Iowa Research Online
The University of Iowa's Institutional Repository

University of Iowa
Iowa Research Online

Theses and Dissertations

2013

Hacia una genealogía de la transculturación narrativa de Ángel Rama

Alfredo Duplat
University of Iowa

Copyright 2013 Alfredo Duplat

This dissertation is available at Iowa Research Online: http://ir.uiowa.edu/etd/2484

Recommended Citation
Duplat, Alfredo. "Hacia una genealogía de la transculturación narrativa de Ángel Rama." PhD (Doctor of Philosophy) thesis, University of Iowa, 2013.
http://ir.uiowa.edu/etd/2484.

Follow this and additional works at: http://ir.uiowa.edu/etd

Part of the Spanish and Portuguese Language and Literature Commons

HACIA UNA GENEALOGÍA DE LA TRANSCULTURACIÓN NARRATIVA DE ÁNGEL RAMA

by

Alfredo Duplat

An Abstract

Of a thesis submitted in partial fulfillment
of the requirements for the Doctor of
Philosophy degree in Spanish
in the Graduate College of
The University of Iowa

May 2013

Thesis Supervisor: Associate Professor Brian Gollnick

ABSTRACT

Esta disertación conecta la teoría de la transculturación narrativa de Ángel Rama con la tradición intelectual latinoamericana que aportó sus características más distintivas. Las teorías de Rama fueron influidas por dos tradiciones latinoamericanas. Una es de carácter político y tiene su origen en la Reforma de Córdoba de 1918. La otra, de carácter epistemológico y se remonta a la década de 1930, cuando comienza el culturalismo en Latinoamérica. Mi investigación se ocupa de un grupo de intelectuales uruguayos que trabajaron en torno al semanario *Marcha* [1939-1974]: Carlos Quijano [1900-1984], Julio Castro [1908 -desaparecido en 1977] y Arturo Ardao [1912-2003]. También me ocupo de dos intelectuales brasileños, Antonio Cândido [1918] y Darcy Ribeiro [1922-1997], quienes continuaron con la tradición culturalista que inauguraron en Latinoamérica autores como Gilberto Freyre [1900-1987] y Fernando Ortiz [1881-1969]. Recuperar las redes intelectuales que acompañaron el proceso de articulación de la transculturación narrativa nos permite comprender mejor las tesis de Rama por dos razones. Primero, porque enmarca esta teoría dentro de algunos de los debates políticos y culturales más importantes de la Guerra Fría. Y segundo, porque se aproxima a la manera como Rama comprendió la historia latinoamericana y su coyuntura política y socio-cultural durante las décadas de 1960 y 1970.

El objetivo de la teoría de la transculturación narrativa es describir el proceso por el cual las manifestaciones literarias latinoamericanas pasan de la

dependencia a la autonomía cultural. Como el proceso descrito se despliega dentro de la estructura social, para comprenderlo es necesario analizar la interacción entre las obras literarias y la sociedad que las rodea, de esta forma las ciencias sociales –antropología, sociología, economía– son instrumentos de análisis indispensables para comprender una obra o tradición literaria. Este marco general de análisis es descrito por Rama como el culturalismo.

En el caso de Rama, una lectura desde los estudios literarios puede dar por sentado que el culturalismo fue tan sólo un método de análisis alternativo al estructuralismo francés. Aunque esta perspectiva sea en parte correcta, no es del todo precisa. El culturalismo al que se refiere Rama es el mismo que practicaron los cientistas sociales en Latinoamérica desde la década de 1930. Recuperar la historicidad de la transculturación narrativa no solo nos permite comprender la genealogía de esta teoría sino recuperar y hacer visibles algunas tradiciones intelectuales contra-hegemónicas que desarticuló la Guerra Fría en Latinoamérica.

Abstract Approved: _____
Thesis Supervisor

_____
Title and Department

_____
Date

HACIA UNA GENEALOGÍA DE LA TRANSCULTURACIÓN NARRATIVA DE ÁNGEL RAMA

by

Alfredo Duplat

A thesis submitted in partial fulfillment
of the requirements for the Doctor of
Philosophy degree in Spanish
in the Graduate College of
The University of Iowa

May 2013

Thesis Supervisor: Associate Professor Brian Gollnick

Copyright by
ALFREDO DUPLAT
2013
All Rights Reserved

Graduate College
The University of Iowa
Iowa City, Iowa

CERTIFICATE OF APPROVAL

PH.D. THESIS

This is to certify that the Ph.D. thesis of

Alfredo Duplat

has been approved by the Examining Committee for the thesis requirement for the Doctor of Philosophy degree in Spanish at the May 2013 graduation.

Thesis Committee: _____
Brian Gollnick, Thesis Supervisor

_____
Claire F. Fox

_____
Tom Lewis

_____
Kathleen E. Newman

_____
Mercedes Niño-Murcia

Para mis papás, Esperanza y Alfredo
Para Sandra Lucía, Juana y Samuel

AGRADECIMIENTOS

El apoyo de muchas personas ha sido importante para escribir mi disertación. En Colombia me formé en el Departamento de Literatura de la Pontificia Universidad Javeriana gracias a las clases de Sarah de Mojica, Cristo Rafael Figueroa Sánchez, Augusto Pinilla, Jaime García Mafla y Jaime Alejandro Rodríguez. En la Facultad de Filosofía de la misma Universidad los cursos que tomé con Franco Alirio Vergara, Jaime Rubio Angulo, Fernando Cardona y Santiago Castro-Gómez orientaron mis intereses y gustos teóricos.

En la Javeriana comencé a dictar clases al poco tiempo de graduarme y trabajé por seis años en la editorial de la misma universidad. Un buen día la directora de la editorial, Selma Marken Farley, me dijo que ella estaría dichosa si pudiera despedirme de mi cargo y enviarme a estudiar un doctorado a cualquier país donde no se hablara español. Por cosas de la vida, al día siguiente conocí a Daniel Balderston, quien me habló del programa de doctorado en la Universidad de Iowa y también convenció a Sandra Lucía –mi esposa– del proyecto. Si las cosas salen bien –nos dijo Daniel– los dos van a completar su doctorado, van a vivir en una comunidad muy agradable y van a trabajar con profesores muy buenos. Ahora que terminé mi doctorado y Sandra Lucía está completando el suyo en historia, tengo muy presente todo el apoyo vital e intelectual que recibí de Selma Marken y Daniel Balderston.

Mi experiencia en la Universidad de Iowa ha sido muy positiva gracias a las personas que trabajan en ella. Las clases que recibí de Denise K. Filios, Maria José Barbosa, Maria Angelina Duarte y Oscar Hahn aportaron varios elementos que están en juego en mi investigación. El respaldo profesional de Judith Liskin-Gasparro y Luis Martín-Estudillo también ha definido buena parte de mi identidad como docente. El apoyo moral y administrativo de Jeanne Mullen, Merry E. Powell y Matt Lively hizo más fácil y grata mi experiencia de estudiante. La oficina de préstamos interbibliotecarios y la orientación técnica de Lisa Gardinier en la Biblioteca Central de la Universidad de Iowa fueron recursos indispensables para completar mi investigación. La Universidad de Iowa también apoyó financieramente el desarrollo de este trabajo a través de diversos programas que me permitieron dedicar tiempo durante varios veranos y un semestre de otoño a la búsqueda y consulta de fuentes en el campus, así como dos viajes para hacer trabajo de archivo en Montevideo, Buenos Aires, Caracas y Bogotá.

Una mención especial merecen los miembros de mi comité de disertación y mi director de investigación. Parte de la suerte de haber estudiado en la Universidad de Iowa tiene que ver con Brian Gollnick, quien apoyó mi investigación desde los primeros momentos y luego orientó, con rigor y muchas horas de dedicación, su desarrollo, escritura y formulación. Escribir este trabajo ha sido la experiencia más formativa, interesante y estimulante que he tenido en mi carrera gracias a la oportunidad de trabajar con académicos tan competentes y expertos como los que

conforman mi comité: Mercedes Niño-Murcia, Kathleen K. Newman, Claire F. Fox y Tom Lewis.

Fuera del ámbito académico también conté con la ayuda extraordinaria de Amparo Rama Vitale y Juan Flo, quienes me abrieron las puertas del archivo personal de Ángel Rama en Montevideo y me acompañaron y orientaron en la búsqueda de información durante jornadas intensas de trabajo. Y en Bogotá a las personas que más extraño, mi familia chica: Esperanza y Alfredo, Lilly, Tatiana y Oscar, Leonardo y Veruschka, Nicolás, Laura y Lucía. Y mi familia grande: Beatriz y Fabio, Gladys y Mauricio, Erika, Bianka y Gustavo. En Iowa City a mis amigos: Natasha y Andrew, Danielle y Jesús, Leah, Rocío y Luis Humberto, Victoria y Marcus. Gracias de corazón.

Sin el apoyo incondicional y el amor de Sandra Lucía, y de nuestros hijos, Juana y Samuel –y Michi– este proyecto no tendría sentido.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN 1

CAPÍTULO 1. EL QUIJANISMO Y LA TRANSCULTURACIÓN NARRATIVA 7

El quijanismo como proyecto contrahegemónico 8
El batllismo como hegemonía transformista 15
La Reforma de Córdoba y el quijanismo 22
Un perfil del quijanismo 27
El quijanismo y la revolución por la cultura 37

CAPÍTULO 2. CONTRA HEGEMONÍA Y QUIJANISMO 43

Gramsci, hegemonía, cultura y política 44
Crítica al colonialismo intelectual I: Rodó 52
Crítica al colonialismo intelectual II: Fidel Castro 57
Crítica al imperialismo 59
Tercerismo y quijanismo 69

CAPÍTULO 3. ÁNGEL RAMA Y LOS AÑOS SESENTA 74

La literatura como sistema y el súper-regionalismo 75
La antropología de las formaciones nacionales 90
Bases de la autonomía cultural en Latinoamérica 106

CAPÍTULO 4. FORMACIÓN DE LA TRANSCULTURACIÓN NARRATIVA 118

"Uruguay made me" 119
De la teoría a la práctica: la *Biblioteca Ayacucho* 125
Principios del análisis crítico de Ángel Rama 131

CONCLUSIONES 161

OBRAS CITADAS 172

INTRODUCCIÓN

Esta disertación conecta la teoría de la transculturación narrativa de Ángel Rama con la tradición intelectual latinoamericana que aportó sus características más distintivas. Alguna vez, Rama renegó de los críticos que hablaban del *Martín Fierro* "como una obra solitaria producto de un creador de genio, la que habría surgido en un desierto de poesía" (Rama, *Gauchipolíticos* 117). Años después, lo mismo pasó con la transculturación narrativa porque se ha leído como si fuera un fruto de generación espontánea. No fue así. Las teorías de Ángel Rama fueron influidas significativamente por intelectuales uruguayos a los que agrupo con el nombre del *quijanismo,* así como por el trabajo de pensadores brasileños como Antonio Cândido y Darcy Ribeiro. Recuperar las redes intelectuales que acompañaron el proceso de articulación de la transculturación narrativa nos permite comprender mejor las ideas de Rama por dos razones. Primero, para enmarcar su teoría dentro de algunos de los debates políticos y culturales más importantes de la Guerra Fría. Y segundo, para comprender la historicidad que informa la teoría de Rama, en otras palabras, para aproximarnos a la manera como Rama comprendió la historia latinoamericana y su coyuntura política y socio-cultural durante las décadas de 1960 y 1970.

Un requisito para recuperar al quijanismo como parte de las redes intelectuales que favorecieron las condiciones de producción de la transculturación narrativa, fue analizar la articulación de sus intervenciones políticas, teóricas y de interpretación histórica, con los gobiernos que ejecutaron los procesos de modernización hasta 1930 y, décadas más tarde, con las proyecciones que tuvieron

en Latinoamérica las disputas ideológicas que generó la Guerra Fría. Mi objetivo es mostrar cómo el quijanismo articuló sus intervenciones por fuera de los partidos políticos y de las hegemonías de gobierno, en espacios de oposición autónomos. En el Uruguay, el semanario *Marcha* se convirtió en la tribuna de oposición independiente más importante del país desde 1939 hasta 1974. El director de *Marcha,* Carlos Quijano y los dos jefes de redacción del semanario, Julio Castro y Arturo Ardao conforman el núcleo intelectual del quijanismo.

Recuperar la trayectoria del quijanismo fue más difícil de lo que esperaba, en la medida en que se trata de una historia que ocurrió por fuera de lo institucional. Como *Marcha* no estuvo afiliada a ningún partido político o programa de gobierno, no existen actas, manifiestos ni programas que establezcan de forma explícita cuáles eran los propósitos políticos, culturales y sociales del quijanismo. Por lo tanto mi trabajo consistió en descubrir y analizar cuáles eran los temas y opiniones que privilegiaba *Marcha* y cómo los elaboraba, para desde allí comprender cuál era la racionalidad de sus posiciones, cuáles eran las tesis principales que defendía y cómo se estructuraban los argumentos que esgrimían para defenderlas. En la medida en que avanzaba en esta tarea y revisaba los ejemplares que publicó *Marcha* desde 1959 hasta 1968, comenzaron a aparecer una serie de juicios constantes en las interpretaciones históricas sobre Latinoamérica que me permitieron establecer que la crítica al imperialismo y al colonialismo intelectual, eran los dos ejes estructuradores principales de las intervenciones políticas, teóricas y de interpretación histórica del

quijanismo y que su objetivo era promover la autonomía política y cultural en el Uruguay y Latinoamérica.

Como el principal blanco de las críticas del quijanismo fue el batllismo –como se conoce al programa de gobierno que ejecutó el liberalismo en Uruguay durante las primeras décadas del siglo XX– fue preciso estudiar sus condiciones de emergencia, sus particularidades y transformaciones históricas. Mi propósito en esta investigación fue comprender cuál era la racionalidad que operaba en la oposición del quijanismo frente al proyecto nacional del batllismo, en otras palabras, cómo funcionaban sus conceptos y sus construcciones históricas sobre Latinoamérica. No busqué establecer si la versión histórica de Latinoamérica propuesta por el quijanismo es objetiva. Por esta razón, prefiero hablar de la *historicidad* del quijanismo y ofrecer evidencias suficientes para concluir que la misma historicidad es la que opera en la transculturación narrativa.

Uno de los peligros que ha tenido que sortear *Transculturación narrativa en América Latina* [1982] consiste en que algunos sectores de los estudios literarios en los EE.UU. se empeñan en enmarcar a las teorías de Ángel Rama en el marco de la Revolución Cubana y el boom de la novela latinoamericana. Por ejemplo, John Beverley insiste en que la idea de la transculturación narrativa de Rama fue "exemplified for him by the novels of the boom" (Beverley 10).[1] Esta es una perspectiva equivocada que produce consecuencias desafortunadas, no sólo porque

[1]Para una discusión sobre las perspectivas contemporáneas de la teoría de Ángel Rama, ver Misha Kokotovic (9-14), especialmente su crítica a John Beverley [11-3]. Para una síntesis hecha por Beverley sobre su perspectiva de la transculturación narrativa, ver "Entrevista a John Beverley" (Elguera Olortegui).

altera el proyecto intelectual de Rama y lo asocia con la Revolución Cubana, un proyecto agónico, sino porque ignora importantes sectores de la izquierda democrática latinoamericana. Leer la transculturación narrativa desde su propia historicidad nos permite comprender de forma más precisa su proyecto y, también, hacer visible estas corrientes olvidadas de la izquierda democrática, como sucede con el quijanismo.

