

Querellas

ESTUDIOS CULTURALES, POSCOLONIALISMO Y DE (CON)STRUCCIÓN DEL ARIELISMO A PROPÓSITO DE *CANIBALIA* DE CARLOS JÁUREGUI

Florencia Bonfiglio*

Muerte y transfiguración de Calibán

A pesar de las anunciadas muertes de Calibán por la crítica latinoamericana de los últimos tiempos, Calibán aún vive. El libro de Carlos Jáuregui, *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, de reciente reedición¹, confirma la buena salud del monstruo de cara al siglo XXI e ilumina una nueva constelación de figuras² que a partir del caníbal del *Diario* de Colón, las crónicas de Indias y los mapas renacentistas, abarca, entre muchas otras apropiaciones, la del Calibán del Modernismo hispanoamericano y el Antropófago del Modernismo brasileño, la del Caliban caribeño y el sujeto consumidor posmoderno en el discurso cultural, y entre éstas, y sin contornos precisos, la de una variedad de figuras contiguas. El vampiro, el (buen) salvaje, el tirano, la mujer demoníaca, el esclavo negro o el obrero permiten a Jáuregui exponer la riqueza semántica del caníbal en su circulación por la *Canibalia* y explicar el modo en que, desde la Conquista y hasta el presente, la variedad de tropos y figuras han sido articulados con las experiencias del (neo)colonialismo, la apropiación de la diferencia cultural, la construcción de identidades híbridas y la crítica de la globalización y el consumismo en América Latina.

Jáuregui reacciona contra las lecturas posmodernas ("Este trabajo es fatalmente posterior a la crisis de los meta-relatos", dice en la Introducción (2005: 23)) al no identificar lo posmoderno con lo pos-utópico siguiendo la línea de crítica marxista de autores como Fredric Jameson. La restitución de la Ideología y el Inconsciente político, y de la Historia como gran relato, no contradice, como se sabe, la incorporación de los aportes del posmodernismo y el postestructuralismo. *Canibalia* plantea, en efecto, las problemáticas

centrales de los Estudios Culturales "post", especialmente de los Estudios Poscoloniales: la deconstrucción de tropos y figuras "occidentalistas" que exceden el ámbito de la literatura para analizar variadas *textualidades* y, derivado de lo anterior, la deconstrucción del espacio americano según se desprende del llamado "giro espacial" y las teorías de la alteridad. Jáuregui nos recuerda que América fue inventada y, en la línea trazada por Peter Hulme en *Colonial Encounters* (1986), que el Caníbal es un constructo central entre los inventados discursos sobre (y desde) América, la cual deviene una sugerente *Canibalia*. Desde una mirada posesencialista de la identidad, el canibal se muestra como una metáfora de la fragilidad del cuerpo y la inestabilidad de la subjetividad y de la cultura, como modelo de constitución y sustitución de identidades, como un tropo fronterizo. La frontera, el borde, el límite, es un tema recurrente de los Estudios Culturales; el interés en desestabilizar o deconstruir todo tipo de territorio, material o simbólico, se observa en la labilidad que adquiere el tropo del canibal en el libro de Jáuregui. Éste le permite articular la escritura de una historia cultural que tiene el mérito (como toda buena historia cultural) de mantener una dosis saludable de amplitud y virtualidad.

Canibalia es un texto ambicioso, lo cual es motivo de festejo ante el monotema del desencanto posmoderno: el lábil Caníbal no renuncia a la posibilidad de narración y resistencia, no renuncia a la Historia de los vencidos, y como el mismo Jáuregui confiesa, el libro arriesga una cartografía política. Lo más interesante de este acercamiento a la historia cultural latinoamericana es atribuible a su enfoque, en tanto uno de los mayores logros de los *Cultural Studies* ha sido la interdisciplinariedad, la observación de

* Es Profesora en Letras y en Lengua y Literatura Inglesas de la Universidad Nacional de La Plata, donde trabaja como Profesora Auxiliar de Literatura Latinoamericana II. Su tesis de Doctorado aborda las reescrituras de *La Tempestad* de Shakespeare en la literatura latinoamericana y caribeña. Ha publicado artículos sobre José Martí, José Enrique Rodó, Rubén Darío, Fernández Retamar, Leopoldo Brizuela, etc.

¹ Jáuregui, Carlos, *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. (Ensayos de Teoría Cultural, 1), Madrid-Frankfurt, Iberoamericana Vervuert, 2008. Fue Premio Casa de las Américas 2005 en la categoría de ensayo artístico-literario, y publicado por el Fondo Casa de las Américas (Córdoba (España), 2005). Dadas las limitadas condiciones de distribución de Casa de las Américas, ha tenido escasa recepción, por lo menos hasta su publicación por Iberoamericana-Vervuert. De aquí en más cito de la primera edición.

² Aludo aquí al libro *Constellation Caliban: Figurations of a Character*, de Nadia Lie y Theo D'haen (eds.) (Amsterdam and Atlanta, Georgia, Rodopi, 1997), que constituye una aproximación previa (entre otras) a la figura de Calibán en la historia literaria y cultural occidental.

variadas textualidades no reductibles al ámbito literario, el comparatismo que impulsa el estudio de fenómenos culturales superando barreras lingüísticas y nacionales. Estas preocupaciones, que también están presentes en los “Estudios Culturales latinoamericanos” en la tradición comparatista vernácula de críticos como Rama, Cândido, Schwarz o Pizarro, revierten en el enriquecimiento de la historiografía literaria latinoamericana. Según se asentaba en 1983 en el libro *La literatura latinoamericana como proceso* (1983), la crítica historiográfica de la región reclamaba (y sigue reclamando) la búsqueda de parámetros tendientes a (re)construir la unidad que —trágicamente— subyace a la heterogeneidad latinoamericana. La tarea que se proponían los latinoamericanistas reunidos para la ocasión que dio origen al libro de 1983 era la diseñar una literatura abierta a la diversidad cultural y a la pluralidad de sistemas literarios en diversas lenguas. Desde una perspectiva de semántica cultural, y sin descartar variables lingüísticas o geográficas, se trataba de construir parámetros integradores entre regiones comunicadas, nexos para articular el universo del Caribe con la producción latinoamericana, comprendiendo temporalidades y modulaciones diversas, diferentes medios de plasmación, ya sea orales o escritos. Ante la variedad de factores desintegradores (por la desvinculación horizontal entre las distintas áreas, los procesos inmigratorios de distintos grupos culturales, el legado africano, etc.), el desafío era la búsqueda de “religaciones”, o, en la metáfora de Rama, la construcción de ese *cañamazo mínimo* que permitiera unificar las obras porque “si la crítica no construye obras, sí construye una literatura” (1985: 18). Ese afán latinoamericanista visto hoy —por algunos— con desconfianza y por otros con nostalgia o persistente compromiso, es el que sustenta *Canibalia* sin que Jáuregui lo explicita, sin que —quizá— sea consciente de él, en tanto los *Cultural Studies* parecen haber opacado aspectos clave de la tradición de crítica historiográfica vernácula (que distaba de mantener una visión estrecha o esencialista, o de limitarse a una visión “elitista” de la literatura o la cultura).

