Madrid: Alfaguara.
- ECO, U. (2011) (1965). *Apocalípticos e integrados* (3ª. ed., trad. Andrés Boglar), México: Tusquets.
- EDWARDS, J. (2014). El provocador incesante. La concesión del Cervantes a Juan Goytisolo es un buen cambio de rumbo. *El País*, 30 de noviembre, 2 págs. Recuperado de: https://elpais.com/elpais/2014/11/28/opinion/1417177599_475255.html
- FERNÁNDEZ MORENO, C. (1976) (1972). *América Latina en su literatura* (3ª. ed., coordinación e introducción de César Fernández Moreno), México: XXI.
- FOERSTER, H. V. (1991). *Las semillas de la cibernética. Obras escogidas* (edición de Marcelo Pakman, presentación de Carlos Sluzki), Barcelona: Gedisa.
- FOUCAULT, M. (2016) [1970]. *El orden del discurso* (trad. Alberto González Troyano), México: Tusquets.
- FOUCAULT, Michel (2015) (1969). *¿Qué es el autor? Apostillas a ¿Qué es un autor? Por Daniel Link* (2ª. ed., trad. Silvio Mattoni), México: El cuenco de plata.
- FOUCAULT, Michel (2013). *La grande étrangère. À propos de la littérature* (édition établie et présentée par Philippe Artières, Jean-François Bert, Mathieu Potte-Bonneville et Judith Revel), Paris : École des hautes études en sciences sociales.

- FOUCAULT, Michel (2012) (1966). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (1ª. reimp., trad. Elsa Cecilia Frost, edición revisada y corregida), México: XXI.
- FOUCAULT, Michel (2010) (1969). *La arqueología del saber* (2ª. ed., edición revisada, trad. Aurelio Garzón del Camino), México: XXI.
- FOUCAULT, Michel. (2004) (1984). Des espaces autres. *Empan*, 2 (54) : 12-19. Recuperado de: <https://www.cairn.info/revue-empan-2004-2-page-12.htm>
- , 1996 (1994). *De lenguaje y literatura* (1ª. ed., introd. Ángel Gabilondo, trad. Isidro Herrera Baquero), Barcelona: Paidós.
- FREUD, S. (2010) (1970). *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo* (2ª. reimp., trad. Ramón Rey Ardid), Madrid: Alianza.
- , (1991). *Obras Completas. Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, asistidos por Alix Strachey y Alan Tyson. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry, Vol. XXIII (1937-39). Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras*, segunda reimpresión, Buenos Aires: Amorrortu.
- , (1986). *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, trad. Cornélius Heim, préface de Marie Moscovici, segunda edición, Paris: Gallimard.
- FUENTES, Carlos (2011). *La Gran novela latinoamericana*, México: Alfaguara.
- FUENTES, C. (2008). *El espejo enterrado*, México: FCE y SEP.
- GADAMER, H.-G. (2003) (1975). *Verdad y método* (vol. I, 10ª. ed., trads. Ana Agud Aparicio & Rafael de Agapito), Salamanca: Sígueme.
- GANIVET, Á. (1966). *Ideárium español. El porvenir de España* (7ª. ed.), Madrid: Espasa-Calpe.
- GAOS, J. (1990). *Obras completas. Vol. VI. Pensamiento de lengua española. Pensamiento español* (1ª. ed., prólogo de José Luis Abellán, coord. Fernando Salmerón), México: UNAM
- GARCÍA GALINDO, Juan Antonio. (2014). Estudios Transatlánticos: en torno a un proyecto académico Interuniversitario. *Revista Surco Sur*, vol. 4 (6): 61-64. Recuperado de: <http://scholarcommons.usf.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1153&context=surcosur>