Hacia una genealogía de la transculturación narrativa de Ángel Rama hace referencia a mi interés por articular las intervenciones que plantearon las redes intelectuales donde participó Rama con su coyuntura socio-histórica y política para demostrar que estos modos de pensar y teorizar acerca de Latinoamérica son contingentes y reconstituyen su posición dentro de las alianzas ideológicas de la Guerra Fría, de acuerdo con las intervenciones de los EE.UU. o la URSS. Por ejemplo, la Revolución Cubana fue hasta diciembre de 1961 un reducto donde la autonomía política y cultural de Latinoamérica podía ser realidad. Pero cuando la isla se alineó con la URSS se convirtió en un dolor de cabeza para el quijanismo. Si en el marco de la Guerra Fría el quijanismo fue aliado de Fidel Castro, en el ámbito más restringido de la izquierda latinoamericana, el quijanismo fue uno de los críticos más incisivos que tuvo Fidel Castro.

Este trabajo no es una genealogía en el sentido en que la plantea Michel Foucault. No estudia la emergencia de procesos sociales complejos ni analiza el

funcionamiento de dispositivos ni aparatos.[2] El conjunto de prácticas que analizo en mi disertación corresponde al grupo de intervenciones intelectuales que facilitó la emergencia de la transculturación narrativa. En términos de Raymond Williams, busco delinear el croquis de una *formación* intelectual *emergente*, con el ánimo de comprender cómo fue el proceso de articulación de dichas intervenciones, más allá de buscar el origen de las mismas o su significado. Por lo anterior, la expresión *hacia una genealogía* –así no esté completa– es preferible frente a opciones taxonómicas como *antecedentes* o verdaderamente historiográficas como *historia de las ideas.*

La estructura de los capítulos de la disertación es la siguiente. En el Capítulo 1 presento al quijanismo como antecedente de la transculturación narrativa. Como se trata de un objeto de estudio nuevo, es posible que haya omitido la participación de otros intelectuales importantes. Mi trabajo es una invitación para rescatar los aportes de este grupo de personas, pero de ninguna forma es un estudio concluido sino un proyecto. En Uruguay existen algunos estudios sobre Carlos Quijano, Julio Castro y Arturo Ardao, pero hasta donde sé nadie se había propuesto estudiarlos como una formación intelectual. En el Capítulo 2 presento algunas intervenciones específicas del quijanismo a las que describo como un proyecto contra-hegemónico que se ubicó en la oposición ante el batllismo. En el Capítulo 3 hablo de Ángel Rama y del ambiente intelectual de la década de 1960 en Uruguay y muestro cómo se articularon las ideas de Rama, una proyección de la historicidad del quijanismo,

[2]Los libros de Santiago Castro-Gómez sí son ejemplos sobresalientes del método genealógico. *La Hybris del Punto Cero* [2005] analiza el dispositivo de blancura en la Nueva Granada en la segunda mitad del siglo XVIII, y *Tejidos Oníricos* [2009] analiza el dispositivo de movilidad en Bogotá entre 1910 y 1930.

con el trabajo crítico de Antonio Cândido y Darcy Ribeiro. En este capítulo me interesa señalar cómo las ideas de intelectuales más jóvenes como Ribeiro y Rama complementan el proyecto del quijanismo, lo que hace posible describir esta cadena de afinidades como una tradición que así no haya operado con nombre propio, fue muy influyente dentro de los debates culturales y literarios de los años sesenta y setenta. En el Capítulo 4 exploro los trabajos críticos más importantes que Rama escribió a principios de los años setenta, para mostrar las influencias y el carácter complementario de la práctica crítica de Rama con los trabajos de Cândido, Ribeiro y la historicidad del quijanismo.

Los capítulos anteriores pueden describirse como una preparación necesaria para leer la transculturación narrativa, que así haya aparecido como libro en 1982, se comenzó a planear y a estructurar desde 1968, gracias al mapa de influencias que tracé en los capítulos 2 al 4. Las conclusiones conectan los resultados de mi investigación con la *Transculturación narrativa en América Latina.*

Capítulo 1

EL QUIJANISMO Y LA TRANSCULTURACIÓN NARRATIVA

La teoría de la *transculturación narrativa en América Latina,* de Ángel Rama, se convirtió en un eje teórico de los estudios culturales y postcoloniales latinoamericanos en las décadas de 1980 y 1990. En aquel momento, muchos críticos asumieron que la transculturación narrativa estaba enmarcada por el *boom* latinoamericano y la Revolución Cubana, y con esto cometieron un error costoso, porque desligaron a Rama de la formación intelectual que lo influyó y también sirvió como modelo de intervención política y teórica en sus trabajos. Aunque Rama haya sido un actor clave en los debates en torno a Cuba y a la narrativa del *boom,* las verdaderas raíces intelectuales de la transculturación narrativa se sitúan a finales de la década de 1920, en Uruguay, gracias a los trabajos de Carlos Quijano, Julio Castro y Arturo Ardao, quienes hacen parte de una formación intelectual a la que me refiero como *el quijanismo.* El paralelo que existe entre el quijanismo y la transculturación narrativa nos ofrece una nueva perspectiva sobre el proyecto de Rama. Mientras que el quijanismo asumió la tarea de criticar las bases de la modernidad política y cultural que promovió el liberalismo en Uruguay con el nombre del *batllismo,* la transculturación narrativa adoptó el proyecto quijanista y lo extendió al ámbito latinoamericano en la década de 1970, al concebir la literatura latinoamericana como un espacio estratégico de análisis, donde se pueden interpretar las transformaciones sociales de Latinoamérica.

El quijanismo como proyecto contrahegemónico

El quijanismo es fundamental para la transculturación narrativa porque aportó la comprensión de Latinoamérica como un espacio de resistencia y autodeterminación política y cultural, que debía ser estudiado a partir de teorías autónomas desarrolladas para resolver la especificidad de los problemas latinoamericanos. Uno de los ejes que estructuraron la intervención política del quijanismo en la sociedad uruguaya y latinoamericana del siglo XX fue la crítica directa al colonialismo intelectual. Esta perspectiva es evidente dentro de la transculturación narrativa de Rama que, no solo es una teoría original, sino que también está construida sobre las bases conceptuales propuestas por otros autores latinoamericanos o diseñadas para Latinoamérica. Rama logró articular una de las apuestas más brillantes para comprender el pasado cultural latinoamericano, porque propuso un marco para clasificar la literatura latinoamericana en términos de dependencia o autonomía y con esto trazó una línea de continuidad con el proyecto intelectual del quijanismo. La transculturación narrativa es, más allá de una tipología de obras literarias, una intervención contrahegemónica que busca promover un canon literario alternativo al que las élites latinoamericanas, catalogadas como liberales o conservadoras, habían seleccionado como la tradición literaria y cultural oficial de cada república. Detrás de este proyecto contrahegemónico que caracteriza a la transculturación narrativa se encuentra el quijanismo, y por esta razón es el tema central del presente capítulo.

Una de las maneras de entender por qué sigue siendo influyente la transculturación narrativa tiene que ver con la definición de su campo de

intervención y, también, de su objeto de estudio. Un principio que caracteriza el trabajo de Rama sostiene que es posible comprender la historia de las transformaciones sociales de una región por medio de la historia de su literatura y, en general, de otras diversas manifestaciones culturales. La anterior comprensión también suele denominarse en Latinoamérica *culturalismo* y será uno de los temas del capítulo 4 en este trabajo. El culturalismo aplicado a la literatura afirma que sin un conocimiento adecuado de la historia de una región, de sus características sociales y de sus modos de producción económica, es vano tratar de comprender la producción literaria que surge de ella. Esta convicción sobre la existencia de algún tipo de nexo entre las tradiciones literarias y la estructura social es lo que hace tan interesante a la propuesta de Rama y lo convierte en un teórico del campo cultural latinoamericano en general y no solo en un historiador de sus corrientes estéticas o de la sucesión de generaciones literarias. El *regionalismo* ocupa un lugar predominante en la transculturación narrativa porque sus obras, al representar el impacto de la modernización en las comunidades rurales, constituyen un campo de análisis ideal para interpretar las transformaciones sociales en Latinoamérica. Si bien el objeto de estudio de la transculturación narrativa es la literatura, su intervención busca promover una política cultural que rechaza a la dependencia –como sucede con el colonialismo intelectual– y valora las obras originales y autónomas como modelos para la sociedad latinoamericana. El canon que promueve la transculturación narrativa está concebido como elemento de un proyecto mayor

que buscaba la autodeterminación política y cultural de Latinoamérica en medio de la Guerra Fría y que contó con la orientación del quijanismo.

Como la comprensión de la transculturación narrativa exige el análisis de un proyecto contrahegemónico, voy a usar el vocabulario que propone Raymond Williams para analizar una *hegemonía,* a partir del marco conceptual de Antonio Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel.* Sigo a Williams porque encuentro que su vocabulario tiene la ventaja de describir de manera simple la complejidad de la hegemonía en acción. Pero también encuentro problemático lo que Williams describe como el "análisis epocal", cuando habla como si fuera posible encapsular momentos históricos como el feudalismo dentro de un esquema simple. No creo que pueda hacerse un análisis epocal y no busco hacer uno en este capítulo. Sin embargo, analizar lo hegemónico a partir de sus *instituciones, tradiciones y formaciones,* que a su vez pueden ser caracterizadas como *dominantes, residuales y emergentes,* es una propuesta adecuada para analizar la hegemonía. Otro término importante que tomo de Williams es el de *contrahegemonía,* término que ha hecho carrera entre los académicos latinoamericanos desde la década de 1980. Este término no aparece en los *Cuadernos de la cárcel,* pero puede relacionarse con lo que Gramsci llamaba *guerra de posición en el campo político.*[1]

---

[1]Desde 1929 hasta 1935, Antonio Gramsci escribió 29 cuadernos mientras estuvo detenido en varias cárceles fascistas de Italia. En adelante, cada vez que cite un pasaje de los *Cuadernos de la cárcel* voy a ubicar la cita con el número del cuaderno, la numeración consecutiva en parágrafos que utilizó el propio Gramsci y el número de la página donde quedó consignada la referencia en el manuscrito original. La ventaja de utilizar este sistema es que permite localizar la misma cita en cualquier edición crítica sin importar su idioma (Cuaderno 6, ¶138, 57bis-58).

Para Williams, dentro de las instancias sociales, las instituciones son una de las que mayor capacidad de influencia ejercen dentro del proceso social, porque se encargan de la socialización o de la incorporación de sujetos dentro de la estructura social. El ejemplo clásico es la escuela. Según Williams: "[a]ny process of 'socialization' of course includes things that all human beings have to learn, but any specific process ties this necessary learning to a selected range of meanings, values, and practices which, in the very closeness of their association with necessary learning, constitute the real foundations of the hegemonic" (117). La *tradición* estaría asociada a lo que la hegemonía selecciona como "*the* significant past"(115-16). La explicación de Williams sobre la tradición es la siguiente: "[w]hat has then to be said about any tradition is that it is in this sense an aspect of *contemporary* social and cultural organization, in the interest of the dominance of a specific class. It is a version of the past which is intended to connect with and ratify the present. What it offers in practice is a sense of *predisposed* continuity" (116). Mientras que las formaciones son "those effective movements and tendencies, in intellectual and artistic life, which have significant and sometimes decisive influence on the active development of a culture, and which have a variable and often oblique relation to formal institutions" (117).

A su vez, las instancias de lo hegemónico que propone Williams –lo institucional, lo tradicional, las formaciones– pueden ser caracterizadas a partir de sus dinámicas dentro del sistema cultural en términos de *dominantes, residuales* y *emergentes*. Lo dominante se refiere a cualquier instancia –tradición, institución,

formación– que busque prolongar indefinidamente el orden político y social establecido. Lo residual es "what has been effectively formed in the past, but it is still active in the cultural process, not only and often not at all as an element of the past, but as an effective element of the present" (122). Lo residual describiría los vestigios ideológicos que continúan operando en coyunturas históricas donde perdieron su capacidad para promover un consenso amplio y decisorio por considerarse anticuados o superados –como sucede con los debates antievolucionistas que promueven los evangélicos en los EE. UU. Mientras que lo emergente describe la creación constante de "new meanings and values, new practices, new relationships and kinds of relationship" (123), como sucedería con el movimiento que promueve la legalidad jurídica del matrimonio entre homosexuales. Para Williams, lo emergente no tiene que ver con lo novedoso: "The case of the emergent is radically different. It is true that in the structure of any actual society, and especially in its class structure, there is always a social basis for elements of the cultural process that are alternative or oppositional to the dominant elements" (124).[2] El vocabulario de Williams me permite describir y analizar la situación del quijanismo en el Uruguay como la de una formación intelectual emergente –alternativa y opuesta– a la hegemonía batllista. Como se verá en el capítulo dos, el quijanismo propuso una serie de intervenciones contrahegemónicas que buscaban un nuevo modelo social, económico y cultural para el Uruguay. La transculturación narrativa de Rama es un

[2]En Latinoamérica, el marco teórico de Raymond Williams ha sido ampliamente utilizado por intelectuales tan influyentes como la argentina Beatriz Sarlo.

efecto y una proyección del proyecto quijanista en el ámbito de los estudios literarios latinoamericanos.

Aquello que un sector influyente de la crítica literaria y de arte –como Jean Franco, Marta Traba, Antonio Cornejo Polar, Alejandro Losada, Roberto Fernández Retamar, Antonio Cândido y Ángel Rama–, en las décadas de 1960 y 1970, designó como "Latinoamérica", fue el producto de narrativas promovidas por varios sectores de izquierdas. Estos proyectos buscaron alterar la *tradición* cultural del subcontinente, a partir de nuevos contenidos *emergentes* que promovían una narrativa alternativa a la impuesta por la *hegemonía* dentro de cada nación latinoamericana.[3] Este proceso no fue el resultado de una sola narrativa, sino de la competencia de varias posiciones cuyas ideas y métodos no siempre resultaron complementarios, pero que al ser vistos en conjunto, podían verse como agentes que buscaban impulsar una contrahegemonía en Latinoamérica. Después de la violenta reacción de las dictaduras y los gobiernos conservadores, que se aferraron al poder en una parte considerable del subcontinente por más de dos décadas, varios de los proyectos contrahegemónicos de izquierdas quedaron inconclusos y los debates que promovieron, olvidados. El efecto de la Guerra Fría en Latinoamérica provocó un

[3]En este trabajo, siempre que me refiera a América estoy hablando de un solo continente, tal y como usamos este término en español. América está dividida en tres partes: América del Norte, América Central y América del Sur. Latinoamérica se refiere a una unidad cultural y comprende los países que hablan lenguas latinas como son el español, el portugués y, para algunos autores, también el francés. En términos geográficos, comprende a América Central, América del Sur, México y parte de las Antillas. A partir de la significativa migración latinoamericana a la provincia de Quebec en Canadá, hoy en día se debate si Quebec es una región latinoamericana, no solo por su población inmigrante, sino por su condición francófona. Debido a lo anterior, también utilizo la palabra *subcontinente* para referirme a Latinoamérica.

vacío al interrumpir una tradición intelectual contrahegemónica que operaba de forma constante desde la Reforma de Córdoba en 1918.[4] Parte de la tarea de comprender la transculturación narrativa consiste, necesariamente, en recuperar y, si es posible, pensar en qué sentido pueden ser vigentes las ideas que soportan su historicidad en el campo de los estudios latinoamericanos hoy. Para críticos como Mabel Moraña y Román de la Campa, es claro que la transculturación narrativa continúa siendo una propuesta influyente en el campo de los estudios latinoamericanos; lo que hay que preguntar en estos momentos es si la transculturación narrativa sigue vigente, ahora que el mapa político y social de Latinoamérica es tan distinto al que vivió Rama.