El libro de Jáuregui hace un aporte valioso, entonces, al estudio de las “religaciones”. El canibal es un tropo vinculante que atraviesa las fronteras de la lengua y de la nación, proyectado en una multiplicidad de artefactos culturales y modulado por variantes espaciales e históricas específicas. Una de las contribuciones más importantes de su visión comparatista, es que articula la producción cultural brasileña con la

hispanoamericana (en sus distintas versiones, rioplatense, andina, antillana) y ambas se religan con la del Caribe francés e inglés. La lectura de este libro de casi mil páginas y otras tantas notas al pie (que lejos de constituir citas bibliográficas funcionan casi como los “capítulos adicionales” del *Contrapunteo* de Fernando Ortiz, completando y agregando información) implica el repaso por una amplísima cantidad de personajes de relevancia en la construcción del imaginario *canibólico* latinoamericano: desde cronistas, cartógrafos, ilustradores y etnógrafos a escritores, críticos, cineastas, historiadores.... Junto con la revisión de temas y problemas centrales de la crítica hispanoamericana (el heterogéneo archivo europeo —clásico y medieval— puesto en funcionamiento en el discurso colonial, la crítica al *ego conquiro* en Las Casas, la emergente agencia criolla en Sor Juana, las literaturas nacionales de la independencia, la oposición civilización-barbarie en el Romanticismo rioplatense, el anti-imperialismo martiano, el arielismo modernista, el negrismo, el Calibanismo cubano, el testimonio y la subalternidad, entre otros) encontramos una variedad de autores y textualidades poco estudiados comparativamente fuera de marcos nacionales o poco accesibles a lectores hispanos. Para mencionar solo algunos: los relatos de Hans Staden, André Thevet y Jean de Léry, las versiones dominicanas —letradas o populares— sobre “El Comegente”, autores como José María Vargas Vila o Díez de Medina, la Revista de Antropofagia en diálogo con el Regionalismo, el “Verdeamarelismo” y el Anta, el Movimiento Tropicália y el Cinema Novo, los caribeños C.L.R. James, George Lamming, Aimé Césaire o Nancy Morejón. El canibal de Jáuregui no tiene límites; su labilidad es directamente proporcional a la cantidad de autores, textos, leyes, mapas, grabados, películas, datos y rumores recopilados.

El tropo canibal y la retórica de la colonialidad

Si la amplitud de *Canibalia* no revierte en una lectura dispersiva es porque está guiada por un fuerte afán teórico-crítico: el de demostrar, primero, que el canibal es central al archivo de metáforas identitarias latinoamericanas y, luego, que el canibalismo, como *heterotropía*, articula y/o desafía la retórica de la *colonialidad* (imperial, colonial, nacional, neocolonial y global). La palabra “canibal” —dice Jáuregui— es, además de un malentendido del discurso colombino, un neologismo producido por Europa, y “el significante maestro para la alteridad colonial”

(2005: 12). Caníbal, podríamos resumir, no viene más que de colonialismo.

Canibalia se inscribe, en el panorama del ensayo latinoamericano actual, en la línea académica de los *Cultural Studies* en su versión poscolonialista, incorporando el aporte del marxismo jamesoniano y el concepto clave de *ciudad letrada* de Rama. De ese cruce provienen, quizá, sus mayores aciertos pero también algunas cuestiones debatibles. El libro, por un lado, al reintroducir la Historia y la crítica cultural en sentido fuerte, escapa hábilmente de muchas flaquezas de los Estudios Culturales en su pasaje de Birmingham a la Academia norteamericana, sobre todo visibles en cantidad de “papers” que implican, como afirmaba Eduardo Grüner, “una cómoda manera de sacar patente de radicalismo ideológico-cultural desprovisto del malestar de una crítica de conjunto a lo que solía llamarse el “sistema” (1998: 27). Por otro lado, sin embargo, el horizonte de totalización de Jáuregui, la *retórica de la colonialidad* que sigue el concepto de “colonialidad” de A. Quijano (como modelo global hegemónico que desde la conquista articula nociones de raza —y diferencia— con la explotación del trabajo), revierte en algunos casos en el análisis homogeneizante de textos y autores en los que, podríamos decir, la lectura del “Inconsciente colonial” termina simplificando cuestiones más complejas o desplazando aspectos más determinantes que merecen evaluarse con rigurosidad. El problema puede atribuirse a la imposibilidad de complejizar hipótesis siendo el objetivo principal otro, esto es, el de “cartografiar” las articulaciones del Caníbal y no el de estudiar, por ejemplo, ciertos autores o períodos en profundidad. Pero aún así, es poco plausible que, de ese modo, el “relato” de la cultura latinoamericana pierda en especificidad y rigor histórico.

Los capítulos del libro dedicados al período de la Conquista y la Colonia aciertan en destacar los modos en que funciona la máquina discursiva del colonialismo y Jáuregui —profesor de Literatura Latinoamericana en la Universidad de Vanderbilt, pero también Licenciado en Leyes— deconstruye con sagacidad y gran erudición la *textura jurídica* de esta *Canibalia* que autoriza el imperialismo; también es innegable la aporía que observa en el hecho de que, en estas etapas, las críticas contracoloniales articulen el universalismo imperial de cuyas consecuencias prácticas se lamentan; más adelante, en los discursos de emancipación, destacará la “colonialidad medular de las formaciones nacionales” (2005: 431) en una situación que, bajo la apariencia de la independencia política, se muestra neocolonial. Pero el examen del “Inconsciente

colonial” se vuelve más problemático cuando se emprende el análisis de textualidades posteriores, ya en el marco de los procesos de autonomización literaria, a partir del Modernismo. Sobre el problema de aplicar el análisis del “orientalismo” según el modelo de Said a este tipo de producciones culturales (ciertamente tensionadas) de sociedades nacionales constituidas antes de la emergencia del sistema estrictamente imperialista y neocolonial, ha alertado el ya citado Eduardo Grüner.