- GARRIDO ALARCÓN, Edmundo (2011). Recorrer esta distancia. Notas sobre el exilio. *Revista de Filología Románica*, 7: 9-17. Recuperado de: <https://revistas.ucm.es/index.php/RFRM/article/download/38682/37403>
- GERASSI-NAVARRO, Nina y MEREDIZ, Eyda M. (2009). Introducción: Confluencias de lo transatlántico y lo latinoamericano. *Revista Iberoamericana*, Vol. LXXV (228): 605-636. Recuperado de: <https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/6599/6775>
- GIDDENS, A. (2002) (1990). *Consecuencias de la modernidad* (2ª. reimp., versión de Ana Lizón Ramón), Madrid: Alianza.
- GIRAUD, P. H. (2014). *Octavio Paz. Hacia la transparencia* (1ª. ed., trad. David Medina Portillo, revisión de la traducción de Elizabeth Corral y Paul-Henri Giraud), México: El Colegio de México.
- GUERRA, F.-X. (2014). *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas* (3ª. reimp.), México: FCE & MAPFRE
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. (2011). Orientalismo de Edward W. Said 32 años después. Entre el dédalo teórico, el compromiso político-moral y la proyección poscolonial. *Awraq*, 4, 128-45. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3937866>
- GOYTISOLO, J. (1995). *Reivindicación del Conde don Julián* (2ª. ed., edición de Linda Gould Levine, apéndice de José Manuel Martín), Madrid: Cátedra.
- GOYTISOLO, J. (2001). *Tradición y disidencia*. Transcripción del ciclo de conferencias en la Cátedra Alfonso Reyes del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (noviembre del 2000), primera edición, México: Ariel y TEC de Monterrey.
- GOYTISOLO, J. (2007). *Contra las sagradas formas*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- (2007). *Ensayos escogidos* (selección y liminar de Adolfo Castañón), México: FCE.
- GOYTISOLO, J. (2013c). *Paisajes después de la batalla* (1ª. ed.), Barcelona: Galaxia Gutenberg & Círculo de Lectores.

- GRÀCIA, J. (2014). Expatriación y mestizaje intelectual. *El País*, 25 de noviembre, 1 pág.
 Recuperado de:
https://elpais.com/cultura/2014/11/24/actualidad/1416853991_876568.html
- HARTOG, F. (2007). *Regímenes de historicidad*, México: Universidad Iberoamericana.
- HERNÁNDEZ ESTEBAN, M. (2001). *El Texto en el Texto. Lecturas de géneros literarios*, Málaga: Universidad de Málaga.
- HOBBSAWM, E. (1998). *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona: Crítica-Grijalbo Mondadori
- & Ranger, T. (2012). *La invención de la tradición*. (Trad. Omar Rodríguez Estellar), Barcelona: Crítica
- , (2014). *Historia del siglo XX (1914-1991)*, (3ª. ed., trad. Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells), México: Crítica.
- HOYOS PUENTE, J. de (2012). *La utopía del regreso. Proyectos de estado y sueños de nación en el exilio republicano en México*, México: El Colegio de México y Universidad de Cantabria.
- HUBARD, J. (ed.) (2014). *También soy escritura. Octavio Paz cuenta de sí*, México: FCE.
- JIMÉNEZ, J. R. (2006). *Platero y yo* (3ª. ed., introducción y notas de Luis Rutiaga), México: Tomo.
- KRAUZE, E. (2014). *Octavio Paz. El poeta y la revolución*, México: Penguin Random House.
- KRAUZE, E. (2009). Octavio Paz. De la revolución a la crítica en Santí, E. M. *Luz espejeante. Octavio Paz ante la crítica* (selección y prólogo de Enrico Mario Santí), México: UNAM-ERA, pp. 673-690.
- KOZEL, A. (2012). *La idea de América en el historicismo mexicano. José Gaos, Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea* (1ª. ed.), México: El Colegio de México.
- LAFAYE, J. (2013). *Octavio Paz en la deriva de la modernidad*, México: FCE.
- LAÏDI, Z. (1999) (1994). *Un mundo sin sentido* (1ª. reimp. trad. Jorge Ferreiro), México: FCE.