En *The Political Unconscious,* Fredric Jameson afirma que la *historia* no es un objeto del conocimiento, en la medida en que no es reductible a la causalidad y por esto resulta irrepresentable. Para Jameson "[h]istory is not a text, not a narrative, master or otherwise, but that, as an absent cause, it is inaccessible to us except in textual form and that our approach to it and to the Real itself necessarily passes through its prior textualization, its narrativization in the political unconscious" (35). En otras palabras, dotar a algo de historia, historizarlo, consiste en proponer un texto, una narrativa subjetiva, que nos haga visible lo que decidimos llamar historia. Para el quijanismo, la historia de Latinoamérica desde finales del siglo XIX estuvo atravesada por la experiencia del imperialismo norteamericano en el campo político y económico, y del colonialismo intelectual en el campo cultural.

[4]Comento con más detalles la Reforma de Córdoba a partir de la página 22 en este trabajo.

Para hacerle frente a esto, el quijanismo comenzó a plantear la necesidad de promover un latinoamericanismo concebido como un espacio de resistencia que permitiera superar al colonialismo intelectual y derrotar al imperialismo norteamericano y al intervencionismo en general. Los ejes ideológicos del antiimperialismo, la autonomía intelectual y la instauración de un socialismo democrático en el Uruguay constituyeron las bases del nacionalismo –alternativo al batllismo–, que defendió el quijanismo en Uruguay y los cimientos de su latinoamericanismo para el resto del subcontinente.

Si queremos recuperar las categorías interpretativas que utilizó Rama para leer la situación política e histórica de Latinoamérica, es indispensable analizar la trayectoria intelectual del quijanismo, porque allí se formó la historicidad que articula a la transculturación narrativa. La *Transculturación narrativa en América Latina* es una obra quijanista, pero para llegar a comprender lo anterior es preciso tener claro qué fue el batllismo y cómo operó en el Uruguay.

El batllismo como hegemonía transformista

La conformación política de Uruguay a principios del siglo XX es especial en el ámbito latinoamericano.[5] La economía nacional giraba en torno a la ganadería

[5]En esta sección sigo la lectura planteada por Francisco E. Panizza en su libro *Uruguay: batllismo y después.*
Aclaración de términos: Panizza toma de Antonio Gramsci la palabra "formación" y la incorpora en su análisis. Gramsci utiliza la expresión "formación social" para describir a la sociedad como sistema político, económico y cultural. En Gramsci, formación social coincide con los que muchos sociólogos describen como "estructura social". Por tanto, formación en este sentido alude al proceso en que "se forma" esta estructura y no a la

extensiva porque el país vivía de las exportaciones de carne y lana. La base económica de esta producción pecuaria se apoyaba en latifundios que estaban bajo el control de una élite rural inmensamente rica. Paradójicamente, los latifundistas fueron incapaces de controlar el poder ejecutivo entre 1865 y 1958, porque el mayor caudal electoral del Uruguay era –y sigue siendo– Montevideo, donde nunca obtuvieron un número significativo de votos.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, Uruguay vivió una sucesión de conflictos y guerras civiles que enfrentaron a los partidos políticos tradicionales. Alrededor del Partido Nacional, también llamado Blanco, se articularon los intereses de la casta terrateniente que se definió a sí misma como conservadora. Sus antagonistas se agruparon en torno al Partido Colorado y constituyeron una clase dirigente y tecnócrata que ostentaba el control político, pero no contaba con el poderío económico de los terratenientes. Por esta razón los colorados se describen como una clase dirigente pero no oligarca. En Uruguay, la oligarquía estuvo alejada de la Presidencia por 93 años y por esto no pudo articular una hegemonía nacional. Hasta 1903, el país vivió como si fuera un animal bicéfalo. Los colorados controlaban el Poder Ejecutivo, el Ejército Nacional y a Montevideo. Mientras que los blancos controlaban las zonas rurales, la economía ganadera y, a su vez, un ejército privado que estaba dispuesto a combatir cuando fuera necesario.

---

definición que propone Raymond Williams para el mismo término, como una instancia para analizar lo hegemónico. Para evitar confusiones, cada vez que Panizza dice "formación" yo lo reemplacé por "conformación".

El último conflicto entre blancos y colorados ocurrió en 1904, cuando un caudillo del Partido Nacional, Aparicio Saravia, reunió a un ejército para enfrentarse al gobierno del presidente José Batlle y Ordóñez. Esta guerra civil duró desde enero hasta septiembre de 1904 y terminó con la muerte de Saravia, la derrota de su ejército y la consolidación de Batlle y Ordóñez como líder nacional. Esta guerra civil también representó la derrota ideológica del Partido Nacional en el debate por controlar el proyecto nacional, que desde este momento fue dominado por el Partido Colorado. Después de las dos presidencias de Batlle y Ordóñez (1903-1907 y 1911-1915), este proyecto, conocido desde la década de 1910 como el batllismo, comenzó a operar –de acuerdo con Francisco E. Panizza– como una conformación hegemónica transformista que estuvo en acción hasta la dictadura militar de 1973 y solo fue interrumpida por el gobierno autoritario de Gabriel Terra, quien gobernó institucionalmente de 1930 a 1933, y de facto desde 1933 hasta 1938 (Panizza 14, 203-04).

A finales del siglo XIX, las diferencias ideológicas entre blancos y colorados eran superficiales. Panizza afirma que "a pesar de sus diferencias y de las duras y tan a menudo sangrientas luchas que los dividían, la mayoría de ellos compartía básicamente los mismos valores: los propios del liberalismo del siglo XIX" (21). Como lo señaló Panizza, a las élites políticas del siglo XIX les importaba más el poder que la consolidación de una sociedad civil apoyada por la ampliación del Estado. Por esta razón, algunos discursos que promovió en Europa la derecha, conservadora y en ocasiones radical, como los del conflicto entre civilización y

barbarie, que comenzó justificando el proyecto colonizador de Francia en África y luego funcionó para caracterizar a la izquierda como un proyecto salvaje, fueron utilizados en Latinoamérica por nuestros "liberales" en el siglo XIX.

La figura de Batlle y Ordóñez es tan importante en la historia política uruguaya porque representa el comienzo de un nuevo orden social en el país. El liberalismo de Batlle y Ordóñez se vuelve más permeable e involucra a otros sectores sociales dentro de la organización del Estado. Panizza explica que con Batlle y Ordóñez confluyeron dos elementos que suelen estar separados en los procesos de conformación política: la institucionalización del orden político y su democratización (22-3). Siguiendo con el planteamiento de Panizza, como Batlle y Ordóñez era consciente del poderío económico y social de la clase terrateniente, promovió un gobierno que permitió la participación activa del Partido Nacional y de esta forma los anuló como fuerza de oposición política. En palabras de Panizza, "no buscó la destrucción de las fuerzas políticas representativas del poder oligárquico. Más bien Batlle buscó negociar, transar y subordinarlas dentro de su propio partido y la sociedad en general" (34).

Panizza concluye que la estrategia de Batlle y Ordóñez coincide con los análisis que hizo Gramsci del Risorgimento italiano, cuando describió a esa conformación política en términos de "hegemonía transformista", fenómeno que Gramsci también llamó "revolución pasiva". Para Gramsci, "[u]n grupo social es dominante de los grupos adversarios que tiende a 'liquidar' o a someter incluso con la fuerza armada y es dirigente de los grupos afines y aliados" («Cuaderno 19»

387).[6] Siguiendo la tesis de Panizza, Batlle y Ordóñez comprendió que no tenía el poder suficiente para constituir a los colorados en una clase dominante, y optó por una hegemonía transformista.

La transformación social que promovió el batllismo en Uruguay se comprende en términos de Gramsci como una "'revolución pasiva': que no es que un grupo social sea el dirigente de otros grupos, sino que un Estado, aunque limitado como potencia, sea el 'dirigente' del grupo que debería ser dirigente y pueda poner a disposición de éste un ejército y una fuerza político-diplomática" (Gramsci, «Cuaderno 15» 232).[7] En el caso del batllismo, el Estado no se convirtió en un espacio de dominación, sino de dirigencia compartida, aunque el poder del Ejecutivo siempre recayera en el Partido Colorado hasta 1958. En Gramsci, esta es la característica básica de la hegemonía transformista, que se entiende como:

> [L]a absorción gradual, pero continua y obtenida con métodos diversos en su eficacia, de los elementos activos surgidos de los grupos aliados e incluso de los adversarios y que parecían irreconciliablemente enemigos. En este sentido la dirección política se convirtió en un aspecto de la función de dominio, en cuanto que la absorción de las élites de los grupos enemigos conduce a la decapitación de éstos y a su aniquilamiento durante un tiempo a menudo muy largo.[8] («Cuaderno 19» 387)

Todas las reformas sociales que logró el batllismo y que transformaron a la sociedad urbana del Uruguay fueron posibles a partir de pactos clientelistas con el

---

[6]Quaderno 19, ¶24, 67.

[7]Quaderno 15, ¶59, 35.

[8]Quaderno 19, ¶24, 67-8

Partido Blanco, que perdió su función de oposición y se convirtió en otro aliado del Estado batllista.

Como el elemento determinante del poder del Partido Colorado era de índole político y no económico, su principal objetivo fue fortalecer a la clase media urbana para nutrir y ampliar su electorado. Teniendo en cuenta que a principios del siglo XX Uruguay era el país más urbanizado de Latinoamérica y que en su capital vivía más de la cuarta parte de la población nacional, las reformas del batllismo tuvieron un impacto social profundo (Sánchez Albornoz 178-79). En Uruguay se aprobó la jornada laboral de ocho horas para todos los trabajadores urbanos en 1915, se estableció el acceso gratuito a la educación primaria y secundaria en 1916, se legalizó el divorcio en 1917 y fue uno de los primeros países del mundo en establecer el derecho femenino al voto en 1927 (Oddone 466). Gracias al batllismo, Uruguay prosperó como un Estado laico donde la Iglesia no participó en las decisiones de gobierno y el país se dio el lujo de de invertir más dinero en educación que en presupuesto militar.

El anterior es el contexto socio-político de Uruguay cuando apareció el quijanismo a finales de la década de 1920 y nos permite comprender por qué la principal tarea del quijanismo no consistió solamente en postularse como opositor al batllismo, sino en recuperar la idea misma de la oposición política, en un país que llevaba casi tres décadas sin experimentarla. El batllismo no fue solo un discurso ni puede comprenderse como un fenómeno de la superestructura ni limitado a la ideología. El batllismo se convirtió en una hegemonía porque transformó las

prácticas sociales y modificó la estructura social uruguaya en las ciudades, gracias a la promoción de la clase media. Por esta razón, su impacto es visible más allá del campo de lo institucional y –siguiendo a Panizza– es posible afirmar que se constituyó en la plataforma de una nueva cultura ciudadana desde la cual se orientó el proceso de modernización política en el Uruguay.

Según Panizza, con Batlle y Ordóñez se da la transición del liberalismo oligárquico del siglo XIX a uno de carácter democrático en el siglo XX y su logro más importante fue la inclusión de la clase media dentro de la vida política en Uruguay. En Latinoamérica, es frecuente asociar la modernización con un proceso socio-económico de industrialización y tecnificación del Estado y los sectores productivos. En países caracterizados por una profunda exclusión social, como Colombia, la modernización de principios del siglo XX no logró apoyar la conformación de una sociedad civil sólida. En este contexto, el caso de Uruguay es especial porque el batllismo logró consolidar un proceso de modernización que también involucró a la sociedad civil dentro del proyecto nacional. Un proceso que también habría prosperado en la Argentina de Hipólito Yrigoyen (presidente en los períodos de 1916-1922 y 1928-1930) si la dictadura de José Félix Uriburu en 1930 no hubiera puesto a los militares en el centro de la vida política del país. Desde la perspectiva de la modernización política y de la consolidación de la sociedad civil, Uruguay constituyó el modelo en Latinoamérica y esta circunstancia promovió un debate intelectual en torno al Estado y la ciudadanía en sus distintos campos de

negociación como lo económico y lo cultural, que tuvo un impacto profundo en el resto del subcontinente.

El quijanismo es uno de los actores principales dentro de estos debates en el Uruguay y fue uno de los primeros sectores críticos al batllismo que detectó, desde muy temprano, al clientelismo como la falla estructural de la organización política uruguaya. Como lo destaca Panizza, el clientelismo, favorecido por la hegemonía transformista, terminó haciendo difusa la línea divisoria entre el Estado y la sociedad civil y, a la larga, estimuló un modelo de gobierno corrupto e incapaz de renovarse. Esta actitud crítica frente a las estructuras de poder tiene un antecedente histórico que, junto al batllismo, es crucial para comprender la función del quijanismo dentro de la sociedad uruguaya en el siglo pasado. Me refiero a un evento de capital importancia dentro de la historia intelectual latinoamericana: la Reforma de Córdoba.

La Reforma de Córdoba y el quijanismo

Durante el siglo XIX, los proyectos nacionales latinoamericanos fueron impulsados por la élite criolla. Los próceres de la Independencia pertenecían a esta clase social y quienes gobernaron y pusieron en marcha el proceso de modernización o la integración de los mercados nacionales a la economía internacional, también. Solo en el siglo XX, debido a la aparición incipiente de la clase media, otras clases sociales comenzaron a participar en el debate en torno a la nación. No es una coincidencia que la Reforma de Córdoba (1918) haya logrado un impacto más notorio en las

naciones donde la clase media comenzaba a ser una fuerza electoral importante, como en Argentina o Uruguay. En el Uruguay, este movimiento estudiantil apareció en medio de las reformas sociales del batllismo que venía operando desde principios del siglo XX. En Argentina, coincidió con la presidencia de Hipólito Yrigoyen –de 1916 a 1922– y el gobierno de la Unión Cívica Radical –de 1916 a 1930– gobierno que, al igual que el Partido Colorado en Uruguay, dependía de la clase media para mantenerse en el poder y por eso impulsó una agenda política que buscaba su promoción.

La Reforma de Córdoba fue el primer movimiento político de impacto internacional promovido por la clase media en Latinoamérica. Para Alberto Methol Ferré, un intelectual progresista uruguayo contemporáneo de Rama, la reforma "señala con claridad la primera gran convulsión común, bajo variadas formas, de la irrupción de las clases medias en la vida real de América Latina. Es la primera oleada conjunta de las clases medias dentro del viejo sistema patricio terrateniente y de oligarquías comerciales, signo de nuestro atraso y de nuestra dependencia agroexportadora" (2). Su impacto fue tan importante que modificó el campo cultural latinoamericano a principios del siglo XX y promovió la aparición de nuevas formaciones intelectuales como el quijanismo en Uruguay o el grupo intelectual que se formó alrededor de José Carlos Mariátegui y su revista *Amauta* en Perú.

La Universidad de Córdoba, fundada en 1617 por la Compañía de Jesús, fue la primera del actual territorio argentino. Esta institución se convirtió en una fortaleza de la élite regional. De acuerdo con David Rock, la inmigración fue uno de

los factores determinantes del movimiento reformista en Córdoba: "[f]or a decade or more before 1918 there were rising tensions between the incumbent and unchanging clerical order and the new middle classes of immigrant background whose number were growing steadily in the student body" (432). Por esto, la reforma fue el resultado de un cambio importante en la estructura social de la ciudad y también de una nueva dinámica dentro del modo de producción, donde la clase media exigía una mayor participación dentro del mercado laboral en las profesiones liberales. En el caso de Argentina, que en la década de 1910 atravesaba por un período de modernización acelerada y que también recibía una cantidad considerable de inmigrantes, la universidad representaba una plataforma de promoción social. Según Charles A. Hale, la reforma asumió que "[t]he university should become 'an instrument of social action', whose mission was to transform the ideals of the 'high culture' into 'scientific disciplines' in the service of society" (424). El movimiento pedía "student representation in university government, the reform of examination practices and an end to nepotism in the appointment of the professional staff" (Rock 432). Al final, el movimiento logró sus objetivos y adquirió poder institucional cuando recibió el apoyo del gobierno de Hipólito Yrigoyen, quien buscaba ampliar su electorado entre la clase media durante su presidencia (Rock 32).