Jáuregui no se equivoca cuando describe el campo discursivo del latinoamericanismo modernista como “simultáneamente occidentalista y periférico” (2005: 488). Pero de esto no se deriva necesariamente que la lectura de Calibán que hace el Modernismo (en Groussac, Darío o Rodó) continúe proponiendo su desciframiento en términos de relato identitario nacionalista —como antes hizo el Romanticismo rioplatense o el Indianismo brasileño con respecto al salvaje (bueno o caníbal)—, ni que su función central sea, además de la de servir al anti-imperialismo norteamericano, la de silenciar “las heterogeneidades étnicas y de clase intranacionales” (2005: 489). Jáuregui no lee el Modernismo con justeza al afirmar sin más que “el discurso elitista de la *crisis finisecular* no pensó la época fuera del antipragmático y aristocrático manifiesto de la *latinidad*” o al decir tajantemente que “se definió *contra* los sectores populares y proletarios” (2005: 499, la cursiva es mía). No se trata de negar el “elitismo” del Modernismo, ni de pretender atenuar sus conflictivos latinismo e hispanismo, ni su aprensión por las masas, sino de destacar, para no caer en simplificaciones homogeneizantes, el papel que cumple la figura de Calibán (o Ariel) en relación con la estrategia central y las especificidades de los textos en cuestión, en el marco del sentimiento de crisis finisecular y de acuerdo con las modulaciones de la escritura modernista y el tensionado lugar de enunciación de cada autor. En palabras de Grüner, se trata de observar “las singularidades irreductibles del estilo” o, adornianamente, “las *particularidades* que determinan su autonomía específica respecto de la *totalidad* `poscolonial’” (1998: 62). Esto implica que mientras que el franco-argentino Groussac puede ser enjuiciado por sus ojos imperiales, racistas y elitistas, en tanto su lugar de enunciación, y su autorización en el latinismo occidentalista, son claves en la lectura de textos como *Del Plata al Niágara* (en los que su repugnancia por la alteridad indígena o su desconfianza en la democracia son centrales) no puede decirse lo mismo de Darío, o de

Rodó. Tampoco es exacto afirmar sin más que Darío en “El triunfo de Calibán” “hacia causa común con la política exterior española” (2005: 503), que *Ariel* es una “pedagogía disciplinaria de control social” o que Rodó fue un escritor reaccionario. Calibán o Ariel, en estos escritores, no funcionan —al menos, repito, como estrategia central— como personajes articuladores de un discurso identitario normalizador, ni son, como dice Jáuregui, meros significantes de la oposición sarmientina de “civilización y barbarie”.

Jáuregui destaca atinadamente que en el Romanticismo criollo, a diferencia de que lo que sucede en el Romanticismo europeo, el tropo del monstruo no expresa una reacción contra el desorden de “lo natural” que la civilización moderna introduce, sino que celebra la ciudad en desmedro de la naturaleza. Pues bien, el modernismo es fatalmente posterior a esa celebración. El Modernismo (nuestro verdadero Romanticismo, dirá Octavio Paz) expresa a través de la apropiación de Ariel y Calibán el pesimismo frente a la Modernidad capitalista que deja a los poetas sin función, y que reconoce en el modelo norteamericano —aunque no tenga, claro, ni las herramientas conceptuales, ni el perspectivismo histórico, ni el interés, de analizar el imperialismo o el neocolonialismo en sus verdaderas dimensiones. Los escritores modernistas son anti-imperialistas menos por nacionalismo que por anti-utilitarismo, éste último expresión del rechazo a un sistema, a una economía dineraria que los deja desprovistos de valor. Como en el tan transitado “Rey burgués” de Darío, este sistema los convierte, a los ojos de los poderosos, en una *rara avis* muy cercana, por cierto, a los caníbales enjaulados que entretienen a los mismos poderosos en las “exposiciones universales” de la época. La figuración en *Ariel* (una *avis sacra*), el elitismo, el aristocratismo, la defensa del espíritu, son —podríamos decir— tretas del débil, estrategias de autorización discursiva, significantes del occidentalismo (políticamente incorrecto sin duda) que en la versión vernácula articulan los desencuentros del escritor latinoamericano con la Modernidad. La teoría poscolonial, que sin renunciar al análisis de la ideología restituya la pregunta por la Historia en la acepción de Jameson de *modo de producción*, no puede obviar los aportes de la Escuela de Frankfurt ni la sociología de la literatura, y requiere de una visión del poder más compleja, atenta a las especificidades de las antiguas “superestructuras”. El modo de producción, que incluye las relaciones de producción —la lucha de clases que Jáuregui extrae del

Inconsciente de los textos que analiza— está atravesada por variadas instancias relativamente autónomas. Jáuregui parece no encontrar resquicios ni microfísica en el poder colonial, sino una gran red que deja a la literatura en el incómodo lugar del oportunismo, la ceguera, o la condescendencia.

El arielismo y la ciudad letrada

Quizá no se deba sólo a la aplicación de la teoría poscolonial la impugnación que Jáuregui efectúa al “arielismo” en bloque, donde al enfatizar la lectura identitaria y normalizadora no distingue demasiado al “ambiguo magisterio de Ariel” del *Ariel* mismo ni a Rodó del conservador ultracatólico que fue Manuel Gálvez. Si en cierta forma esta crítica parece ser la versión local del ataque de Said a las humanidades y consecuencia del análisis unilateral del poder observable en algunos “estudios culturales”, debemos también reconocer allí una línea vernácula que tiene su origen en *La ciudad letrada* de Rama. De hecho, en *Canibalia*, los términos de *arielismo* y *ciudad letrada* son intercambiables la mayoría de las veces, y su uso inflacionario en el libro parece confirmar una tendencia generalizada en la crítica de los últimos tiempos. Jáuregui primero admite que el arielismo fue un credo flexible, pero destaca de éste las siguientes posiciones políticas: “del antimperialismo al pana-mericanismo, de definiciones más o menos occidentalistas de la identidad nacional al populismo nacionalista, y del demo-liberalismo al proto-fascismo.” Este puñado de tendencias le sirven para destacar las reescrituras autoritarias de *La Tempestad* y también algunas críticas a la “semántica anti-popular del arielismo”. Lo que a Jáuregui le interesa es destacar que aún los alineamientos anti-arielistas están regidos por la *ley arielista*:

La matriz discursiva del arielismo de la vuelta de siglo (privilegio de las letras, definición magistral del intelectual, apelación a esencialismos culturales y tendencia al sincretismo nacionalista, clasista o étnico) persistirá con variada intensidad y será la constante trampa en que caerán los detractores de Rodó de la izquierda y de la derecha, indigenistas, populistas, marxistas y “poscoloniales”. (Jáuregui 2005: 44)

Es esta “ley arielista” la que asocia constantemente con la noción de “ciudad letrada”, como si con ella Rama hubiera efectuado, además de una crítica a la cooptación de los intelectuales por el poder, un enjuiciamiento a la literatura o al magisterio intelectual *per se*. Si en Rama hay un cues-

tionamiento muchas veces injusto —sólo por generalizado— a los intelectuales como reproductores de hegemonía y legitimadores del orden social, no deja de haber nunca el reconocimiento de la disidencia que puede manifestarse en los márgenes de la *ciudad letrada* especialmente a partir del fin de siglo XIX. Toda la obra de Rama destaca el papel fundamental de la literatura en la gesta de descolonización cultural, el uruguayo se encargó de destacar la crítica social del Modernismo sacándolo del lugar de “evasión elitista” en que se lo había puesto, y de recordar que, por ejemplo, “los miembros menos asiduos de la *ciudad letrada* han sido y son los poetas y que aun incorporados a la órbita del poder, siempre resultaron desubicados o incongruentes” (Rama 1995: 80). Tampoco en Rama el concepto de “ciudad letrada” borraba la heterogeneidad del campo intelectual latinoamericano. Él mismo advertía, por ejemplo, sobre las diferencias insoslayables entre la *ciudad letrada* mexicana y la rioplatense, lo que aclararía por supuesto las diferentes modulaciones del discurso identitario y normalizador en estas regiones.