- LA MORA V., R. de, (2014). *Intelectuales en América Latina, escenarios y debates. Finales del siglo XIX-primer mitad del XX* (1ª. ed.), Veracruz: Universidad Veracruzana.
- LIDA, Clara E. (1992) (1988). *La Casa de España en México* (1ª. reimp., con la colaboración de José Antonio Matesanz), México: El Colegio de México.
- LIPOVETSKY, G. (2013) (1987). *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas* (5ª. ed., trads. Felipe Hernández y Carmen López), Barcelona: Anagrama.
- LIRA, A. (2015). *Estudios sobre los exiliados españoles*, México: El Colegio de México.
- LÓPEZ NAVIA, S. (2009). Literatura posnacional. *Monteagudo*, 3ª. Época, 14: 231-236. Recuperado de: <http://revistas.um.es/monteagudo/article/view/106201/101031>
- LUHMANN, N. (2000) [1996]. *La realidad de los medios de masas* (1ª. ed., traducción y prólogo de Javier Torres Nafarrate), México: Universidad Iberoamericana & Anthropos.
- , (1990) [1984]. *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría* (1ª. ed., trads. Santiago López Petit y Dorothee Schmitz, introducción de Ignacio Izuzquiza), Barcelona: Paidós.
- LYOTARD, J-F. (1993) (1979). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber* (trad. Mariano Antolín Rato), Barcelona: Planeta-Agostini.
- MAALOUF, A. (2011). *Les Identités meurtrières*, Paris: Librairie Générale Française.
- MACHADO, A. (1992). *Campos de Castilla* (Edición de Geoffrey Ribbans), Madrid: Cátedra.
- MAEZTU, R. de. (1032). La defensa de la hispanidad. *Acción Española*, T. I, no. 5, pp. 449-457. Recuperado de: <http://www.filosofia.org/hem/193/acc/e05449.htm>
- MARRAMAQ, G. (2015). Spatial turn: espacio vivido y signos de los tiempos. *Historia y grafía*, 45 (22): 123-132. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/html/589/58948713005/>
- MARROU, H.-I. (2004) (1948). *Historia de la educación en la Antigüedad* (2ª. reimp., trad. Yago Barja de Quiroga), México: FCE.
- MARTÍ, J. (2004). *Páginas escogidas*, México: Época.

- MATISSE, H. (2010). *Escritos y consideraciones sobre el arte* (1ª. ed., trad. Mercedes Casanovas, traducción de las notas de la nueva edición de Lourdes Bassols), Madrid: Paidós.
- MATTELART, A. & NEVEU, É. (2004) [2003]. *Introducción a los estudios culturales* (1ª. ed., trad. Gilles Multigner), México: Paidós.
- MEJÍA, E. & MEJÍA, M. J. (comps.) (2014). *Lenguaje en libertad. El Colegio Nacional celebra a Octavio Paz*, México: El Colegio Nacional.
- MENDIETA, Eduardo (2006). Ni orientalismo ni occidentalismo: Edward W. Said y el latinoamericanismo. *Tabula rasa*, 5: 67-83. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/396/39600504.pdf>
- MENDIOLA, A. (2011). La narrativa como forma de reflexividad de los procesos de los sistemas sociales. Una aproximación al discurso histórico desde Niklas Luhmann. En Mendiola, A. & Vergara, L. (coords.) *Teoría de la historia* (1ª. ed., vol. I), México: UNAM e IBERO, pp. 99-112.
- MENDOZA VARGAS, H. & Lois, C. (coords.). (2009). *Historias de la Cartografía de Iberoamérica. Nuevos caminos, viejos problemas* (1ª. ed.), Mueco: UNAM & INEGI.
- MESMOUDI, M. (2018a). Edward Said y Sigmund Freud: del exilio a la escritura prometida. En Miguel Hernández Fuentes, Miguel Ángel Segundo Guzmán, Miguel Ángel Guzmán López, Graciela Velázquez Delgado (coords.) *Más allá de lo disciplinario: enfoques teóricos, historiográficos y metodológicos para el estudio del pasado* (ISBN: 978-607441-583-4; ISBN de la versión electrónica: 978-607-441-585-8), México: Universidad de Guanajuato, pp. 171-204. Recuperado de: <http://www.dcs.h.ugto.mx/editorial/images/publicaciones/Depto.Historia/disciplinario.pdf>
- MESMOUDI, M. (2018b). El exilio y lo funerario como condición escrituraria de nuestros tiempos. *Andamios*, vol. 15 (36): 391-394. Recuperado de: <https://andamios.uacm.edu.mx/index.php/andamios/article/view/615/961> (DOI: <http://dx.doi.org/10.29092/uacm.v15i36.615>)
- MESMOUDI, M. (2018c). Mohamed Chukri entre la ciudad de México y Tánger: una anécdota fundadora. *CPLATAM. Análisis Político en América Latina*. Recuperado de: <http://cplatam.net/mohamed-chukri-entre-la-ciudad-de-mexico-y-tanger-una-anecdota-fundadora/>
- MESMOUDI, M. (2018c). Mohamed Chukri entre la ciudad de México y Tánger: una anécdota fundadora en Ricci, C. H. *Letras Marruecas II. Nueva antología de*