Más allá del triunfo en el ámbito nacional, la importancia de la Reforma de Córdoba se explica por el significativo impacto que esta alcanzó en el resto de Latinoamérica. De acuerdo con Gerardo Caetano y José Pedro Rilla:

> Las bases de aquella reforma [...] fueron propagadas rápidamente a Montevideo, Bogotá, Santiago, Medellín, Caracas, Lima, México y La Habana e influyeron efectivamente en la conformación nacionalista de Haya de la Torre y de José Carlos Mariátegui en Perú, de Julio V. González en la Argentina y de Carlos Quijano en el Uruguay. (19-20)

En una época en la cual las comunicaciones internacionales eran limitadas, esporádicas y lentas, es curioso que un movimiento estudiantil localizado en una ciudad de provincia, situada en uno de los países más australes del subcontinente, llegara a convocar a una militancia estudiantil tan fuerte a lo largo de Latinoamérica. Lo anterior deja de parecer un hecho extraordinario cuando caemos en la cuenta de que ya desde 1908 comenzaba a operar un movimiento estudiantil que organizó cuatro congresos internacionales antes de 1918. El primer Congreso de Estudiantes Latinoamericanos ocurrió en Montevideo en 1908; el segundo, en Buenos Aires en 1910; el tercero, en Lima en 1912; y el último –antes de la reforma– en Santiago en 1914. Para Caetano y Rilla, estos congresos son antecedentes clave de las reformas culturales y políticas que promovió el movimiento estudiantil de Córdoba, porque "[a]llí se forjó una suerte de latinoamericanidad desde las aulas [más desde los claustros], vertebrada en una conciencia ante todo cultural, que ambientó inclusive 'la internacional de los intelectuales', de singular predicamento en la Europa de la primera posguerra" (17). Podemos ir más allá y afirmar que la Reforma de Córdoba representa la puerta por donde el marxismo se diseminó en los debates políticos y culturales en Latinoamérica. A esta conclusión llegaría José Carlos Mariátegui cuando analizó la Reforma de Córdoba en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* publicado en 1928. Según Mariátegui:

> Es, en todo caso, un hecho uniformemente observado la formación, al calor de la Reforma, de núcleos de estudiantes que, en estrecha solidaridad con el proletariado, se han entregado a la difusión de avanzadas ideas sociales y al estudio de las teorías marxistas. [. . .] De la Universidad han salido, en todos los países latinoamericanos, grupos de estudiosos de economía y sociología que han puesto sus conocimientos al servicio del proletariado, dotando a éste, en algunos países, de una dirección intelectual de que antes había generalmente carecido. Finalmente, los propagandistas y fautores más entusiastas de la unidad política de la América Latina son, en gran parte, los antiguos líderes de la Reforma Universitaria que conservan así su vinculación continental, otro de los signos de la realidad de la "nueva generación". (83)

Para repetir las palabras de Mariátegui, el quijanismo fue una de las formaciones emergentes que surgieron a lo largo de Latinoamérica "al calor de la Reforma". Este movimiento estudiantil inspiró decisivamente al quijanismo y llegó a convertirse en una marca de su identidad. En Latinoamérica, en aquel entonces, presentar a alguien como *estudiante* equivalía a identificarlo como *compañero de lucha* o *camarada.* Los ejes del proyecto quijanista –su afinidad teórica al marxismo, su compromiso político con el socialismo democrático, la necesidad de plantear una lectura contrahegemónica de la historia latinoamericana y su aprecio por la autonomía– no son solo los elementos estructurales del ideario de la Reforma de Córdoba, sino también los temas que planteó el quijanismo por más de sesenta años para el Uruguay y el resto de Latinoamérica.

Un perfil del quijanismo

Carlos Quijano (1900-1984), Julio Castro (1908 -desaparecido en 1977) y Arturo Ardao (1912-2003) conforman el quijanismo.[9] Su trabajo más importante giró alrededor de la fundación y edición del semanario *Marcha* (1939-1974) que, de acuerdo con Rama (*Generación* 87-8), fue el medio más influyente de la izquierda en Uruguay. De los tres intelectuales, Quijano fue el más visible por su carrera política y por ser director y editorialista de *Marcha.* Pero más allá del carisma y talante personal, este grupo fue tan influyente en Uruguay y Latinoamérica porque logró coordinar los intereses particulares de sus miembros en un proyecto coherente.

Carlos Quijano nació en Montevideo en 1900. En 1917, junto con otros compañeros fundó y dirigió el Centro de Estudios Ariel y un año después militó en las luchas universitarias que tuvieron como centro a Córdoba, pero que también se sintieron con fuerza en Montevideo. De 1918 a 1923 fue profesor de literatura en secundaria, al mismo tiempo que estudiaba en la Facultad de Derecho de la Universidad de la República. En 1923 se graduó como abogado y recibió la medalla de oro como mejor estudiante de su promoción. Para Gerardo Caetano y José Pedro Rilla, quienes escribieron un libro muy útil para mi proyecto sobre el joven Quijano, este hecho es significativo porque resalta la importancia vital que tenía la educación para la clase media a principios del siglo XX:

---

[9]Todavía sigo trabajando en encontrar un nombre mejor para esta formación intelectual porque aún no estoy convencido de que el *quijanismo* sea la mejor alternativa para identificar a este grupo de intelectuales.

> Para un patricio hijo y nieto de patricios, el acto de colación de grado no era más que un jalón en un proceso a través del cual no se cambiaba de posición social, sino que más bien se confirmaba y especificaba la que se traía desde la cuna. Pero para Quijano, fruto brillante del esfuerzo de las clases medias por ascender *desde* la cultura, el ritual era asumido como la simbólica puerta a nuevos destinos, funciones e influencias en el seno de la sociedad. (Caetano y Rilla 32)

Después de recibir su título de abogado, Quijano ganó una beca con la que estudió economía en la Sorbona entre 1924 y 1928. De acuerdo con Caetano y Rilla, durante estos años se consolidaron sus perspectivas políticas y culturales (Capítulo 2). Quijano llegó a "Europa en un período de intensa politización antifascista y antimperialista" (Rama, *Generación* 55-6). En París, se convirtió en militante antiimperialista, estudió y adoptó la teoría marxista y promovió una integración latinoamericana entre intelectuales para contrarrestar la intervención estadounidense a lo largo del continente americano. En Europa presenció la fragilidad de las democracias liberales ante el avance pendenciero del fascismo. Como París seguía siendo la capital cultural latinoamericana del momento, durante estos años Quijano creó una red de contactos con figuras que ya eran importantes o lo serían en los ámbitos de la política y la cultura del subcontinente. Gracias a estos contactos participó en la junta directiva de la Asociación General de Estudiantes Latinoamericanos (Agela), fundada en París en 1925.[10]

---

[10]Para dar una idea sobre el perfil de la Agela, voy a nombrar a algunos de los afiliados o invitados a eventos de la asociación: José Ingenieros, Miguel Ángel Asturias, Alcides Arguedas, Ventura García Calderón, Alfonso Reyes y José Vasconcelos.

A su regreso al Uruguay, en 1928, Quijano participó activamente en la política, afiliado al Partido Nacional, donde convocó a un grupo de jóvenes de izquierda conocido como la Agrupación Nacionalista Demócrata Social. Hasta donde sé, a este año se remonta la amistad de Carlos Quijano con Julio Castro, quien era uno de los jóvenes militantes de la misma agrupación. Arturo Ardao se uniría a la agrupación en 1931. En cabeza de esta agrupación, Quijano fue elegido como diputado a la Cámara de Representantes luego de una sorprendente campaña en 1928, pero este proyecto electoral perdió relevancia en 1931, cuando Quijano comprendió que no tenía el poder de convocatoria suficiente para ser un actor de peso dentro del Partido Nacional.

La militancia de Quijano en el Partido Nacional duró desde 1924 hasta 1958. Durante la década de 1920, el Partido Nacional había permitido "la presencia de sectores orientados hacia la izquierda"(Caetano y Rilla 37). Pero cuando los blancos ganaron las elecciones en 1958, Quijano renunció al partido y comenzó a buscar la conformación de una coalición de sectores de centro-izquierda que nunca se concretó.[11] De acuerdo con Stephen Gregory, los dirigentes del Partido Nacional que ganaron las elecciones en 1958, Benito Nardone y Luis Alberto de Herrera "became increasingly associated with anti-communist and right-wing vigilante movements in

[11] Aunque se puede considerar como el germen del mismo proyecto electoral que intentó participar en las elecciones de 1971 con una coalición de izquierda que se llamó Frente Amplio, movimiento que fue clausurado y perseguido por la dictadura entre 1973 y 1985, y que luego resurgió para ganar las elecciones presidenciales en 2004 [Tabaré Vásquez] y 2009 [José Mujica].

the early 1960s" (15). En este ambiente político, el proyecto de Quijano no tenía cabida en las filas Partido Nacional.

La verdadera importancia histórica de Quijano está relacionada con su labor editorial al frente de periódicos y revistas. Es alrededor de la edición de estos medios impresos donde comenzaron a trabajar juntos Carlos Quijano, Julio Castro y Arturo Ardao, y surgió el quijanismo. De acuerdo con Miguel Soler Roca («Contribución»), el primer periódico que fundó Quijano, con la colaboración de Julio Castro fue *El Nacional,* que se publicó entre agosto de 1930 y octubre de 1931, como una plataforma electoral para la corta carrera política de Quijano como representante a la Cámara. Entre 1932 y 1939, Quijano fundó el semanario *Acción,* donde también participaron Castro y se estrenó Ardao como editorialista y colaborador (Soler Roca; Carrasco 140). Durante la dictadura de Gabriel Terra, entre 1933 y 1938, *Acción,* así como otras publicaciones clandestinas que promovieron Quijano, Castro y Ardao, se convirtió en uno de los principales medios de oposición al régimen. Después de la experiencia de *Acción,* Quijano, Castro y Ardao fundaron el más exitoso de sus proyectos editoriales, el semanario *Marcha*.

Otro de los quijanistas fue Julio Castro, quien, a diferencia de Quijano, provenía del campo. Julio Castro nació en Paraje la Cruz, en el departamento de Florida en Uruguay, en 1908. Su padre era estanciero y por esto Castro recibió su educación primaria en una escuela rural de Florida. En 1921, se trasladó a Montevideo para estudiar magisterio. A los diez años de su secuestro y asesinato a manos de la dictadura, en 1987, apareció una colección de ensayos titulada: *Julio*

Castro: educador de pueblos para valorar su trabajo y honrar su memoria. En Latinoamérica, Julio Castro se convirtió en una autoridad en los temas de la educación rural y del analfabetismo en adultos. Desde 1952, trabajó para la Unesco como director de Producción de Materiales del Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe (CREFAL). Entre 1952 y 1954, fue subdirector del Centro Regional de Educación Fundamental en México. De 1966 a 1970, fue consejero de la Unesco para el Proyecto Experimental de Alfabetización de Ecuador (Prada 44). Gracias a estos trabajos, visitó y vivió en varios países latinoamericanos. Para Miguel Soler Roca este hecho es importante en la historia intelectual uruguaya porque:

> [e]n cada uno de estos desplazamientos agrega más países a su itinerario. *Marcha* recoge sus impresiones; Julio fue, entre sus periodistas, tal vez el que más contribuyó a que el pueblo uruguayo conociera los países hermanos de América Latina e interpretara –gracias a sus lúcidos análisis y a sus ágiles crónicas– el imperialismo, ese acompañante inseparable e indeseado de la historia del Continente. (Soler Roca 33)

Una parte de esta intensa actividad de Julio Castro quedó consignada en un librito que compila dos conferencias suyas ante la Asociación de Bancarios del Uruguay, en 1949. El título que escogió Castro dice mucho de sus intereses políticos y de sus modelos culturales: *Cómo viven "los de abajo" en los países de América Latina: aspectos de la política latinoamericana.* Las conferencias narran un viaje que hizo Castro en 1948, cuando atravesó Latinoamérica desde Bolivia hasta México. En su viaje pasó por Perú, Ecuador, Colombia, Panamá, Costa Rica, Honduras y

Guatemala. La motivación de Castro era mostrar "la situación social que existe en los países latinoamericanos" (*Cómo* 5), en otras palabras, cómo viven los campesinos más pobres en las zonas rurales, la población que mereció más atención en su tarea como pedagogo, experto en educación rural para adultos analfabetos. La segunda conferencia está dedicada a presentar y comentar rápidamente la situación política de cada país. La descripción del proceso político en Colombia, a donde llegó a los pocos días del "Bogotazo" es de una perspicacia notable.[12] Según Julio Castro:

> En Colombia, el problema político se define también así, por una lucha entre derechas e izquierdas. Los dos partidos fuertes allí son el Partido Conservador, rico, conservador y clerical, y el Partido Liberal, que también es un partido rico, conservador y clerical. (40)

Julio Castro es un intelectual muy especial porque fue capaz de articular, a partir de sus propias experiencias, una visión de conjunto poco frecuente en esta época, que abarcó a casi toda Latinoamérica tanto en el campo como en las ciudades, y por esta razón, se convirtió en un testigo excepcional de la vida política y social del subcontinente. Intentando evitar las posibles suspicacias que su perspectiva política y social pudiera despertar en los banqueros uruguayos, Julio Castro definía así su posición política en la primera conferencia: "Yo no soy comunista ni lo he sido nunca. Seguramente, tampoco lo seré en el futuro" solo "pretendo ser un hombre de bien" (16).

---

[12] "El Bogotazo" se refiere a los hechos ocurridos el 9 de abril de 1948, cuando a la una de la tarde y en la vía pública más importante de Bogotá, asesinaron a Jorge Eliércer Gaitán, uno de los candidatos liberales a la Presidencia de Colombia. Nunca se supo quién ordenó el asesinato.

Al núcleo de la formación quijanista la completa Arturo Ardao, el más joven del grupo y el más comprometido con la vida universitaria y la investigación académica.[13] Ardao también nació en el campo, en el departamento de Lavalleja, Uruguay, en 1912. Como el mismo Ardao lo explica, su padre era arrendatario de tierras. En 1927, la familia Ardao se trasladó a Montevideo para facilitarles a sus hijos la educación universitaria. Ardao ingresó a la Facultad de Derecho de la Universidad de la República en 1931 y se graduó en 1939. Tuvo la mala suerte de ser estudiante durante la dictadura de Terra, situación que atrasó su grado. Carrasco resume así su trayectoria académica en el Uruguay: "[e]jerció los cargos de profesor de Historia de las Ideas en América en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de la República, director del Instituto de Filosofía desde 1963, y Decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias en el período 1968-1972" (139). Ardao fue el decano que le solicitó a Darcy Ribeiro su asesoría para la creación de un centro interdisciplinario de estudios latinoamericanos, promovido por Ángel Rama desde la dirección del Departamento de Literatura Hispanoamericana en la Universidad de la República en 1968.[14]

Historiadores como Stephen Gregory han resaltado el fracaso electoral de Quijano y su grupo –junto a otros sectores de centro-izquierda– como la característica que define a esta trayectoria pública en Uruguay(40-6). En mi opinión,

---

[13]Todos los datos biográficos sobre Arturo Ardao provienen de la entrevista que le hizo Juan Carlos Carrasco en 2003, poco tiempo antes de la muerte de Ardao.