Aún así, como se sabe, la crítica por parte del uruguayo a la tradición intelectual latinoamericana ha tenido sus revisiones. Julio Ramos en *Desencuentros de la modernidad en América Latina* (1989) corrigió la definición de “letrado” que usara Rama para casos como el de Rodó haciendo un justo aporte al análisis del campo literario finisecular en vías de autonomización. Rodó —aclaró Ramos—, en tanto escritor modernista, actuó desde un campo discursivo específicamente estético y en contra de los discursos racionalizadores estatales, aunque cumpliendo una función ideologizante; mientras tanto, existiría una figura opuesta a ésta, la del “intelectual orgánico” al servicio del Estado y cercano a la categoría de letrado de Rama. Más recientemente Miguel Dalmaroni, en *Una república de las letras* (2006)³, profundiza y complejiza el análisis de Ramos y aclara que la figura del “escritor autónomo” en este período no se opone diametralmente a la del que cumple funciones político-estatales; de hecho ambas pudieron darse en simultáneo. La fórmula correspondiente al nuevo vínculo entre intelectuales y política —el cual, como bien destaca Dalmaroni, no es residual aunque puede calificarse de transitorio— es la siguiente: debido a la autonomía relativa del campo literario, la literatura se autoriza en lo político y propone “soluciones a enigmas que rebasan los límites del campo literario institucional”: “La nueva politicidad de estos

escritores puede pensarse, así, como la búsqueda de una autorización heterónoma para la ansiada autonomía” (Dalmaroni 2006: 36). Esta definición que Dalmaroni propone para el caso argentino pero supone aplicable también a otros países latinoamericanos resulta de suma operatividad para explicar tanto la obra y la acción de Rodó en la otra orilla del Río de la Plata como la heterogénea influencia de *Ariel* sobre el conjunto de la intelectualidad latinoamericana. La escritura del uruguayo estuvo ciertamente tensionada por la política, pero Rodó no fue un “pedagogo del Estado” sino un defensor de la autonomía de la literatura, ésta última nunca exenta, sin embargo, de una función social. El “ambiguo magisterio de Ariel” y sus reescrituras autoritarias deberían atribuirse, menos que al sermón de Próspero, a su *recepción desigual*, signada por la *modernización desigual de la literatura latinoamericana en el período de su emergencia*, una situación histórica en que el Estado recluta y coopta a intelectuales sin otra vía para la modernización, y en que éstos autorizan su función en la educación de la ciudadanía, coincidiendo con los intereses del Estado. Por otro lado, Dalmaroni atinadamente destaca un aspecto importante de esta nueva generación de políticos e intelectuales: la educación se dirigía no sólo a las masas subalternas sino también a las clases superiores entregadas al materialismo, al mercantilismo y al sentimiento oligárquico. Hace unos pocos años, Hugo Achugar se preguntaba si la lectura de *Ariel* “como un discurso que construye y justifica al intelectual elitista conservador al servicio del orden hegemónico” era el único modo válido de leer a Rodó (2004: 83). Quizá es más válido leer *Ariel* como un discurso que construye y justifica al joven intelectual (que se sueña) autónomo, quien prefiere ponerse al frente de las nuevas clases medias y bajas en ascenso para relevar a las clases superiores entregadas al materialismo, al mercantilismo y al sentimiento oligárquico. Esta *otra* lectura clasista, no relevada en *Canibalia*, es seguramente la que guió a los jóvenes de la Reforma Universitaria, y la que permite pensar *también* al arielismo por fuera de la estricta “ciudad letrada”.

Se trata, al fin y al cabo, del uso de la categoría de mediación y del descuido no sólo de las productivas categorías adornianas y las especificidades del texto literario, sino también del estudio sociológico de la cultura y los intelectuales en general. El mismo Jameson en *The Political Unconscious* —que inspira a Jáuregui— destaca que entre los

³ Dalmaroni, Miguel, *Una república de las letras*. Lugones, Rojas, Payró. Escritores argentinos y Estado. Rosario, Beatriz Viterbo, 2006.

códigos de mediación que ha ofrecido la crítica marxista no debe privilegiarse el más clásico de clase social en desmedro de otros de gran productividad como el de racionalización de Weber o reificación de Luckács, el de mercantilización, o el de las variadas ideologías de la otredad (sexo, raza, etc). (Jameson 2002: 214). Su propia crítica de la literatura del siglo XIX y de las vanguardias hace uso de categorías como la de reificación, o del estudio del valor y de la religión de Weber. Estos contribuyen al estudio de la resistencia a la revolución cultural burguesa del Capitalismo y permiten observar la complejidad de ciertos momentos transicionales de ésta que no son sino el pasaje a superficie de un proceso permanente de las sociedades humanas, que es la lucha entre los modos de producción coexistentes.

Probablemente sea la visión omnimoda del poder colonial y el análisis clasista del “intelectual arielista” el que lleve a Jáuregui a socavar casi todas las respuestas de la inteligencia latinoamericana. Su valioso y erudito acercamiento al Modernismo brasileño también insiste en la razón colonial que terminaría sometiendo al Movimiento. El autor impugna la *Poesía Pau Brasil* desde la misma perspectiva que la de Oswald una vez convertido al comunismo y arrepentido de sus vínculos con la oligarquía: viendo el “sarampión antropofágico” como una operación imperialista semejante a la de la valorización del café en la economía exportadora paulista de los años veinte, y sin estimar allí ningún intento de descolonización cultural. En el “Manifiesto Pau Brasil” (1924), donde el tropo maestro no es el canibal sino la mercancía colonial como “tropo de la *brasildade* para la exportación y el consumo en el mercado global de las identidades modernas” observa sólo la represión de los productos mercantiles, el azúcar o el café “(que pagaba las fiestas modernistas)” y afirma que “la relación entre la estética nacional (moderna) y la economía capitalista del Brasil es periférica y (neo) colonial como sus metáforas culturales” (2005: 590). Pero aquí podría verse, en el tipo de negociación entre la tradición y lo moderno, y en lugar de la identidad nacional como “*mercancía exportable*” subordinada al *occidentalismo*, el rechazo de Latinoamérica a la economía colonial que rige el reparto internacional de bienes: exportar *Poesía Pau Brasil*, y no sólo café o azúcar, es exportar valor y “manufactura” e invertir la lógica del “vacío cultural” latinoamericano que desde la Conquista colocaba a Brasil en el lugar de mero productor de materia prima e importador de conocimiento. El deseo de “exportar poesía” de Oswald que luego retomará