- escritores marroquíes en castellano*, Santiago de Chile: Altazor-Embajada de Marruecos en Chile, pp. 87-97.
- MESMOUDI, M. (2018d). Mohamed Chukri entre la Paz y Tánger. De principios estacionarios y latitudes heterotópicas. *CPLATAM. Análisis Político en América Latina*. Recuperado de: <http://cplatam.net/mohamed-chukri-entre-la-paz-y-tanger-de-principios-estacionarios-y-latitudes-heterotopicas/#comment-9742>
- MESMOUDI, M. (2018d). Mohamed Chukri entre la Paz y Tánger. De principios estacionarios y latitudes heterotópicas en Ricci, C. H. *Letras Marruecas II. Nueva antología de escritores marroquíes en castellano*, Santiago de Chile: Altazor-Embajada de Marruecos en Chile, pp. 98-107.
- MESMOUDI, M. (2018e). Mohamed Chukri o la poética muda de decirnos adiós. *CPLATAM. Análisis Político en América Latina*. Recuperado de: <http://cplatam.net/mohamed-chukri-o-la-poetica-muda-de-decirnos-adios/>
- MESMOUDI, M. (2016). Octavio Paz: el credo, la blasfemia, el verdugo. *Analéctica. Revista Electrónica de Pensamiento Crítico*, 19 (3) 1-7 (ISSN 2591-5894). Recuperado de: www.analectica.org/articulos/mesmoudi-paz/?pdf=832
- MESMOUDI, M. (2015a). Brevísima revisión de la *Nahda* (1835-1975). *Contra Relatos desde el sur*, (12): 11-29. Recuperado de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/contra-relatos/article/view/20526/20195> y <http://estudiosafricanos.cea.unc.edu.ar/files/02-Mehdi-Mesmoudi-N%C2%B012.pdf>
- MESMOUDI, M. (2015b). *El mundo árabe e islámico después de Edward W. Said. Hacia el poscolonialismo como tránsito a la comprensión intercultural*. Tesis de maestro en Ciencias Sociales con orientación en Globalización, Universidad Autónoma de Baja California Sur, La Paz, México. Recuperado de: <http://biblio.uabcs.mx/tesis/te3343.pdf>
- MONROY NASR, Z. (2007). La resistencia del dualismo cartesiano a las fuerzas en la naturaleza en Martínez Contreras, J. & Ponce de León, A. (coords.), *El saber filosófico antiguo y moderno* (1ª. ed., vol. I), México: XXI & Asociación Filosófica de México, pp. 450-57.
- MONTESQUIEU. (1975). *Lettres persanes*, Paris: Bordas.
- MORETTI, F. (2000). Más conjeturas sobre la literatura mundial, *NLR* 4: 83-91. Recuperado de: <https://newleftreview.es/issues/20/articles/franco-moretti-mas-conjeturas-sobre-la-literatura-mundial.pdf>
- MORETTI, F. (2000). Conjeturas sobre la literatura mundial, *NLR* 3: 65-76. Recuperado de: <https://newleftreview.es/issues/3/articles/franco-moretti-conjeturas-sobre-la->

[literatura-mundial.pdf](#) y https://iedamagri.files.wordpress.com/2014/08/moretti-conjeturas_sobre_a_literatura.pdf

MUÑOZ CARROBLES, Diego (2011). Exilio e idioma en el siglo XXI: por qué elegir otra lengua literaria. *Revista de Filología Románica*, 7: 289-297. Recuperado de: <https://revistas.ucm.es/index.php/RFRM/article/view/38704>

NAVA MURCIA, R. (2015). *Deconstruir el archivo: la historia, la huella, la ceniza* (1ª. ed.), México: Universidad Iberoamericana.

NAVA MURCIA, R. (2016). Historia, escritura y acontecimiento. *Historia y grafía*, 23 (46): 15-52. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/589/58949544002.pdf>

NÉSPOLO, M. (2015). Goytisoló, el gran opositor: “Me siento un polizonte en el gran trasatlántico, confiesa el escritor”. *La Nación*, 28 de marzo, 8 págs. Recuperado de: <https://www.lanacion.com.ar/cultura/goytisoló-el-gran-opositor-me-siento-un-polizonte-en-el-gran-trasatlántico-confiesa-el-escriptor-nid1779844>

NICOL, E. (1998) (1961). *El problema de la filosofía hispánica* (2ª. ed., prefacio de Alberto Constante y Ricardo Horneffer), México: FCE.