[14]Hablo con más detalles sobre el Centro de Estudios Latinoamericanos en la página 106 de este trabajo.

el enfoque anterior, aunque sea cierto, tiene la desventaja de limitar el quijanismo a un proyecto electoral, cuando en realidad operó como un programa más complejo que buscó consolidar una serie de intervenciones contrahegemónicas para redefinir las perspectivas sobre el pasado de la sociedad Uruguaya y sus posibilidades para el futuro. En este ámbito, el quijanismo tuvo un éxito sin precedentes porque fue capaz de promover y mantener –por más de cuatro décadas– todo un circuito alternativo de consumo cultural y debates ideológicos que se separó, definitivamente desde 1958, de la tendencia dominante en los medios uruguayos que tenían un claro perfil partidista. Este mercado cultural, laboriosamente consolidado durante tantos años, se derrumbó en poco tiempo durante la dictadura. En 1974 el régimen prohibió la circulación de *Marcha* y luego persiguió a sus editores: Carlos Quijano terminó exiliado en México, Arturo Ardao tuvo que ir a Venezuela, y Julio Castro, el único que permaneció en Uruguay, fue desaparecido, torturado y ajusticiado con un disparo en el cráneo en 1977. Sus restos aparecieron en diciembre de 2011, en una fosa común del Batallón 14 de Toledo, Uruguay.[15] La dictadura cerró, a sangre y fuego, una tradición editorial que llevaba operando más de cuatro décadas sin descanso.

Según datos de Hugo R. Alfaro, periodista, crítico de cine y administrador del *Marcha* por muchos años, "se hicieron 1.676 ediciones de *Marcha,* entre el 23 de junio de 1939 y el 22 de noviembre de 1974" (10). Aunque sostener un periódico

[15]El libro de Pablo Manuel Méndez *En cuanto venga Julio: Secuestro y muerte de Julio Castro,* publicado en 2012, reconstruye los pormenores de este crimen político.

independiente y de oposición durante tantos años ya es una hazaña, lo que más me sorprende es la cobertura que alcanzó el semanario. "Cuando *Marcha* fue clausurada [...] su tiraje andaba por los 30 mil ejemplares; a un promedio de 4 lectores por ejemplar, 120 mil lectores" (Alfaro 63). De acuerdo con los censos nacionales más próximos, Montevideo tenía una población de 1.202.809 habitantes en 1963, que por causa de la dictadura decreció a 1.176.046 en 1975 (Muracciole 37). A partir de los datos de Alfaro, el semanario tuvo al momento de su clausura un público lector que correspondía al 9,8 % de la población de la capital, una masa crítica extraordinaria para un medio de oposición y debilitado por el régimen, que evidencia la influencia vital que alcanzó el quijanismo, incluso, durante los primeros años de la dictadura. En un momento histórico donde Uruguay no tenía industrias culturales importantes ni lectores suficientes para sostener a los medios de oposición, el quijanismo asumió la arriesgada apuesta de ofrecer contenidos novedosos, convocar a una masa crítica de lectores que sostuviera su proyecto y generar un espacio de oposición independiente a los partidos políticos dentro y fuera del Uruguay.

Desde las páginas de *El Nacional* ya era evidente la profunda importancia que tenían para el quijanismo los debates culturales dentro de su proyecto político y la influencia que tiene dicho proyecto en la sociedad uruguaya. En palabras de Caetano y Rilla:

> Este proceso que alude a una zona fronteriza entre la política y la cultura, permite asimismo advertir el nacimiento de un nuevo tipo de intelectual en el Uruguay, agrio, "criticón" orgullosamente desvinculado del amparo oficial y sin mayor mecenazgo que el de sus pares. Es el nacimiento del intelectual no batllista en el amplio sentido

> del término [si cabe], en tanto disidente de aquel *ethos* satisfecho que el batllismo supo generar y que se restauraba después de cada crisis.
>
> Con Quijano y desde Quijano, "ser intelectual" fue sinónimo de "ser crítico". Probablemente a partir de su influencia, los intelectuales dejaron de integrar el círculo de los regularmente aludidos en los manuales y discursos, a la hora de reseñar la cultura nacional. (Caetano y Rilla 226)

Hasta el momento que describen Caetano y Rilla, los humanistas y escritores –que no hacían parte de la élite– habían subsistido en Uruguay gracias al amparo del Estado o asociados al poder económico o político. El quijanismo representa un punto de quiebre en esta tradición del mecenazgo cultural porque elaboró su proyecto de manera independiente. Para varios estudiosos del tema, la independencia ideológica y económica es una condición indispensable para distinguir quién es un intelectual. En Latinoamérica es posible compilar una definición general de intelectual gracias a la literatura reciente sobre el tema.[16] De acuerdo con Stephen Gregory, el término *intelectual* denota a quienes viven de su trabajo en los campos de las humanidades, las artes, las ciencias sociales y el periodismo, donde ejercen una labor que pretende influir y transformar a la sociedad en donde viven (2). Nicola Miller también incluye a abogados, médicos, maestros e ingenieros. Miller explica que el radio de acción de los intelectuales debe ser nacional, independiente de la Iglesia y el Estado, y que su principal objetivo es alcanzar un reconocimiento intelectual, más allá de la influencia política electoral. La última distinción es clave para aclarar la diferencia entre un intelectual y un político de carrera, un activista o

[16] Algunas perspectivas sobre la función de los intelectuales en Latinoamérica se encuentran en: (Camp; Castañeda 20-1 y ch. 6; Miller; Gregory "Introduction").

un militante y también para aclarar que los términos *intelectual* y *escritor* no son intercambiables, aunque a menudo se usen para describir a una misma persona. Según Miller, los intelectuales son figuras públicas y por esto su trabajo debe contribuir principalmente en la esfera de los debates públicos (5-6). El quijanismo, gracias a su compromiso por recuperar la noción de la oposición en el Uruguay batllista, también promovió la aparición de los intelectuales en su país.

El quijanismo y la revolución por la cultura

La comprensión de la cultura como un campo de intervención política, postura promovida por el quijanismo, está relacionada con la teoría de la hegemonía de Gramsci, quien, a su vez, tomó y reutilizó el concepto de Lenin. En términos generales, para Lenin y Gramsci, la hegemonía es la causa que soporta los amplios consensos sociales que permiten el funcionamiento de un gobierno. Si la hegemonía entra en crisis, la coyuntura que se desprende de esta situación es favorable para hacer la revolución. Lenin elabora su idea en la siguiente cita:

> for a revolution to take place it is not enough for the exploited and oppressed masses to realise the impossibility of living in the old way, and demand changes; for a revolution to take place it is essential that the exploiters should not be able to live and rule in the old way. It is only when the "lower classes" do not want to live in the old way and the "upper classes" cannot carry on in the old way that the revolution can triumph.(Lenin)

La hegemonía en Lenin es una condición para mantener el gobierno. Por su parte, para Gramsci la hegemonía también es un criterio que define la naturaleza del

gobierno en una sociedad. Por ejemplo, la ausencia de hegemonía define un tipo particular de gobierno en el cual el *dominio* es lo importante y los consensos son irrelevantes, como sucede con las dictaduras. Cuando los procesos hegemónicos son estables, quienes ostentan el poder conforman una clase *dirigente* que cuenta con la legitimidad necesaria para gobernar y mantener su control político sobre el resto de la sociedad, como ocurre en las democracias liberales. Según Gramsci los mecanismos a través de los cuales opera la hegemonía son, fundamentalmente, de carácter cultural.

La hegemonía en Gramsci no era una consecuencia del control político sino una de sus causas. Por lo tanto, Gramsci planteaba que el juego político debía expandirse hasta el ámbito cultural porque todo cambio en la hegemonía afectaba a la dirigencia política y tenía la posibilidad de transformar al sistema político y a la sociedad en general. En el "Cuaderno 23" de los *Cuadernos de la cárcel,* Gramsci elaboró el concepto de *lucha cultural* o *lucha por una nueva civilización* (Cuaderno 23, ¶ 3) que tenía como finalidad explicar y analizar algunos campos de intervención necesarios para llevar a cabo una transformación social a través de la lucha cultural. Estos campos eran la crítica de la política, la crítica de las costumbres, la lucha por superar ciertas corrientes de sentimientos y creencias, así como ciertas perspectivas sobre la vida y el mundo (Cuaderno 23, ¶3, 5).

Cuando Gramsci hablaba sobre una nueva cultura, se refería a una renovación política, moral, laica, científica y artística donde las masas populares dejaran atrás su condición subordinada y pasaran a ser la nueva clase dirigente. Lo

que Gramsci llama *nueva cultura* o *nueva civilización* es el resultado de lo que Marx describía con el término *revolución.* En el caso de Gramsci, una revolución soportada por una renovación cultural. Para Carlos Quijano, Julio Castro y Arturo Ardao este era el camino por seguir en Uruguay.

Para Quijano, las revoluciones armadas solo estaban justificadas si la sociedad civil estaba ahogada por una dictadura, como ocurría en Cuba en tiempos de Fulgencio Batista. Pero en un país políticamente moderno y con una sociedad civil estable, como era el caso del Uruguay antes de 1955, las revoluciones podían y debían darse respetando las instituciones civiles y el proceso democrático. El 31 de octubre de 1931, Quijano escribió un editorial titulado "Revoluciones", en el cual planteaba su perspectiva: "[j]unto a las revoluciones justificadas, ha existido la explotación revolucionaria. Todos los tiranos por estas tierras del nuevo Continente han impuesto su predominio brutal, presidiendo una revolución" (41). Los ejemplos que citaba Quijano son difíciles de controvertir: Porfirio Díaz en México, Juan Vicente Gómez en Venezuela, Hernán Siles Zuazo en Bolivia y otros más. Quijano despreciaba este tipo de revoluciones autoritarias y, en cambio, buscaba una que tuviera la capacidad de modificar la hegemonía. Por tanto, él pensaba que las revoluciones legítimas eran las que se lograban desde el ámbito cultural, tal y como lo proponía Gramsci. Quijano afirmaba:

> Creemos, en cambio, en los hombres que educan a las masas y les dan en una labor de años, mayor capacitación política. Puede que haya en el dilema que planteamos una de esas falsas oposiciones que preocupan a los lógicos. Lo admitimos, pero sin negar el derecho a las revoluciones –¿cómo podríamos negarlo?– pero a las verdaderas

> revoluciones es decir a las que se hacen para señalar un progreso en el orden de la democracia y la justicia, cosa por cierto muy difícil –confiamos más, mucho más en lo que se obtiene con el tiempo y la cultura. Las tiranías suelen abatirlas los fusiles; pero su verdadero derrumbe [...] lo preparan las escuelas, las universidades, los caminos, las máquinas de la industria. (Quijano, «Revoluciones» 43)

La distribución de contenidos del semanario *Marcha* refleja la importancia que tenía el ámbito cultural para el quijanismo. Cada ejemplar del semanario tenía generalmente 32 páginas. Sus artículos solían ser extensos y se concentraban no en presentar la información de forma ágil y breve, sino en plantear análisis, muchas veces complejos y de ardua lectura. El modelo periodístico de *Marcha* era el que caracterizaba a los medios impresos franceses, que Quijano leyó asiduamente cuando vivía en París. *Marcha* siempre renegó de las tendencias periodísticas que provenían de los Estados Unidos, más centradas en el acto de informar que en el de analizar. Cada ejemplar se dividía en dos secciones. La primera y más extensa estaba dedicada al análisis de la coyuntura política, económica y social del Uruguay, Latinoamérica y del resto del mundo. Al contrario de lo que sucedía con medios más populares, *Marcha* no tenía secciones de crónica roja ni de deportes.[17] En su lugar, el semanario tenía las últimas seis u ocho páginas dedicadas a la sección cultural que, como pasaba con las demás páginas, tenían un carácter analítico. Cuando Ángel Rama editaba estas páginas, era frecuente encontrar extensos artículos que presentaban, con detalle, el panorama completo de un autor o movimiento estético.

[17]En un país que había ganado la Copa Mundial de Fútbol en dos ocasiones [1930 y 1950] –primero que Argentina y Brasil–, donde el fútbol, junto al mate y las milongas, hacía parte de la identidad nacional, la ausencia de la sección deportiva en *Marcha* es un detalle sobresaliente.

Esto es evidente con escritores como Augusto Roa Bastos, José María Arguedas y Gabriel García Márquez, quienes ocuparon con frecuencia las páginas literarias de *Marcha*. Aunque la cobertura literaria era dominante, las páginas culturales también tenían secciones dedicadas a las artes plásticas, al teatro, la música, la arquitectura, el cine y, en menor medida, a medios masivos de comunicación como la televisión y la radio.

De esta forma, la cultura fue el nicho político y el campo de intervención más importante donde el quijanismo logró consolidar su influencia. El quijanismo fue una formación emergente de carácter contrahegemónico en el Uruguay que buscó situarse como un contrapeso a la hegemonía transformista del batllismo. Después de los fracasos electorales de Quijano al comienzo de la década de 1930, su lucha por formar una sociedad nueva en el Uruguay se trasladó al campo de los periódicos y semanarios que publicó sin interrupciones desde 1930 hasta 1974 en este país. Estas publicaciones se convirtieron en el órgano de difusión privilegiado de los ejes que constituyeron las ideas y propuestas más importantes del quijanismo: el nacionalismo, el latinoamericanismo, el antiimperialismo y el socialismo democrático. Estos debates, a su vez, ocuparon un lugar central dentro del campo cultural y político uruguayo durante más de cuatro décadas. Por esta razón, el quijanismo fue una influencia formativa crucial, en el sentido de que proveyó las categorías analíticas con las que muchos jóvenes escritores, críticos e intelectuales comprendieron la historia y la situación Latinoamericana. Como se verá en los capítulos 3 y 4, la transculturación narrativa de Ángel Rama es un testimonio y una

evidencia de la profunda influencia que logró el quijanismo en el campo intelectual y cultural de su tiempo.

Capítulo 2

CONTRA-HEGEMONÍA Y QUIJANISMO

Nada más difícil que hacer oposición en un país satisfecho con su gobierno y sus condiciones de vida. En 1949, el presidente del Uruguay, Luis Batlle Berres hacía este balance en un discurso sobre el estado de la nación, a la que definía como excepcional: "[p]uedo asegurarles que no hay un país que viva como vivimos nosotros [...] conquistas como las nuestras, no las vive, en estos momentos, ningún pueblo de la tierra" (Batlle Berres 72). Esta sensación de privilegio era compartida por la mayoría uruguayos, quienes se referían a su país, desde la década de 1940 como "la Suiza de América". Los uruguayos sentían a su país como un modelo de estabilidad política, prosperidad económica y progreso social. Luis Batlle Berres, sobrino de José Batlle y Ordóñez, se encargó de actualizar la hegemonía transformista batllista gracias a una nueva doctrina liberal que fundó y a la que dio el título de *neo-batllismo.* Durante los años cuarenta y hasta 1955, Uruguay vio crecer de forma sostenida sus exportaciones de carne y lana, gracias al colapso productivo de Europa causado por la Segunda Guerra Mundial. Cuando a mediados de los años cincuenta, el sistema productivo europeo comenzó a reactivarse y a superar su dependencia de las importaciones, la prosperidad uruguaya llegó a su fin y le dio paso a una crisis paulatina, primero económica y luego institucional, que desembocó en la dictadura militar que operó desde 1972 hasta 1985.[1]

[1]Para un análisis más detallado de la crisis económica que comento, ver Finch (206-09).