Haroldo de Campos de hecho anticipaba las ideas de la Teoría de la Dependencia o el Desarrollismo al cuestionar justamente los términos de intercambio del capitalismo mundial (anticipaba, también, la “nueva narrativa” de los sesenta, la cual — pese a los debates que ha generado el “Boom” — fue índice de un pensamiento contra-colonial). A pesar de que Jáuregui destaca en un texto como “A “Descida” Antropófaga” de Oswald Costa (de la primera “dentición” de la *Revista de Antropofagia*) un pensamiento “descolonizador”, aclara que “La tensión de *Antropofagia* con el colonialismo es culturalista, no poscolonial, mucho menos contracolonial” y que “La Antropofagia ocurre en el espacio restringido de una esfera pública burguesa y dentro del marco de los campos discursivos del vanguardismo estético y el nacionalismo” (2005: 629). Así, sólo puede ver “una paradoja colonial” en el hecho de que el canibal — “marcador del tiempo salvaje americano frente al tiempo de la Modernidad eurocéntrica y occidentalista” — haga de su apetito por el mundo “la clave de autorización estética y cultural *para entrar* en la Modernidad” (2005: 47, la cursiva es mía). Por el contrario, podría verse aquí también una tensión con el colonialismo que, desde un discurso culturalista si se quiere, cuestiona la lógica económica y política del capitalismo neocolonial. Ese canibal que, en inferioridad de condiciones, *ya entró* en la Modernidad de modo violento y desigual, resiste ante el modo de intercambio y el reparto de funciones, defendiendo un pensamiento local. No se trata, como alerta Jáuregui, de que queramos colocar a Oswald en la línea poscolonial de Fanon (sus contextos y urgencias son obviamente otros). Pero Jáuregui se niega a otorgar cualquier tipo de valor a los discursos literarios cuando no parecen tener una incidencia directa en lo social, y califica al Modernismo de “vanguardia arielista”. Si en su momento condenó al arielismo de Rodó por su influencia nociva sobre la historia política latinoamericana, aquí por el contrario niega todo efecto al arielismo vanguardista que constituiría un discurso de élite sin proyecciones sobre el imaginario social. El problema, una vez más, parece deberse a una visión condenatoria de la escritura estética como práctica letrada, desestimando los alcances del pensamiento que cita del mismo Oswald, según el cual: “No fundo de cada utopia não há somente um sonho, há também um protesto”.

¿Tenemos maestros en Nuestra América?

En 1941, el peruano Luis Alberto Sánchez, como bien reseña Jáuregui, acusaba “la complicidad de la pluma mercenaria

arielista con las dictaduras y el fascismo". El libro de Sánchez, *¿Tuvimos maestros en Nuestra América? Balance y liquidación del Novecientos*, expresaba la condena al arielismo desde una postura marxista-aprista que cuestionaba el idealismo desinteresado en la acción y la tendencia elitista del Modernismo y sus discípulos. Contemporáneamente, el marxista argentino Aníbal Ponce, en "Ariel o la agonía de una obstinada ilusión" (1938) reclamaba de manera positiva a Calibán como el proletario rebelde. Esta tendencia, que llevó a la condena de Rodó en el *Calibán* (1971) de Fernández Retamar, es la que origina la reformulación de la "cartografía arielista" al convertir al monstruo colonizado en símbolo de identidad caribeña y latinoamericana en el contexto de los movimientos de descolonización. Jáuregui, sin embargo, quien en muchos aspectos suscribiría muchos de los enunciados de Sánchez, Ponce, o Fernández Retamar sobre Rodó, termina cuestionando el punto que cree central: "El propio marxismo latinoamericano al invertir el paradigma arielista (calibanismo), no seguirá a Mariátegui sino a Rodó" (2005: 540). Así, por ejemplo, las flaquezas del pensamiento de Sánchez se deben a que no es discípulo de Marx ni de Mariátegui, sino de Rodó y Haya de la Torre, y las de Ponce a que "antes que un calibanismo revolucionario lo que plantea es un arielismo políticamente reformado hacia la izquierda" (2005: 541). Tampoco se salva Fernández Retamar de la calificación negativa de "arielista" en tanto "el calibanismo caníbal del ensayo, así como su latinoamericanismo, no es ajeno al arielismo que impugna" (2005: 52). Jáuregui efectúa por un lado críticas semejantes a las que se hizo el mismo Fernández Retamar a sí mismo en los sucesivos retornos a su ensayo, sobre todo en lo que se refiere a la cuestión del mestizaje y la disolución sincretista de la heterogeneidad étnica. Además de esto, lo cual revela un racismo inconsciente y constitutivo de la razón colonial, y que como política de Estado —aclara Jáuregui— no puede endilgársele a la Revolución,⁴ el autor cuestiona, ya no el arielismo "de derecha" en que pensaba Retamar (y sobre el cual luego se rectificó, recuperando a Rodó, o a Borges) sino, nuevamente, el arielismo que sostiene la "institución burguesa del intelectual", con la cual la Revolución no acabó. Es el problema de la jerarquía arielista y de la violencia simbólica en la representación

política, el problema que consiste en que los líderes políticos y los hombres de letras sean más representativos de Calibán. Pero es también, según Jáuregui, el problema de que "la idea de progreso-desarrollo —que recorre la Ilustración, el pensamiento liberal y el marxismo, y perdura aún en medio de los desencantos de la posmodernidad— es el *a priori* que define la imaginación política de la Revolución y el discurso de Retamar" (2005: 728). La debilidad del ensayo sería entonces el "desarrollismo marxista", incompatible con una posición anticolonial radical. Calibán asume el proyecto de la Modernidad occidentalista y es cómplice involuntario de los proyectos de Próspero (cristianización, civilización, modernización, etc.). Cito a Jáuregui:

El régimen cubano decidió industrializar la economía, desarrollarla para liberarla de la dependencia, producir diez millones de toneladas de azúcar en una zafra. Calibán en el Estado trágicamente habla la lengua de Próspero en la medida que no abandona el proyecto ilustrado ni el horizonte de desarrollo. Éste es el problema y la tragedia íntima de la inversión semántica de "Calibán" y del proyecto político revolucionario cubano. (2005: 729)

Podríamos preguntarnos si, verdaderamente, la tragedia íntima del proyecto revolucionario fue su impulso desarrollista o el bloqueo norteamericano, pero más me interesa destacar aquí el modo de lectura de Jáuregui, que no deja de cuestionar todo atisbo de colonialismo mientras condena, en primer término, al intelectual, ya sea autónomo u orgánico como sería el caso de Fernández Retamar, sin analizar, una vez más, las complejas relaciones entre autonomía y poder que definen a un ensayo como *Calibán*, y sin considerar que la ruptura con la colonialidad (si es que algo así puede existir, en los términos no negociables en que la plantea Jáuregui) no implica necesariamente hablar una lengua propia y no la de Próspero, sino autorizar el lugar de enunciación desde el cual esa lengua se rearticula. Pero el problema, aún así, persistiría para Jáuregui, pues es el de la relación entre intelectuales y representación política, que reproduce la colonialidad del poder: "¿En dónde quedan los propios oprimidos si no es fuera del reparto simbólico de la identidad?" (2005: 731). De este problema no se salva el marxismo de

⁴ En cualquier caso, difícil sería encontrar una crítica profunda a la Revolución Cubana en un texto que fue premiado por Casa de las Américas. Es de destacar, sin embargo, el acercamiento serio a problemas que atañeron a la política cultural de la Revolución y a la misma Casa de las Américas, como el conocido Caso Padilla. Sobre éste afirma que fue un "síntoma trágico de rigidez disciplinaria, hipersensibilidad e intolerancia político-literaria", incluyendo la reacción de la Casa de las Américas. (Jáuregui 2005: 741)

Retamar, ni se salvaría el que siguiese a Mariátegui antes que a Haya de la Torre, ni se salvaría tampoco el propio Marx.