NIETZSCHE, F. (2011) (1973). *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo* (11 reimp. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual), Madrid: Alianza.

NIETZSCHE, F. (2010). *La voluntad de poder* (18ª. ed., prólogo de Dolores Castrillo Mirat), Madrid: Biblioteca Edaf.

O’GORMAN, E. (1984). *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, México: Lecturas Mexicanas y SEP.

OLEA FRANCO, R. (1995). Borges: la búsqueda del estilo. *Actas XII*, 176-184. Recuperado de:

OLLÉ-LAPRUNE, P. & BRADU, F. (2014). *Una patria sin pasaporte. Octavio Paz y Francia*, México: FCE.

- ORTEGA, Julio (2015) Trayecto Transatlántico. *Anclajes*, vol. 19 (2): 41-47. Recuperado de:
<http://www.scielo.org.ar/pdf/anclajes/v19n2/v19n2a04.pdf> y
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=22443171001>
- ORTEGA, Julio. (2003). Presentación. *Iberoamericana*, III (9): 105-108. Recuperado de:
<https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/iberoamericana/article/viewFile/590/274>
- ORTEGA Y GASSET, J. (1970). *El espectador* (selección y prólogo de Gaspar Gómez de la Serna), Pamplona: Salvat.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2002). (v.o. 1923 y 1930 resps). *El tema de nuestro tiempo. La rebelión de las masas* (4ª. ed., prólogo de Fernando Salmerón), México: Porrúa.
- PAMUK, O. (2016) (2003). *Estambul. Ciudad y recuerdos* (trad. Rafael Carpintero), México: Penguin Random House.
- PAZ, O. (2014a). *Las palabras y los días. Una antología introductoria* (2ª.ed.), México: FCE.
- , (2014b). *Obras completas, Vol. II. Excursiones e incursiones. Dominio Extranjero. Fundación y disidencia. Dominio hispánico*, segunda edición, México: FCE.
- , (2014d). *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe* (21ª. reimp.), México: FCE.
- , (2012) (2000). *Luis Buñuel: el doble arco de la belleza y de la rebeldía* (prólogo de José de la Colina), México: FCE.
- , (2011) (2002). *Por las sendas de la memoria. Prólogos a una obra*, México: FCE.
- , (2008). *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a El laberinto de la soledad*. México: FCE.
- , (2004). *El laberinto de la soledad*, México D.F.: FCE.
- , (1992) (1987). *Generaciones y semblanzas. Escritores y letras de México* (3ª. ed., edición de Octavio Paz y Luis Mario Schneider), México: FCE.
- , (1974). *El mono gramático*, Barcelona: Seix Barral-Biblioteca Breve.

- , (1971) (1966). *Liberté sur parole* (préface de Claude Roy), Paris : Gallimard.
- PAZ, O. & RÍOS, J. (2000) (1973). *Solo a dos voces* (1ª. reimp.), México: FCE.
- PEREGRÍN GUTIÉRREZ, F. (2007). Treinta años de Orientalismo. Crónica breve de un fraude intelectual y académico. *Cuadernos de pensamiento político*, 145-64. Recuperado de: https://fundacionfaes.org/file_upload/publication/pdf/20130423182954treinta-anos-de-orientalismo.pdf
- PIÑA ZENTELLA, M. (2012). *Modelos geométricos en el ensayo de Octavio Paz*, México: UNAM-Praxis.
- PLUTARCO (1973). *Vidas paralelas*. En *Biógrafos griegos* (trad. Del griego y notas por A. Sanz Romanillos, J. Ortiz y Sanz y J. M. Riaño), Madrid: Aguilar.
- PUCCINI, D. & YURKIEVICH, S. (2010) (2000). *Historia de la cultura literaria en Hispanoamérica* (vol. II, trads. Juan Carlos Rodríguez Aguilar, Eliane Cazenare y Beatriz González Casanova), México: FCE.
- QUIRARTE, V. (2016). *El laurel invisible* (Discurso de Ingreso), México: El Colegio Nacional.
- (1985). *La poética del hombre dividido en la obra de Cernuda*, México: Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM.
- (2016). *Merecer un libro* (2ª. ed.), México: Secretaría de Cultura & Juan José Salazar Embarcadero
- RALL, D. (comp.) (2011) [1987]. *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria* (1ª. reimp. De la 2ª.ed, trads. Sandra Franco y otros), México: UNAM.
- RAMOS, S. (2008). *El perfil del hombre y la cultura en México* (50ª. reimp.), México: Planeta Mexicana.
- RICCI, C. H. (2018). *Letras Marruecas II. Nueva Antología de escritores marroquíes en castellano*, Santiago de Chile: Altazor-Embajada de Marruecos en Chile.
- (2014). *¡Hay moros en la costa! Literatura marroquí fronteriza en castellano y catalán*, Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- (2012). *Letras Marruecas. Antología de escritores marroquíes en castellano*, Madrid: Ediciones del Orto.