Carlos Quijano siempre tuvo claro que la prosperidad económica uruguaya no era la regla sino su excepción y que los tiempos de bonanza anticipaban períodos de crisis para los cuales no estaba preparada ni la clase dirigente ni la sociedad civil. Por esto escribió numerosos análisis económicos donde sustentó su perspectiva y donde explicaba que Uruguay no era la Suiza de América sino un país vulnerable que necesitaba aliarse en un bloque latinoamericano que promoviera la industrialización del subcontinente con el fin de superar su dependencia económica.[2]

Gramsci, hegemonía, cultura y política

Durante los años cuarenta, cuando el quijanismo desplegó en el semanario *Marcha* su crítica machacona al batllismo como un proyecto sin futuro, la mayoría de los datos económicos y sociales parecían indicar lo contrario. Uruguay era el país donde las cosas funcionaban bien, el gobierno era legítimo y la mayoría de sus ciudadanos gozaban derechos y privilegios que no eran comunes en el resto del continente. Todas estas "conquistas", como las llamaba el presidente Batlle Berres, se habían logrado en el siglo XX en medio de la estabilidad política, sin grandes conflictos sociales ni guerras civiles, con la excepción de la dictadura de Gabriel Terra entre 1933 y 1938.

Fue en medio de este clima de optimismo y orgullo patrio que el quijanismo comenzó a describir el batllismo y el neobatllismo como un proyecto nacional destinado al fracaso por ser en materia económica inviable, por promover una cultura dependiente y por abandonar a un sector numeroso de la población nacional,

[2]Algunos de estos artículos de Quijano son («América»;«ALALC»;«Nostalgia»;«Patria»).

los campesinos más pobres, quienes quedaron excluidos del conjunto de la sociedad civil debido a los pactos clientelistas que beneficiaron a los terratenientes. La dificultad del proyecto contra-hegemónico del quijanismo era directamente proporcional al éxito hegemónico del batllismo que había logrado consolidar el apoyo pleno de la sociedad civil.

Según Gramsci, la sociedad civil es el lugar de la hegemonía de la clase dirigente, un lugar donde están marginados los grupos subalternos. En Gramsci, la sociedad civil no es un lugar neutral donde se puedan debatir las políticas de una sociedad, tal y como lo postulan los teóricos liberales, para quienes todo gira en torno a una *negociación* ficticia. Al contrario, la sociedad civil es un espacio excluyente donde se manifiestan las relaciones de poder desigual que articulan la sociedad. El gran interés que despierta en Gramsci la cultura como medio de lo político tiene que ver con su comprensión de lo cultural como ámbito de producción hegemónica. La lucha por una nueva cultura es, a su vez, la búsqueda de una nueva hegemonía que legitime la emergencia de una nueva clase dirigente.

En Italia, luego del triunfo de El Resurgimiento en 1861, Massimo d'Azeglio repetía una oración muy útil para entender cómo operan los procesos hegemónicos. D'Azeglio decía: "Hemos hecho a Italia, ahora tenemos que hacer los italianos".[3] A partir de los procesos de modernización, la hegemonía se vinculó con la consolidación del Estado-nación y por extensión, con la conformación de una cultura

[3]D'Azeglio fue un ideólogo y político importante del proyecto de la unificación italiana, sus palabras en italiano son: "Abbiamo fatto l'Italia ora dobbiamo fare gli italiani".

nacional. Para Gramsci, la cultura nacional era *el* campo fundamental de la lucha política porque en éste se concentra el radio de acción de la hegemonía, a partir del trabajo de instituciones y la promoción y selección de tradiciones. Para hacerle frente a un proyecto nacional diseñado por la clase dirigente, era necesario consolidar primero una cultura popular, que promoviera a mediano plazo un empoderamiento político de las clases trabajadoras. En Gramsci, la reforma luterana y el calvinismo son dos ejemplos de culturas populares porque lograron modificar no solo costumbres y prácticas sociales, sino que tuvieron también la capacidad de orientar consensos, a partir de los cuales se fundó una nueva identidad de grupo que desplazó al catolicismo como referente social y lo sustituyó por un nuevo conjunto de valores y tradiciones emergentes descrito como el protestantismo.[4] En el Uruguay, el batllismo, gracias a la consolidación de una hegemonía transformista, fue determinante en la tarea de "hacer los uruguayos" con quienes se inauguró la modernidad política del país en el siglo XX, y en esta tarea fue uno de los programas políticos más exitosos de Latinoamérica.

Raúl Burgos recupera en *Los gramscianos argentinos* el proceso de diseminación de las ideas del teórico italiano en el Cono Sur. Al parecer el primer comentarista de la obra de Gramsci fue Ernesto Sábato, quien reseñó las *Cartas desde la cárcel* de Gramsci a finales de 1947 (Burgos 31-2). En 1950, la editorial Lautaro publicó la primera edición en una lengua distinta al italiano de las *Cartas desde la cárcel* y Gramsci se convirtió en un objeto de estudio de filósofos como

[4]Estos ejemplos aparecen en el Cuaderno 4, ¶ 3, p. 44, de los *Cuadernos de la cárcel.*

Rodolfo Mondolfo, italiano, exiliado desde 1938 en la Argentina y quien fue profesor en la Universidad de Turín cuando Gramsci estudió en la misma universidad. Un caso parecido al de Renato Treves, italiano, sociólogo, también educado en la Universidad de Turín y quien enseñó en la Universidad de Tucumán desde 1938 hasta 1947 (Burgos 31-41). En Argentina comenzaron a estudiar a Gramsci en italiano desde la década de 1950 y también tuvieron acceso a la obra de pensadores influyentes para Gramsci como Benedetto Croce y Francesco de Santis. Por tanto, no es extraño que los miembros del quijanismo conocieran las tesis de Gramsci. Por ejemplo, en 1964, Julio Castro publicó en dos entregas "Educación primaria: Presente y futuro", donde analizaba por qué fallaban las políticas educativas en las zonas rurales donde "[l]a dominante actitud de la presión cultural urbana –un poco absurda en este país de vacas y ovejas– (. . .) No comprende (. . .) que es necesario reivindicar para el campo un estilo de vida propio, con el consiguiente respeto a sus formas y valores" (Castro, «Educación» 15). El subtítulo que enmarcaba la cita anterior era "La base de una cultura popular" y en éste hay claras resonancias al pensamiento de Gramsci. La influencia de este ambiente también es visible en Ángel Rama, quien en 1971 interpretó la obra de Gabriel García Márquez desde la perspectiva de Gramsci utilizando sus ideas sobre la cultura nacional popular (Rama, *Narrativa*).[5]

[5]José Aricó en *La cola del diablo* también nos provee con información valiosa sobre la diseminación de la teoría de Antonio Gramsci en el Cono Sur, durante los años cincuenta y sesenta.

El quijanismo no buscó consolidar una cultura popular en Uruguay. Su estrategia política convocó a la clase media urbana y progresista del país. El argumento detrás de esta estrategia era que si se modificaban las expectativas políticas de la clase media –soporte electoral del batllismo– también podría cambiarse la hegemonía imperante. Se trataba de una apuesta de largo aliento, una revolución por la cultura, análoga a la que pensó Gramsci en Italia. Sin embargo, después de la crisis económica de 1955 y del debilitamiento progresivo de la clase media en Uruguay, el cálculo político del quijanismo perdió, poco a poco, sus condiciones de posibilidad. Al desmoronarse las bases hegemónicas del batllismo, el vacío de poder no fue ocupado por otro grupo político sino que fue invadido por el *dominio* de la dictadura militar. En este desplazamiento del poder que marca el éxito del batllismo, la crisis de su modelo y luego el surgimiento de la dictadura, los grupos intelectuales de oposición –como el quijanismo– perdieron los espacios de intervención política y cultural que habían consolidado durante la democracia.

Lo que no se puede perder de vista es que la trayectoria contra-hegemónica del quijanismo coincide y promueve la aparición de los intelectuales críticos en Uruguay. Un juicio que ya había sido planteado por Ángel Rama en 1972, cuando señalaba a Quijano y a la fundación de *Marcha* como el año cero de la generación crítica en su país. Para Rama:

> [...] quien cumplió la más vasta labor magisterial fue un hombre que no pertenecía a la literatura, pero dio la tónica del espíritu de una época a través de una paciente, a veces furiosa, siempre documentada y aguda tarea editorial: Carlos Quijano. Aunque su campo de especialización fue la economía, aunque su actividad más influyente

> fue el de la política, sentó los módulos operativos de una cultura independiente y crítica enfrentada a las instancias del poder oficial, favoreciendo su desarrollo a través del semanario *Marcha.* (*Generación* 91)

Durante las décadas de los años cuarenta y cincuenta, el Estado uruguayo subsidió la publicación de periódicos. Los efectos culturales que promovió esta política fueron importantes. De acuerdo con Rama, Uruguay llegó a tener uno de los mayores índices de consumo de periódicos del mundo (*Generación* 48). Esta demanda estimuló la especialización de los medios impresos, que comenzaron a competir entre sí a partir de la variedad y calidad de sus contenidos. En este contexto, *Marcha* definió como una de sus líneas editoriales principales a la información cultural y en este ámbito, llegó a ser la publicación más importante del Uruguay. Por las páginas de *Marcha* pasaron algunas de las figuras más importantes del ámbito cultural uruguayo del siglo pasado, entre los más reconocidos se encuentran: Juan Carlos Onetti, Mario Benedetti, Eduardo Galeano, Emir Rodríguez Monegal y Carlos Real de Azúa. *Marcha* se convirtió en un institución emergente de patrocinio y promoción intelectual que llegó a tener una influencia considerable en el Uruguay. Por esta razón, Rama consideraba a Quijano, un intelectual que dedicó sus energías al debate político y económico, como el promotor cultural más importante del Uruguay en este momento. El interés del quijanismo por los temas culturales tenía que ver con su estrategia de intervención política.

Con el quijanismo apareció un nuevo actor en el Uruguay que transformó las dinámicas de intervención política, producción del conocimiento, así como las de la

crítica de objetos y manifestaciones culturales. El quijanismo no sólo buscó modificar las tradiciones y contenidos culturales que promovió el batllismo, sino hacer visible una tradición cultural emergente que soportara el proyecto de una autonomía cultural y política que tenía una agenda de alcance nacional y otra latinoamericana. La necesidad de esta autonomía estaba justificada a partir de una crítica radical al colonialismo intelectual, causa de la dependencia cultural; así como de una crítica frontal al imperialismo, factor que determinaba la dependencia económica y política del subcontinente.

Un requisito para elaborar las críticas al imperialismo y al colonialismo intelectual era la consolidación de un marco teórico emergente que estuviera en capacidad de articular el proyecto contra-hegemónico del quijanismo en un sistema de conceptos y argumentos que fuera capaz de describir y analizar la coyuntura política, social y cultural del Uruguay y del resto de Latinoamérica. Por esta razón muchas palabras clave del vocabulario político y cultural de la Guerra Fría fueron objeto de una intensa re-definición por parte del quijanismo que planteo comprensiones alternativas a términos como los del *nacionalismo, latinoamericanismo, panamericanismo* e *intervencionismo.*

Dos temas centrales de la propuesta político-cultural del quijanismo son: por una parte, la crítica al colonialismo intelectual y, por otra, la crítica al imperialismo. Teniendo en cuenta que para el quijanismo la esfera de lo político y de lo cultural son complementarias e inter-dependientes, es posible observar que varios elementos son comunes entre las dos críticas. En mi caso, tanto la crítica al imperialismo,

como la del colonialismo intelectual son estratégicas no solo porque articulen el vocabulario teórico del quijanismo sino porque varias de ellas operan también en la obra de Rama. Para estos intelectuales uruguayos, periodistas y analistas de buena parte de los acontecimientos más influyentes del siglo XX en Latinoamérica, el devenir histórico del subcontinente era un campo de intervención crítica, donde los eventos más importantes eran analizados como estudios de caso que podían ser aceptados o rechazados como referentes político-culturales para el Uruguay y el resto de Latinoamérica. Por ejemplo, figuras tan disímiles como José Enrique Rodó y Fidel Castro, promotores de dos proyectos políticos diferentes y quienes incidieron en dos tiempos y espacios distintos, recibieron la misma crítica frontal por parte del quijanismo: la de estar atrapados y extraviados dentro del colonialismo intelectual y de la dependencia política y cultural. El colonialismo intelectual y la dependencia cultural se convirtieron en los dos criterios de rechazo y denuncia más importantes del quijanismo aplicados al ámbito cultural. Mientras que el colonialismo intelectual describía a una persona en particular [Rodó], la dependencia cultural describía a todo un sistema o circuito de consumo y producción [Fidel Castro]. En este contexto, el caso de Rodó y de Fidel Castro son dos ejemplos paradigmáticos y el criterio que los agrupa no tiene que ver con las consideraciones históricas de sus intervenciones sino con las implicaciones teóricas de sus posiciones político-culturales.

Crítica al colonialismo intelectual I: Rodó

Un problema difícil de resolver en esta investigación fue entender por qué José Enrique Rodó [1871-1917], a pesar de ser catalogado por Rama como un intelectual conservador (*Ciudad letrada* 113), merecía tanto respeto por parte del quijanismo. No era lógico que la figura literaria más celebrada por el batllismo, a quien la clase dirigente honró dedicándole el parque más importante de Montevideo en 1917, fuera objeto del rechazo y a la vez de la empatía del quijanismo. Esta relación ambigua no sólo con el pasado cultural sino con el presente latinoamericano es significativa porque nos ayuda a comprender cómo funcionó la selección de la tradición cultural que el quijanismo legitimó para Latinoamérica. Un proceso lleno de matices donde eran aceptados o adaptados los aspectos de una obra o proceso social que promovieran la perspectiva del quijanismo mientras que eran rechazadas las características que la contradijeran.

El *Ariel* de Rodó, publicado en 1900, fue sin duda el libro más influyente del incipiente circuito cultural uruguayo y también logró cierta repercusión en el ámbito latinoamericano. El libro estaba dirigido a los hombres jóvenes, educados y pertenecientes a las clases privilegiadas de la sociedad latinoamericana. Aunque ninguno de los miembros del quijanismo perteneció a la élite, todos fueron educados en el momento en que Rodó era considerado el hombre de letras más destacado del país y su obra se convirtió en un referente de la formación de las nuevas generaciones uruguayas. A principios del siglo XX, a Rodó solían referirse como al

"maestro de juventudes" gracias al éxito que había alcanzado tras el lanzamiento de *Ariel* y otra compilación de textos titulada *Motivos de Proteo* en 1909.

Aunque Rodó publicó *Ariel* a los 29 años, Próspero, su protagonista, es un hombre anciano que se dedica a formar jóvenes. El texto transcribe el discurso que Próspero estaba pronunciando frente a sus estudiantes en el acto de grado del bachillerato. Este paternalismo ficticio buscaba transmitir un sentido de autoridad en los lectores que se lograba a través de dos caminos: primero por el tono venerable del protagonista y segundo por la frecuente cita de autores franceses y el uso de los personajes de *La tempestad* de Shakespeare. Para Rodó su falta de autoridad no solo estaba relacionada con la juventud, sino con el hecho de pertenecer a una tradición cultural sin prestigio. Aunque en el *Ariel* no se mencione a un sólo autor latinoamericano, este libro convirtió a Rodó en un hito de las letras hispanoamericanas porque identificó a los EE. UU., específicamente sus valores culturales, como un peligro para el futuro de los países hispanohablantes.