Siguiendo el pensamiento de Jáuregui, la inversión semántica anti-colonial del *calibanismo*, al dejar a menudo intactas sus *estructuras coloniales profundas*, no podría proveer modelos de magisterio, a menos que haga más audibles los relatos Otros y desmitifique el liberalismo humanista colonial, a menos que desmitifique —podríamos agregar— la misma noción de magisterio. Tendríamos más seguros legados, entonces, en autores como el trinitense C.L.R. James, quien en su trabajo historiográfico *The Black Jacobins* (1938) recupera la tradición emancipatoria de los “negros caníbales” del Caribe, o en el martiniqueño Aimé Césaire, o en el barbadosense George Lamming, quien en *The Pleasures of Exile* (1950) ensaya por primera vez una apropiación de *The Tempest* como drama colonial. Me interesa detenerme aquí porque Jáuregui explica que Calibán le sirve a Lamming como *artefacto de enunciación para la descolonización cultural, para concebir un horizonte de inteligibilidad de la identidad escindida e híbrida del intelectual periférico, caníbal que habla el lenguaje de Próspero, prisión y herramienta de descolonización cultural* (2005: 51) y aclara: “El problema del lenguaje —tan importante para un escritor como Lamming— es metonímico de la cultura y de las prácticas civilizadoras coloniales” (2005: 698). Pero ¿para qué escritor con una conciencia crítica sobre la lengua heredada ésta no es un problema? Jáuregui parece interesarse por la condena de Calibán “a la servidumbre mímica” sólo si ésta aparece explícitamente relacionada con el problema del poscolonialismo, enunciada por la minoría negra en la metrópolis colonizadora. Sin embargo Darío, por ejemplo —claro que en otro contexto, y desde una posición más hegemónica que la de Lamming, pero subordinada también a la metrópolis (¿o deberíamos decir *las* metrópolis, la española y la norteamericana que acecha?)—, se enfrentó a la lengua del mismo modo que Lamming, viéndola como un *artefacto de descolonización cultural para concebir un horizonte de inteligibilidad de la identidad escindida e híbrida del intelectual periférico...* (etc.). Darío luchó por rebatir toda idea de servidumbre lingüística, literaria o cultural, y lo mismo hizo también el Modernismo “arielista” brasileño. Jáuregui se equivoca cuando cree que el problema de hablar la lengua del amo no implicaba para Darío más que lo estrictamente lingüístico (2005: 727): “El clisé verbal —decía el nicaragüense en las “Dilucidaciones” de *El canto errante*— es

dañoso porque encierra en sí el clisé mental, y, juntos, perpetúan la anquilosis, la inmovilidad.” Y al preguntarse “¿Tantos millones de hombres hablaremos inglés?” —obviemos la incorrección política que no incluye a las mujeres— alertaba sobre *el imperio de una episteme* que avanzaría (aún más) sobre Latinoamérica. Para Jáuregui sin embargo, ni Darío, ni Rodó, ni los Andrade, ni Retamar, podrían figurar entre los maestros de Nuestra América: “han sido —a su pesar— leales a la colonialidad, la hipóstasis de la alta cultura, el paternalismo, la misoginia, etc.” (2005: 53) De hecho, es la noción misma de magisterio la que está, en *Canibalia*, en el ojo de *la tempestad*.

Intelectuales vs. subalternos, o el populismo en los Estudios Culturales

En “Sobre los Estudios Culturales”, Fredric Jameson encuentra entre las afirmaciones antimarxistas habituales más torpes la de que el marxismo es antifeminista o excluye a las mujeres. Podríamos agregar quizá la sospecha de que el marxismo es anti-subalternista, pero conocemos de todos modos la pregunta de Spivak: ¿Puede hablar el subalterno?

Jáuregui parece llegar a la aporía planteada por Spivak cuando, luego de afirmar la incapacidad de las metáforas nacionalistas y latinoamericanistas de concebir las identidades heterogéneas, aborda la propuesta de García Canclini en *Culturas híbridas* (1989) y *Consumidores y ciudadanos* (1995). Ésta, que considera básicamente una visita posmoderna a la transculturación de Rama y la antropofagia brasileña, opera sin embargo mediante una razón comunicativa diferente, en una nueva esfera que reemplaza las formas liberales clásicas de la política y las maneras de ejercicio de la ciudadanía, escapando a las definiciones letradas, verticalistas y elitistas de la cultura. García Canclini desvanece lo nacional en la hibridez e insiste en la capacidad de la cultura popular de apropiarse del capital cultural. Pese a ello, Jáuregui opone objeciones a “la celebración del consumo como abracadabra de las identidades posmodernas”, en tanto el mercado, primero, tiene una lógica guiada por la maximización de la utilidad y no por “relaciones de solidaridad” (según Martín Barbero, “el mercado no puede sedimentar tradiciones ya que todo lo que produce `se evapora en el aire`”); y luego, secunda el fetichismo de las mercancías y las injusticias y exclusiones del mercado capitalista (2005: 850). Aquí Jáuregui incorpora la crítica frankfurtiana en la línea de Beatriz Sarlo y condena la mercantilización de la cultura, el

control y dominación de los medios masivos y el consumismo, afirmando que el neoliberalismo ha capitalizado la crisis de los metarrelatos de forma tal que él mismo ha sobrevivido a esa crisis. Así, no queda más que *un relato maestro*, el del Capitalismo transnacional, frente al cual Jáuregui expresa su pesimismo: en el consumo persisten asimetrías y estructuras coloniales y de apropiación de la diferencia. La cultura del consumo puede ser una “cultura caníbal” (2005: 848).