- (2010). *Literatura periférica en castellano y catalán: el caso marroquí*, Madrid: Ediciones Clásicas-Prensa de la Universidad de Minnesota.
- RICOEUR, P. (2010). [2000] *La memoria, la historia, el olvido* (1ª. reimp., trad. Agustín Neira), México: FCE.
- RIEMEN, R. (2017). *Para combatir esta era. Consideraciones urgentes sobre el fascismo y el humanismo* (trad. Romeo Tello A.), México: Taurus.
- RODÓ, J. E. (2014). *Montalvo, Ariel, Bolívar, Rubén Darío, Liberalismo y jacobinismo*, prólogo de Hugo D. Barbagelata, 1ª. ed., México: Cien de Iberoamérica.
- RODRÍGUEZ MARCOS, J. (2014a). Juan Goytisolo: “Sigue vigente el canon nacionalcatólico”. *El País*, 25 de noviembre, 3 págs. Recuperado de: https://elpais.com/cultura/2014/11/24/actualidad/1416859883_617650.html
- RODRÍGUEZ MARCOS, J. (2014b). En la tribu del nuevo Cervantes. *El País*, 30 de noviembre, 2 págs. Recuperado de: https://elpais.com/cultura/2014/11/29/actualidad/1417272797_374082.html
- RODRÍGUEZ MARCOS, J. (2015). Goytisolo por Goytisolo. *El País*, 17 de abril, 9 págs. Recuperado de: https://elpais.com/cultura/2015/04/17/babelia/1429276212_953370.html
- SADE, M. de (1994). *La philosophie dans le boudoir*, Paris: Bookking International.
- SAID, E. W. (2009) (1978). *Orientalismo* (trad. María Luisa Fuentes, presentación de Juan Goytisolo), México: Random House Mondadori.
- SAID, E. W. (2003). Prefacio a *Orientalismo*. *La Jornada*, trad. Ramón Vera Herrera,. Recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/2003/08/16/026a1mun.php?printver=1&fly=>
- SAID, E. W. (2005). *La Pluma y la espada. Conversaciones con David Barsamian*, introducción de Eqbal Ahmad, trad. Bertha Ruiz de la Concha, segunda edición México: XXI.

- SAID, E. W. (2006) *Freud y los no europeos*, trad. Olivia de Miguel, segunda edición, Barcelona: Global Rhythm.
- SALGADO, D. (2004). *Ensayística de Octavio Paz*, México: UABCS-Praxis.
- SALINAS, P. (1970). *Literatura española siglo XX*, Madrid: Alianza.
- SANTULLANO, L. A. (2012). *Arraigos y exilios. Antología* (prólogo, selección, edición y notas de Antolín Sánchez Cuervo), México: Colección Testimonios-El Colegio de México.
- SARTRE, J. P. (2008) [1948]. *Qu'est-ce que la littérature* (préface d'Arlette Elkaïm-Sartre), Paris : Gallimard.
- SELDEN, Raman (2010) (1995). *Historia de la crítica literaria del siglo XX. Del formalismo al postestructuralismo* (trads. Juan Antonio Muñoz Santamaría y Alberto López Cuenca), Madrid: Akal.
- SOUSA SANTOS, B. de. (2012). *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: XXI y CLACSO
- STAVANS, I. & Villoro, J. (2014). *El ojo en la nuca. Conversaciones* (1ª. ed.), Barcelona: Anagrama.
- SKIRIUS, J. (comp.). (2006) (1981). *El ensayo hispanoamericano del siglo XX* (1ª. reimp., 5ª. ed. corregida y aumentada, traducción del prólogo por David Huerta), México: FCE.
- STEINER, G. (2013) (1975). *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción* (3ª. reimp., trads. Adolfo Castañón y Aurelio Major), México: FCE.
- TEJEDA, A. G. (2000). Entrevista a Juan Goytisolo. *Babab*, enero, 7 págs. Recuperado de: <https://www.babab.com/2000/01/07/juan-goytisolo-2/>
- TODOROV, T. (2013). *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones* (trad. Noemí Sobregués, primera edición), México: Galaxia Gutenberg.
- TONKONOFF, S. (2015). Heterología. La ciencia (imposible) de los residuos violentos. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Nueva Época, Año LX, núm.