Desde la perspectiva quijanista, la importancia de Rodó dentro de la tradición latinoamericana es ambigua. Por una parte, el *Ariel* merecía respeto y consideración debido a la retórica latinoamericanista y anti-estadounidense del ensayo. Rodó entendió que el futuro de las naciones al Sur del río Bravo se daría a partir de su confrontación con los Estados Unidos, una tesis que adoptó el quijanismo como propia, si bien a partir de consideraciones diferentes. Pero por otra parte, Rodó era un ejemplo del colonialismo intelectual que caracterizaba a la mayoría de los humanistas latinoamericanos del siglo XIX y principios del XX.

figuras reaccionarias del pensamiento conservador como Ernest Renan [1823-1892]. Esta tendencia que convertía a Latinoamérica en el decorado de la teorías europeas era lo que el quijanismo describía como el colonialismo mental. En otras palabras, partir de experiencias y análisis foráneos para resolver los problemas específicos de Latinoamérica.

Las ideas sobre la democracia que Rodó presenta en el *Ariel* son un ejemplo del colonialismo intelectual. Para Rodó era preferible replicar en Uruguay lo que los intelectuales conservadores franceses planteaban para su país, cada vez más temerosos del posible triunfo de una revuelta popular como la que tuvo lugar en la Comuna de París en 1871, que intentar un análisis riguroso y objetivo de la realidad política y social del Uruguay a finales del siglo XIX. Según Rodó, "[r]acionalmente concebida, la democracia admite siempre un imprescriptible elemento aristocrático, que consiste en establecer la superioridad de los mejores, asegurándola sobre el consentimiento libre de los asociados" (31). Desde este punto de vista, la tarea más importante para la joven nación uruguaya era educar al pueblo para la "democracia", lo que para Rodó consistía en hacer que el pueblo aceptara no sólo los gustos de la élite sino las desigualdades sociales que la misma promovía. En el *Ariel* esta responsabilidad estaba en manos de la juventud aristocrática, por eso escribió que "[l]a educación popular adquiere, considerada en relación a tal obra, como siempre que se las mira con el pensamiento del porvenir, un interés supremo" (Rodó 28). En Rodó la educación era una institución dominante, mientras que para el quijanismo debía tener un carácter emergente, contra-hegemónico. El quijanismo

adoptó el lema de Rodó de "educar para la democracia" pero con el fin de superar el colonialismo intelectual y promover la autonomía político-cultural.

La desilusión con Rodó, ocurrida a mediado de los años veinte, fue todo un golpe para el joven Quijano. Pocos años atrás, en 1920, el Centro Estudiantil Ariel, presidido por Quijano, había publicado el libro *Homenaje a José Enrique Rodó* para conmemorar el tercer aniversario de la muerte del escritor (Rama, «Cronología» 360). Como se observa en la cita siguiente, Quijano describió con sorpresa, el momento cuando cayó en cuenta de la enorme distancia que lo separaba de Rodó como intelectual, en 1927:

> Estábamos trabajando en la American Library de París, empeñados en conocer las vicisitudes de la política de los Estados Unidos en Panamá, cuando buscando unos libros, tropezamos con el de Rodó. Nos pareció bien releerlo. [. . .] ¿Será necesario decirle a Ud. que nuestro respeto y nuestra admiración por Rodó no son menores ahora que antes? Y, sin embargo, ¡cuántas objeciones a su "sistema" esta nueva lectura nos ha hecho aparecer! (Quijano citado en Caetano y Rilla 59)

En mi opinión, las objeciones que comenta Quijano giran entorno al colonialismo intelectual de Rodó. En la última oración de la cita anterior, Quijano no solo usa los signos de exclamación para trasmitir su sorpresa, sino que entrecomilla la palabra sistema, para indicarle al lector que en Rodó, precisamente, no hay ninguno. El *Ariel* es una compilación de citas, un ensayo donde prima más lo literario que el conocimiento objetivo del Uruguay, un ejercicio de estilística que no propone ninguna solución adecuada para el país o Latinoamérica. El proyecto de Quijano era diferente del de Rodó porque buscaba formular propuestas a partir de

un conocimiento fundado en datos objetivos y metodologías racionales que analizaran las particularidades de la realidad latinoamericana.

Dos años atrás, en 1925, desde París, Quijano atacaba las intervenciones librescas –sin mencionar a Rodó– como un ejercicio inútil. Quijano pedía que el latinoamericanismo se convirtiera en "un sistema y una doctrina económica" como requisito para superar la vulnerabilidad del subcontinente. Para hacer esto era indispensable olvidar el camino que había seguido Rodó. Según Quijano: "[e]ste es el nudo de la cuestión. Lo que no han querido o podido ver los seudoliteratos –peste de América– que han hecho del latinoamericanismo el tema nacido de sus elucubraciones y el pedestal de su gloria" («Existe» 17).

Desde entonces, Quijano y más tarde el quijanismo, trabajaron por elevar la calidad de los textos que trataran sobre la situación latinoamericana. Los ensayos escritos por diletantes quedaron proscritos, pues para el quijanismo Latinoamérica tenía que ser un campo de investigación rigurosa. Gracias a este criterio, las ciencias sociales se convirtieron en el fundamento de cualquier análisis e interpretación válida sobre la realidad nacional y subcontinental. Las estadísticas, el trabajo de archivo, la reconstrucción histórica de procesos sociales y culturales caracterizaron los trabajos que escribieron: Carlos Quijano, Julio Castro y Arturo Ardao, y también fue una característica de las publicaciones que promovieron como editores.

El colonialismo intelectual para el quijanismo era descrito como si fuera una patología del intelecto que afectara a las personas que creían que al leer teorías y estudios producidos en los países más poderosos y dominantes, podían entender y

resolver los problemas latinoamericanos. Este problema no solo afectaba a personalidades afiliadas a la política y cultura tradicional, como Rodó, sino también a figuras emergentes de la izquierda latinoamericana. Más de tres décadas después de la desilusión de Quijano por Rodó, Fidel Castro recibiría la misma crítica contundente, motivada por el mismo problema, el colonialismo intelectual, que en el caso de la Revolución Cubana, corría el riesgo de convertirse en dependencia cultural.

Crítica al colonialismo intelectual II: Fidel Castro

En diciembre de 1961, las esperanzas que había despertado la Revolución Cubana en algunos sectores de la izquierda latinoamericana terminaron en un pesimismo profundo. La Revolución Cubana había triunfado el primero de enero de 1959. Hasta diciembre de 1961 su propuesta política se definía como autónoma y rechazaba cualquier identificación con las potencias de la Guerra Fría. Algunos interpretaron esta apuesta como la realización en Latinoamérica de lo que se denominó en Uruguay, gracias al quijanismo, el *tercerismo,* es decir, la posibilidad de hacer una política autónoma de corte socialista que afrontara los problemas concretos y específicos del subcontinente y dejara de aplicar teorías extranjeras a la coyuntura de la región. Fidel Castro representó esta posibilidad hasta que el fallido desembarco promovido por los EE. UU. en Bahía Cochinos o Playa Girón, en abril de 1961, alteró la propuesta inicial y causó la alineación de Cuba con la Unión Soviética y su doctrina del marxismo-leninismo en diciembre del mismo año.

A continuación, cito el editorial que escribió Carlos Quijano en *Marcha* al conocer la nueva alianza cubana con la Unión Soviética, en un texto que apareció el 8 de diciembre de 1961, con el título de "Las declaraciones de Fidel Castro". Se trata de un fragmento largo pero muy valioso para comprender por qué la Revolución Cubana, tan temprano como en 1961, dejó de ser un referente viable para un grupo significativo de intelectuales de izquierda en Latinoamérica. Esto pensaba Quijano:

> Sin haber leído a Marx no se puede entender al mundo contemporáneo; sin haber leído y meditado a Marx, es imposible comprender a la América Latina de nuestros días. Pero [...] creemos [...] que las soluciones actuales para el mundo actual no están todas en Marx y que los planteos y soluciones que exige el presente, en América, tampoco, mucho menos, están en Marx [...]. La gran tarea, la heroica, difícil, oscura tarea, aquí en nuestras tierras, es crear una "teoría" que se ajuste a nuestra realidad. Es decir, descubrir las leyes que se aplican a nuestros fenómenos propios. Levantar las hipótesis, sujetas en el devenir constante a la confrontación con otras hipótesis, que nos ayuden a descubrir lo esencial de nuestros hechos. [...] El camino del pensamiento es continuo. Pero limitarse a trasplantar y repetir lo que otros dijeron, o imaginaron, es y ha de excusársenos que lo señalemos otra vez, ingenuidad de catecúmenos, puerilidad de pensamiento, colonialismo intelectual, en fin. Nadie puede pensar por nosotros. Es deber al que no podemos renunciar. Tenemos que cumplirlo nosotros, nosotros mismos. (Quijano, «Declaraciones» 288-89)

No creo que fueran muchos los periódicos de izquierda que hayan descrito a Fidel Castro a partir de su "ingenuidad de catecúmeno", "puerilidad del pensamiento" y "colonialismo intelectual". Quijano siguió apoyando a la Revolución Cubana pero, desde la sovietización de la isla, comenzó a observar la situación de Cuba con mucha cautela. Diez años después, cuando estalló el escándalo en torno al caso Padilla, éste se leyó en *Marcha* como una equivocación grave, acaso derivada

por la influencia de la Unión Soviética en Cuba. Con el paso de los años, la falta de renovación en la dirigencia de la isla se convirtió en otro motivo de desilusión. El personalismo de Fidel Castro, los aparatos de censura, la dependencia de la Unión Soviética eran factores que hacían imposible la consolidación de una sociedad civil capaz de participar en los debates nacionales. En "Capitalismo, socialismo real y América Latina", una entrevista de Ana María Fragale en 1982 y que apareció publicada en México por *Cuadernos de Marcha* en 1985, Quijano resumía sus convicciones políticas con estas palabras:

> Nosotros tenemos que crear en nuestros países de América Latina, sin afiliarnos ni a un lado ni a otro, una nueva fórmula. Como no creo en el capitalismo creo que esa fórmula tiene que ser Socialista. Como no creo en la dictadura creo que el socialismo tiene que ser con libertad, es decir un socialismo con democracia. (Quijano citado en Fragale 20)

Lo que estaba en juego en el proyecto político de Quijano, así como en la contundencia de las críticas que recibieron Rodó y Fidel Castro, era la batalla contra el colonialismo intelectual en la lucha por la autonomía cultural y política de Latinoamérica, donde cualquier factor que redujera esta posibilidad se convertía en blanco de las denuncias del quijanismo, con el mismo rigor que combatieron las intervenciones del Imperialismo en América Latina.

Crítica al imperialismo

Las perspectivas políticas y culturales de Quijano y el resto de su círculo no sufrieron grandes cambios desde la década de 1920 hasta la de 1970. El proyecto que

comenzó a estructurar Quijano, a mediados de los años veinte, se fortaleció con el aporte de sus dos aliados, Julio Castro y Arturo Ardao, y se adaptó a las condiciones cambiantes de la política nacional en Uruguay y de la política internacional en Latinoamérica. Es notable observar que, a pesar de tener una trayectoria de más de cuatro décadas, el quijanismo siempre fue coherente con los principios con los que comenzó a trabajar en los años veinte. De los principios que caracterizan la formación ideológica de Quijano, que señalan Gerardo Caetano y José Pedro Rilla en *El joven Quijano (1900-1933): Izquierda nacional y conciencia crítica,* el imperialismo es, en mi opinión, el centro que conecta todos los elementos del proyecto político del quijanismo.[6]

En una carta de 1925, publicada en el periódico *El país* de Montevideo y titulada "¿Existe el imperialismo yanqui?", Quijano definió las que serán sus posturas políticas y culturales hasta el final de su vida.[7] La carta comenzaba definiendo al latinoamericanismo y planteaba su función como un contrapeso, una estrategia de resistencia ante el imperialismo económico de los EE. UU. Quijano explicaba: "[h]emos creado para defendemos, el latinoamericanismo" («Existe» 11). Este latinoamericanismo se proponía como si fuera un programa revolucionario,

---

[6]El trabajo de Caetano y Rilla es muy interesante porque presenta la formación ideológica de Quijano en el contexto socio-político del Uruguay de principios del siglo XX. Ellos identifican cuatro líneas temáticas que estructuran la posición política de Quijano: 1) el revisionismo crítico de Rodó, 2) la adhesión a la democracia como sistema político y al socialismo como modo de producción, 3) su nacionalismo y antiimperialismo militantes, y 4) su latinoamericanismo (Caetano y Rilla 58).

[7]La palabra "yanqui" tenía una clara connotación despectiva dentro de la izquierda latinoamericana, que conserva dentro de las generaciones que crecieron en medio de la Guerra Fría.

destinado a crear una nueva sociedad, sostenida por un nuevo modo de producción y por tradiciones culturales diferentes a las que había canonizado el liberalismo elitista del siglo XIX y el batllismo en el XX en Uruguay. El programa también tenía un componente teórico fundamental, porque para Quijano era indispensable construir una teoría latinoamericana para superar el colonialismo intelectual: "[h]ay que hacer del latinoamericanismo (...) una forma o aplicación de una doctrina económica que nos permita estudiar y resolver con espíritu científico, los problemas particulares y los que son generales al continente" (Quijano, «Existe» 17). Comprender nuestra historia, nuestra economía, nuestra política y nuestros conflictos sociales y expresiones culturales era solo un elemento de un programa mayor que buscaba transformar la sociedad a través del socialismo:

> Frente a la economía capitalista, contra ella, economía socialista, sin que esto importe, por el momento, ni sumisión a una secta determinada, ni trasplante a América de los métodos que sean propios de Europa. Tenemos que hacer una revolución americana, con fines, con intereses, con formas americanas, como México, que debe seguir siendo nuestro modelo.[8] (Quijano, «Existe» 17)

Para Quijano era imperativo luchar por el cambio porque comprendía que la situación latinoamericana estaba determinada por la dependencia económica, política y cultural. Por esto concluía su carta con estas palabras: "[s]omos una vasta colonia del capitalismo extranjero y debemos realizar nuestra segunda liberación" (Quijano, «Existe» 18).

---

[8]En esta carta, Quijano utiliza el término América, para referirse a la situación latinoamericana. Después el término más común dentro del quijanismo será el de América Latina, el mismo que utilizaba Ángel Rama.

Para el quijanismo, el imperialismo de los EE. UU. era un plan de intervención que estaba soportado por varios elementos. La narrativa del Destino Manifiesto era uno de ellos y operaba en conjunto con la Doctrina Monroe. En una sola oración, para Quijano: "[l]a doctrina Monroe, desde su proclamación cerraba la puerta al imperialismo europeo; pero la abría, al imperialismo americano" («Estados») [30]. Estos dos elementos justificaban la intervención del imperialismo, un proceso de carácter económico, que usualmente respondía a intereses del capital privado y que estaba respaldado por el aparato militar del Estado. Los elementos anteriores estaban complementados por un programa de intervención diplomática y cultural que recibía el nombre del panamericanismo.[9] Por esto, cuando Quijano comenzó a plantear su definición del latinoamericanismo, lo hizo buscando una estructura análoga a la del imperialismo. El latinoamericanismo también debía ser una doctrina político-económica, un modo de producción y un modelo de intervención diplomática y cultural.