Ante el colonialismo presente en sus renovadas formas de racismo, marginación económica y explotación laboral, sexual y biomédica, sólo parece quedar para la crítica la función de destacar el valor simbólico de, por ejemplo, ciertas narrativas urbanas (como los rumores sobre la desposesión del cuerpo) que articulan protestas frente a la modernización y deshumanización del capitalismo en su era global, y en que retornan los miedos a ser comido con los que se inaugura la modernidad latinoamericana (2005: 879). Estas textualidades serían “alegatos calibánicos en un registro no letrado” contra la colonialización de la persona, y es por eso que, podríamos suponer, merecen su estudio. Lo interesante es que en este caso la crítica frankfurtiana le ha servido a Jáuregui para analizar la cultura popular, de lo que se desprende que es sólo la desconfianza en la cultura “alta” *per se*, y no en la productividad de otros códigos de mediación —es decir, en la protesta ante “la colonización de la persona” que la crítica frankfurtiana permite extraer— lo que lo conduce al pesimismo con respecto a los intelectuales. Si por un lado *Canibalia* revitaliza la crítica de la cultura con el abordaje de lo popular y el borramiento de las jerarquías alto y bajo, por el otro la consideración de la cultura popular y la letrada como esferas monolíticas y el privilegio de la primera por sobre la segunda simplifican la complejidad de las relaciones de los textos (“altos” o “bajos”, y de éstos entre sí) con la totalidad histórica.

El mismo Jameson ha destacado, en este sentido, la actitud populista que se puede observar en la impugnación a los intelectuales: “el síntoma negativo del populismo es precisamente el odio y el rechazo hacia los intelectuales como tales (o hacia la academia, la cual, actualmente, se ha transformado en un sinónimo de ellos).” De allí el intento del intelectual por reprimir su condición y negar la realidad de su vida, ante lo cual Jameson recomienda mantener la “perspectiva sociológica”, según la cual el renunciamiento al compromiso respecto de lo social es condición del conocimiento del sociólogo. La exclusión de toda participación activista en

lo social (cualquier compromiso político en el sentido habitual) a riesgo de perder la lucidez y el poder de desmitificación —lo que constituye una versión pre-marxista o burguesa de la cuestión— expresa para Jameson “la convicción de una verdad real”: la del status del intelectual como observador, status que se interpone entre el objeto de conocimiento y al acto de conocer. Así, el renunciamiento al compromiso y el pesimismo acerca de la posibilidad de acción en el mundo aparecen como actos de expiación del estructural pecado original (ser intelectuales). *Canibalia*, después de condenar a los intelectuales, termina con las siguientes palabras de Jáuregui:

Sé que en tiempos de los medios de comunicación, del pos-esencialismo posmoderno y de la identidad y ciudadanía por el consumo, parecería que no hay mucho espacio cultural para un pos-Calibán. Quisiera, sin embargo, insistir, no en la salud de una metáfora, sino en la utilidad del Calibán-caníbal como dispositivo anticipatorio de la imaginación política, como una forma de imaginar las otredades indecibles que esperan su hora desde algún lugar oscurecido para el tipo de análisis que hacemos y de la institucionalidad de nuestro trabajo. El Calibán-caníbal, en tanto Otro — con toda su carga de peligro— no está en la universidad; es exterior al Estado y a las instituciones del saber. Por eso, después de fatigar las cartografías de la Canibalia, fatalmente se nos escapa. Lo imagino como un amenazador ñam ñam... en la exterioridad que la posmodernidad niega, en las resistencias no sistémicas al capitalismo, como formas de alteridad inasible [...] El caníbal-Calibán que imaginamos es apenas una manera en que nosotros, moscas-Arieles en medio del desencanto, cortejamos el esquivo lugar de la utopía. (2005: 880-881)

El intelectual, como aclara Jameson, está necesaria y constitutivamente a cierta distancia, no sólo de su propia clase de origen, sino de la filiación de clase que ha elegido, y también de los grupos sociales. Desde la pregunta de Spivak —desde que la cuestión del intelectual se ha reescrito como el problema de la representación— existe un generalizado consenso de que ésta no es posible ni deseable. Jameson prefiere la sugerencia de Sartre: “cuando no se puede resolver una contradicción, lo mejor y más auténtico es mantenerse en la autoconciencia desgarrada, preferible a la construcción de buena conciencia” (1998: 115).

El problema de la valoración de Rodó, cincuenta años más tarde...

Si por un lado es de celebrar el que Jáuregui no claudique en su vocación utópica, es innegable que su caníbal, como “dispositivo anticipatorio de la imaginación política” conduce a cierta aporía: ¿desde dónde y cómo imaginarlo? La pregunta revela cierta contradicción (Jáuregui es un académico, y el Caníbal es exterior a la Universidad) pero nos conduce a terrenos más seguros. Si las otredades indecibles e inasibles solo pueden ser *imaginadas*, la literatura, entre otras instituciones, tendría un lugar para reclamar en la construcción del imaginario. “Proponer una imagen es constituir un objeto al margen de la totalidad de lo real; es, pues, tener a lo real a distancia, liberarse de ello; en una palabra, negarlo” —afirma Sartre en *Lo imaginario* (1964: 271). Proponer la imagen como una “nada” en relación con el mundo, lejos de ser una evasión elitista es una negación de lo real, un intento de *superar lo real para hacer un mundo de ello* (Sartre 1964: 273). ¿Cómo pensar un afuera al Capitalismo transnacional sin recurrir a la imaginación, y cómo obviar la imbricación problemática de ésta última con la memoria y la tradición? Si las identidades posmodernas no pueden construirse en el consumo porque lo que el mercado produce “se evapora en el aire” y no puede sedimentar tradiciones, ¿no será necesario volver la mirada a otras instituciones cuya lógica no esté (por lo menos únicamente) guiada por la maximización de la utilidad? No parece oportuno negar la capacidad de la literatura, aunque ésta sea hoy menor que la de otras instituciones (los nuevos grupos sociales, pero también “el Estado y las instituciones del saber”), para crear esas “relaciones de solidaridad” que Jáuregui siguiendo a Martín Barbero considera esenciales para la construcción identitaria. A este respecto, Jameson ha resaltado los dos movimientos necesarios para un análisis marxista de la cultura: además de la función hermenéutica esencialmente negativa (la vocación desmitificadora que sirve para demostrar los modos en que un artefacto cultural cumple una función ideológica —ideología en sentido estrecho—), el simultáneo reconocimiento de las funciones utópicas e ideológicas del texto, su afirmación simbólica de una forma de unidad colectiva (2002: 281). No se trata de plantear una historia heroica de la cultura latinoamericana para ocultar sus miserias e injusticias, pero Jáuregui, pese a su declarado objetivo de superar el desencanto posmoderno, no capitaliza el potencial utópico de sus lecturas cuando ejerce un procesamiento a la literatura o a

los intelectuales sin observar sus propuestas concretas para imaginar, no al subalterno (lo que de todos modos sería indeseable) sino a formas de unidad colectiva *que nieguen al Capitalismo para superarlo*.