225, pp. 263-84. Recuperado de:
<http://www.revistas.unam.mx/index.php/rmcps/article/view/52079/46950>

TOPUZIAN, M. (2014). La literatura mundial como provocación de los estudios literarios. *CHUY. Revista de estudios literarios latinoamericanos*, 1 (1): 94-138. Recuperado de:

http://iflh.institutos.filo.uba.ar/sites/iflh.institutos.filo.uba.ar/files/RevistaChuy_1_1_Topuzian_literatura.pdf

TORRES FIERRO, D. (2009) (2007). *Octavio Paz en España, 1937* (1ª. reimp.) (Antología y prólogo), México: FCE.

TORRES ROJO, L. A., “El indigenismo como concepto de la revolución indoamericana, 1926-1930” (2010). En Granados, A. & Matute, Á. & Urrego, M. Á. (eds.), *Temas y tendencias de la historia intelectual en América Latina* (1ª. ed.), México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-UNAM, pp. 63-83.

TRIGO, Abril. (2012). Los estudios transatlánticos y la geopolítica del neo-hispanismo. *Cuadernos de literatura*, 31: 16-45. Recuperado de:
https://www.academia.edu/2277737/Abril_Trigo_Los_Estudios_Transatl%C3%A1nticos_y_le_geopol%C3%ADtica_del_Neohispanismo

UNAMUNO, M. de. (1927). Hispanidad. *Síntesis*, no. 6, pp. 305-310. Recuperado de:
<http://www.filosofia.org/hem/192/92711sin.htm>

VALENDER, J. & ROJO LEYVA, G. (1999). *Historia de una revista del exilio (1946-1963)*, México: El Colegio de México.

VALERO PIE, A. (2016). Biografía, historia e identidad: una propuesta y un ejemplo. *Desacatos*, 50, enero-abril, 52-69. Recuperado de:
<http://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n50/2448-5144-desacatos-50-00052.pdf>

VARGAS LLOSA, M. (2015) (2012). *La civilización del espectáculo*, México: Penguin Random House.

VATTIMO, G., (2000). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* (8ª. reimp., trad. Alberto L. Bixio), Barcelona: Gedisa.

VICENS VIVES, J. (1970). *Aproximación a la historia de España*, Madrid: Salvat.

- VILLALOBOS ÁLVAREZ, R. (2011). La noción de operación historiográfica en la teoría de la historia contemporánea. En Mendiola, A. & Vergara, L. (coords.), *Teoría de la historia* (1ª. ed., vol. I), México: UNAM & IBERO, pp. 49-78.
- VIZCARRA, Z. de, (1929). La palabra “Hispanidad”. *La lectura dominical*, año XXXVI, no. 1875, p. 809. Recuperado de: <http://www.filosofia.org/hem/192/9291207.htm>
- WALLERSTEIN, I. (2013) [1996]. *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales* (11ª. reimp., coord. Immanuel Wallerstein, trad. Stella Mastrángelo), México: XXI.
- WEINBERG, L. (2015). “Las mil y una noches del libro” en Olea Franco, R. (ed.), *El legado de Borges* (1ª. ed.), México: El Colegio de México, pp. 199-217.
- XIRAU, R. (2001). *Entre la poesía y el conocimiento. Antología de ensayos críticos sobre poetas y poesía iberoamericanos* (prólogo de Adolfo Castañón, selección de Josué Ramírez y Adolfo Castañón), México: FCE.
- ZEAL, L. (1945). *En torno a una filosofía americana*, México: El Colegio de México.
- ZERMEÑO PADILLA, G. (2015). Revolución: entre el tiempo histórico y el tiempo mítico. *Historia y geografía*, 45 (22), 57-94. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/589/58948713003.pdf>
- ZUSMAN, P. (2011). Reseña de Edward W. Soja. La perspectiva postmoderna de un geógrafo radical. *Investigaciones Geográficas*. Boletín 74: 128-130. Recuperado de: <http://www.scielo.org.mx/pdf/igeo/n74/n74a11.pdf>