En las apropiaciones del tropo caníbal del Arielismo, la Antropofagia y la Revolución Cubana, en la religión del Arte del Modernismo hispanoamericano, en el latinoamericanismo sesentista, en la misma visión del consumo como “rito vinculante” en García Canclini, se imaginan símbolos comunitarios en los cuales resuena el origen del canibalismo, su manifestación como rito eucarístico re-ligador de los fragmentos resultantes del proceso de secularización. Jáuregui considera que no hay entre los variados tropos “un relevo propiamente dicho sino una superposición palimpséstica; tampoco hay divisiones tajantes entre un significativo y otro, sino que aparecen como segmentos *entretnejidos por la historia*” (2005: 794, la cursiva es mía). Su énfasis en una Historia que entreteneja *por sobre* los sujetos determina también que privilegie la lectura clasista y subalternista y minimice la de la recepción creativa y los diálogos intertextuales y religadores promovidos por los sujetos en sus *tejidos* de los tropos a través del tiempo. Éstos, en muchos casos, sí fueron imaginados como relevos y pre-textos para discutir y reconfigurar sociabilidades, y sí contribuyeron, muchas veces conscientemente, a la creación de una tradición de pensamiento independiente y de ese “cañamazo mínimo” cuya búsqueda alentaba Rama en la crítica latinoamericanista. Un análisis que examine los modos efectivos en que escritores, artistas, intelectuales y críticos acudieron al caníbal (o al antropófago, o a Ariel o a Calibán), para pensar lugares de enunciación comunes o alternativos, haría evidente lo que se desprende de la lectura de *Canibalia*: que el tropo vincula la multiplicidad cultural de Latinoamérica, y aglutina a los sujetos en proyectos que se imaginan colectivos.

La valoración de *Ariel*, y del arielismo, no debería repetir hoy las impugnaciones que signan la historia de su recepción, sino iluminar el potencial utópico que marca su revisión sistemática a través del tiempo. Hace cincuenta años, Carlos Real de Azúa publicaba para el primer número de los *Cuadernos de Marcha* “El problema de la valoración de Rodó”, con motivo del cincuentenario de la muerte del uruguayo en 1917. Allí corregía diversas lecturas condenatorias y destacaba la importancia de la “Generación del 45” uruguayo para una valoración de Rodó superadora de la lógica de las vigencias y revisiones. Es difícil valorar

a Rodó —dice Real de Azúa— sin considerar su triple calidad de artista y pensador, estilista y escritor de ideas, y promotor de actitudes y conductas. Un necesario *deslinde* permitiría observar que fue, sobre todo, un “cuidadoso repensador de ideas ya pensadas” (1967: 74). Así, el interés de armar “el par de docenas de ingredientes que puede contener el ideal arielista”, es superado por el de “rastrear su refracción concreta en conductas y decisiones a través de todo el continente”, las que vitalizarían o absolverían ciertas significaciones de Rodó: del uruguayo, destaca Real de Azúa, no derivaron las teorías pesimistas sobre el continente racial hispanoamericano, como acusó, por ejemplo, Luis Alberto Sánchez (1967: 75) o como parece desprenderse de *Canibalia*.

En la historia de las ideas en Latinoamérica, Rodó ocupa un lugar representativo de la línea fundacional de la inteligencia americana caracterizada por la avidez inquisitiva, el eclecticismo y el sincretismo ante “la presión importadora canalizada al consumo que toda sociedad subdesarrollada soporta” (Real de Azúa 1967: 78), y que no es otra que la colonialidad de Jáuregui. Ante ésta, la respuesta de Rodó fue la de imaginar otros lugares de enunciación, promoviendo la conexión de áreas incomunicadas por los efectos del colonialismo, creando esas “relaciones de solidaridad” que Jáuregui reclama para la formación de identidades posmodernas. *Ariel*, como tropo religador, sirvió a la formación de una *comunidad imaginaria* que encontró en el latinoamericanismo una vía para pensar las problemáticas de la Modernización y el avance del modelo capitalista imperialista, afirmando simbólicamente una unidad colectiva sobre la cual se imaginarían luego, en otros contextos y con variadas urgencias, nuevas utopías (las de la derecha nacionalista, pero también la de la Reforma Universitaria, la Revolución Cubana, o la misma crítica latinoamericana). Para Jáuregui la de *Ariel* fue una *utopía letrada en el umbral del desastre* que cierra una época en agonía (2005: 493). *Ariel*, sin embargo, como afirma Achugar, fue el discurso de la derrota pero también el de la

resistencia a la *nordomanía*, primer nombre de la globalización, el de la resistencia de “la memoria de una lengua local frente a la *lingua franca* de la globalización” (2004: 93). Una imaginación posmoderna que, como quiere Jáuregui, no renuncie a la Utopía, tiene en el legado de Rodó un modelo de apropiación de energías colectivas para resistir a la colonialidad de la persona, para articular no sólo un sueño, sino también, como en la Utopía de Oswald, una protesta.

Bibliografía

- ACHUGAR, Hugo (2004). “¿Quién es Enjolrás? *Ariel* atrapado entre Víctor Hugo y *Star Trek*” en *Planetas sin boca. Escritos efímeros sobre arte, cultura y literatura*, Montevideo, Trilce. Pp. 81-93.
- DALMARONI, Miguel (2006). *Una república de las letras. Lugones, Rojas, Payró. Escritores argentinos y Estado*, Rosario, Beatriz Viterbo.
- GRÜNER, Eduardo (1998). “Introducción. El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek” en Jameson, Fredric y Slavoj Zizek, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Eduardo Grüner (ed.), Moira Irigoyen (trad.), Buenos Aires, Paidós. Pp. 11-64.
- JAMESON, Fredric (2002) [1981]. *The Political Unconscious. Narrative as a socially symbolic act*. London/ New York: Routledge.
- JAMESON, Fredric (1998). “Sobre los ‘Estudios Culturales’”, en *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Eduardo Grüner (ed.), Moira Irigoyen (trad.), Buenos Aires, Paidós. Pp. 69-136.
- RAMA, Ángel (1995). *La ciudad letrada*, prólogo de Hugo Achugar, Montevideo, Arca.
- RAMOS, Julio (1989). *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica.
- REAL DE AZÚA, Carlos (1967) “El problema de la valoración de Rodó”, *Cuadernos de Marcha*, N° 1, mayo de 1967. Pp. 71-80.
- SARTRE, Jean-Paul (1964). *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*, Manuel Lamana (trad.), Buenos Aires, Losada.

El artículo destaca el aporte del ensayo *Canibalia*, de Carlos Jáuregui, por su amplio enfoque comparatista e interdisciplinario del “tropo caníbal” en Latinoamérica, y discute algunas de sus conclusiones en relación con los Estudios Culturales y Poscoloniales Latinoamericanos.

Palabras clave: caníbal- estudios poscoloniales- arielismo-ciudad letrada.

The article highlights the contribution made by the essay *Canibalia*, by Carlos Jáuregui, for its wide, comparatist and interdisciplinary approach to the “cannibal trope” in Latin America, and discusses some of its conclusions in connection with Latin American Postcolonial and Cultural Studies.

Key Words: cannibal-postcolonial studies- arielism-lettered city.