Esta forma de entender las relaciones políticas en el ámbito continental que planteó Quijano en torno al latinoamericanismo, contaba con un antecedente en el siglo XIX. Arturo Ardao, quien dictó la cátedra de Historia de las Ideas en América durante años en la Universidad de la República, fue el encargado de investigar este proceso. En mi opinión, la principal motivación de Ardao fue la de trazar la trayectoria intelectual a la cual deseaba inscribirse el quijanismo. En términos de

[9]Una definición clara del panamericanismo, está contenida en el siguiente editorial de Quijano de 1940: "El panamericanismo [...] es [...] la sujeción de los países de Latinoamérica, débiles y desunidos, a la gran potencia capitalista del norte. No es más, en suma, que la forma diplomática, por otra parte, del imperialismo [...]" («Estados» 55).

Raymond Williams, Ardao buscó desplazar la *tradición* de talante positivista que sostuvo al proyecto nacional del liberalismo elitista del siglo XIX y la del liberalismo democrático del batllismo en el siglo XX, por otra de carácter crítico donde el latinoamericanismo se definía en primera medida por su antiimperialismo.

Los primeros artículos de Ardao sobre el tema aparecieron en *Marcha* en 1965: "En el centenario de un libro olvidado: La idea de Latinoamérica" del 27 de noviembre y "Orígenes del latinoamericanismo antiimperialista" del 12 de diciembre. Quince años después, cuando Ardao vivía exiliado en Caracas, publicó un libro dedicado al tema: *Génesis de la idea y el nombre de América Latina* [1980]. En el texto de la historia que ofrecía Ardao en sus trabajos, el colombiano José María Torres Caicedo [1830-1889], hombre de letras y diplomático que hizo su carrera como promotor del latinoamericanismo en París durante las décadas de 1860 y 1870, ocupaba un lugar central al ser considerado como el precursor de esta tendencia.

En 1856, Torres Caicedo publicó en París el poema "Las dos Américas" donde, según Ardao, un autor latinoamericano utilizó por primera vez el nombre de América Latina, como una unidad diferente a la América anglo-sajona. El mismo año, también en París, Torres Caicedo publicó el ensayo *Unión Latinoamericana* donde planteó que los países del subcontinente debían unirse para hacerle frente a la amenaza que suponían la *Doctrina Monroe* y el *Destino Manifiesto* a las que interpretaba como una justificación del imperialismo estadounidense en Latinoamérica y el Caribe. Ardao seleccionó dos fragmentos del ensayo de Torres Caicedo, quien citaba dos intervenciones de figuras políticas estadounidenses como

evidencias para sostener su argumento. La primera cita de Torres Caicedo era del presidente James Buchanan en 1857 y la segunda es del senador Brown en 1858. Decía Buchanan:

> Está en el destino de nuestra raza extenderse por todo el continente de la América del Norte y esto sucederá [. . .]; la América Central contendrá en poco tiempo una población americana [es decir, anglo-sajona], que labrará el bien de los indígenas [es decir, de los latinoamericanos] así como de sus respectivos gobiernos. (Buchanan citado en Torres Caicedo citado en Ardao, «Orígenes» 15) [No es claro si las aclaraciones entre paréntesis son de Torres Caicedo o de Ardao]

Las palabras de Brown eran mucho más beligerantes:

> Nos interesa poseer a Nicaragua; acaso se encontrará extraordinario que yo hable así y que manifieste la necesidad en que estamos de tomar posesión de la América Central; pero si tenemos necesidad de eso, lo mejor que podemos hacer es obrar como amos, ir a esas tierras como señores. [. . .] si tenemos la necesidad de la América Central, sepamos apoderarnos de ella, y si la Francia y la Inglaterra quieren intervenir, les leeremos la Doctrina Monroe. (Brown citado en Torres Caicedo citado en Ardao, «Orígenes» 15)

A partir de las fuentes que manejaba el quijanismo, no resulta extraño que Ardao, Castro y Quijano identificaran a las nuevas doctrinas de intervención de los Estados Unidos en Latinoamérica en el siglo XX, como la Alianza para el Progreso y el Panamericanismo como la implementación de las mismas ideas que proclamaba el Destino Manifiesto y la Doctrina Monroe en el siglo XIX. En este orden de ideas, asumir como propia la trayectoria de los latinoamericanos que se opusieron a estos proyectos en el siglo XIX era una asociación natural que, no obstante, requería algunos ajustes importantes. El latinoamericanismo de corte elitista de Torres Caicedo –donde el imperialismo se entendía como una amenazaba en contra del control político y económico de las clases altas en Latinoamérica– era más parecido

al de José Enrique Rodó que al del quijanismo, un detalle que no se le escapó a Ardao.

En el libro *Génesis de la idea y el nombre de América Latina,* lo que valora Ardao de la historia que construye, es la capacidad que tienen los autores latinoamericanos del siglo XIX de transformar una influencia europea para hacerla propia y pensar desde allí los problemas del subcontinente. Lo que hicieron Torres Caicedo y otros autores Latinoamericanos importantes en este proceso como el panameño Justo Arosemena (1817-1896) y el chileno Francisco Bilbao (1823-1865), fue reutilizar un debate que ya tenía una trayectoria de décadas en Europa, el debate eugenésico en torno a la supremacía racial y cultural que se dio entre los germanos, eslavos, latinos y sajones –una operación análoga a la que analiza Ángel Rama cuando habla de los narradores transculturadores. Como en el caso del continente americano no eran pertinentes los eslavos ni los germanos, el debate se redujo a la disputa por la supremacía entre la América Sajona y la América Latina. Este latinoamericanismo elitista del siglo XIX, será reivindicado y transformado en un proyecto de izquierda, claramente influido por la Reforma de Córdoba y orientado hacia la clase media en Uruguay, en las manos del quijanismo.

Desde la perspectiva anterior, el futuro de Latinoamérica parecía tener dos opciones antagónicas. Podía terminar en una situación crítica como la de Nicaragua –blanco de un intervencionismo abusivo como el que propuso el senador Brown– o podía defender su autonomía y consolidar un Estado fuerte capaz de contener al imperialismo, como el caso de México. En este contexto, Nicaragua funcionó como

un caso de estudio que demostró las nefastas consecuencias del intervencionismo de los EE. UU. en cualquier país latinoamericano. En 1927, mientras estudiaba en París, Carlos Quijano publicó su primer libro, *Nicaragua: Ensayo sobre el imperialismo de los Estados Unidos.* Gracias a este libro –del que después renegara por ser tan radical–, Quijano se convirtió en un icono para la izquierda revolucionaria centroamericana en la década de 1970. La siguiente es una de las conclusiones del libro:

> En efecto. El imperialismo de los Estados Unidos ha sido un factor de desorden, de atraso, de corrupción en Nicaragua. Ha violado tratados, constituciones y decisiones judiciales; ha fomentado la guerra civil; ha corrompido la vida política o contribuido a corromperla, sobornando a unos, amparando los robos de otros, sosteniendo en el poder contra la voluntad expresa del país, a sus agentes; ha impedido la unión centroamericana y creado una causa permanente de discordias e inquietudes en el istmo; ha expoliado al país, librándolo a la rapacidad de Brown Bros. y de sus cómplices nicaragüenses. (Quijano, «Nicaragua» 139)

La asimetría de poder que desplegaba el imperialismo en varias naciones de Centro América y el Caribe, descritas con cinismo como Banana Republics, era producto de la presencia de los EE.UU. en la región. El imperialismo era la causa del subdesarrollo, de la violencia, del atraso social y de la corrupción del Estado. La cruenta historia de Nicaragua, Guatemala y El Salvador eran registros concretos que respaldaban la lectura del Quijano.

Uno de los cambios importantes del Destino Manifiesto en el siglo XX, fue que el interés por expandir la frontera territorial como objetivo principal se reemplazó por otro de carácter económico. Para el quijanismo, Nicaragua así como

Cuba antes de su Revolución, eran Estados colonizados, con instituciones en crisis y sin una sociedad civil que permitiera buscar una solución política. En otras palabras, estaban bajo el dominio "corruptor" –para seguir con la imagen de Quijano– del imperialismo.

En cambio México era la antítesis de Nicaragua y era el país mejor preparado para resistir al imperialismo. Como es evidente en una serie de artículos que publicó Julio Castro durante los años sesenta y que agrupó bajo el título de "El águila y la serpiente". Dos artículos representativos de la serie son los que publicó en septiembre de 1960 y julio de 1964. En el primero, resume la historia de las luchas por la reforma agraria en México desde el grito de la independencia del cura Hidalgo, hasta la rebelión comandada por Emiliano Zapata. En el segundo, con el pretexto de la victoria presidencial de Gustavo Díaz Ordaz en 1964, analiza el sistema político mexicano que impera desde la revolución mexicana. Si se leen en secuencia los artículos es posible captar que para Julio Castro, el hecho de que el motor de la historia mexicana, desde la independencia hasta la revolución, sea la lucha popular por la reforma agraria, explica por qué México estaba mejor preparado que Nicaragua para resistir el intervencionismo de los EE.UU. en Latinoamérica durante el siglo XX. La tesis que planteaba Julio Castro es que esta sociedad que luchó tanto por despojarse del colonialismo, tenía todas las condiciones necesarias para producir a un líder como Lázaro Cárdenas.

Julio Castro elaboró esta perspectiva a partir de una valoración probablemente demasiado optimista de la historia de las reformas agrarias en

México, un país donde al menos se había intentado una reforma agraria. Comparado con Colombia, donde los latifundios son sagrados hasta el día de hoy, México era un caso muy distinto. Por esto, para Julio Castro en México: "[c]on avances, detenciones y retrocesos la tendencia hacia una redistribución equitativa de la tierra ha continuado hasta el presente" («Cura» 14). Si México era un referente para el resto de Latinoamérica desde su Revolución en términos de política exterior, económica, social y de producción cultural, esto obedecía al hecho de que en el país los movimientos populares habían podido participar con decisión en el proyecto nacional. Para Julio Castro, este era el camino a seguir para el resto del subcontinente, por esto concluía así su artículo: "[s]i México se ha anticipado en muchos aspectos al resto de América Latina y ha adelantado una experiencia, lo menos que pueden hacer pueblos y gobiernos es reconocer en ella cuanto hay de determinación histórica en la actitud de las masas que se disponen a conquistar para sí lo que los agraristas de 1910 impusieron con su revolución" (14). Desde esta perspectiva, el triunfo de la Revolución Cubana en 1959, era una evidencia de la determinación histórica que comentaba Julio Castro en la historia de México.

La Revolución Cubana parecía hacer parte de la determinación histórica que comentaba Julio Castro en el párrafo anterior y cuyo primer gran ejemplo había sido la Revolución Mexicana. Pero, según el quijanismo, este no era el camino que debían andar todos los países latinoamericanos. En las naciones que tenían unas instituciones democráticas sólidas y una sociedad civil estable y en plena acción, el cambio debía llegar por la vía política, como ocurrió en Chile en los tiempos de

Salvador Allende y como podría ocurrir también en Uruguay. Para el quijanismo, debía buscarse una salida política autónoma que superara también al colonialismo intelectual.

Tercerismo y quijanismo

Desde 1947, el *tercerismo* fue el término que identificó la propuesta política del quijanismo en Uruguay. El tercerismo del quijanismo funcionaba como una redefinición programática del nacionalismo. Aquél tenía un carácter antiimperialista, promovía un modelo económico socialista y le apostaba a la democracia como sistema político. Como lo indica Eduardo J. Vior en un artículo sobre el tema («Perder»), luego de la adhesión de la Revolución Cubana al marxismo-leninismo en 1961, el término comenzó a ser abandonado por el quijanismo. Otro aspecto importante por indicar es que en Latinoamérica el término tercerismo operó en otros contextos políticos con características distintas. Como lo explica Stephen Gregory:

> [i]n a nutshell, the "Third Position" approach to world affairs had rejected the Allies versus Axis dichotomy in the 1940s (despite the sympathy for the latter of the likes of Perón in Argentina as well as National party leader Luis de Herrera and Colorado Terra in Uruguay), and was closely associate with Argentine Peronism even though most Uruguayan sources give the impression that their version was home grown. (19)

El tercerismo que promovió en Uruguay *Marcha* y el argentino de Perón comparten nominalmente algunas características como su postura nacionalista y antiimperialista, pero son proyectos diferentes. El tercerismo en Uruguay nunca

tuvo un carácter populista ni caudillista ni estuvo inspirado en los movimientos fascistas europeos de entre guerras.

Esta misma aclaración fue planteada por Quijano en un editorial de *Marcha,* titulado "Tercera posición" y publicado el 9 de abril del 1948:

> Entre el comunismo y las democracias occidentales, el fascismo fue, en su hora, una "tercera posición" [. . .].
> Nada tiene que ver con ello la "tercera posición" que aspiran definir hoy las fuerzas o tendencias que, extraños al comunismo, son igualmente extrañas a las oligarquías plutocráticas e imperialistas que gobiernan el mundo en nombre de la democracia sin practicarla ni sentirla. («Tercera» 5)

En otro de sus editoriales de *Marcha,* "Nosotros los 'terceristas"' publicado el 16 de julio de 1954, Quijano explicaba cómo funcionaba el criterio de las posiciones. "[l]a primera seguramente, es estar con los Estados Unidos, o mejor con el Departamento de Estado; la segunda, es seguir tras las directivas de los soviéticos. La tercera, es la que queda: es decir, no estar ni con el Departamento de Estado, ni con el Soviet Supremo de Moscú" («Nosotros» 5). Para Gregory, "[i]n retrospect, the 'Third Position' itself seems the product of a failed attempt by a progressive intellectual elite to find some alternative to the political orthodoxy surrounding it" (24). En mi opinión, es fundamental comprender desde otra perspectiva al quijanismo, con el fin de rescatar su agenda cultural y ampliar el espectro de lo político más allá del campo electoral para situarlo dentro de la compleja competencia por la hegemonía. Desde el punto de vista de Gregory, el tercerismo es un proyecto fracasado. Pero

desde la perspectiva contra-hegemónica, el quijanismo fue una formación intelectual clave dentro de la vida política y cultural uruguaya y latinoamericana del siglo XX.

El tercerismo como lema político del quijanismo comenzó a ser abandonado a mediados de la década de 1960. A finales de 1965 y principios de 1966, el lanzamiento del libro de Aldo E. Solari *El tercerismo en el Uruguay,* fue la causa de una polémica cáustica entre Arturo Ardao y Carlos Real de Azúa. La misma hace parte del análisis que planteó Vior. Mi análisis del debate se apoya en el trabajo de Vior y sigue gran parte de las conclusiones que elabora en torno a la polémica.

Solari admitió en el prólogo de su libro, que él mismo había seguido el mensaje del tercerismo (7). Su libro proponía desplazar al grupo de *Marcha* del centro de influencia de la oposición en el ámbito político uruguayo. Según Vior, Solari, al momento de escribir su demoledora crítica, defendía las banderas del *desarrollismo* y estaba interesado en promoverlo (89). Para Solari el tema era pertinente porque, en sus palabras "[e]s casi imposible encontrar un intelectual que no sea tercerista o antitercerista [. . .] en el Uruguay" (8).

En el caso de mi investigación, tanto la polémica como el libro de Solari son útiles para evaluar la importancia del quijanismo en el ámbito intelectual uruguayo y para comprender la manera como se definió el tercerismo desde *Marcha*. La estrategia de Solari fue valorar al tercerismo como una ideología difusa y un programa político sin contenidos concretos. Como el tercerismo de *Marcha* no correspondía a una ideología partidista ni tampoco a un programa político electoral, la crítica de Solari sonaba coherente pero, por principio, inadecuada. Esta es una de

sus conclusiones centrales: "[e]l drama del tercerismo es que nunca ha podido conformarse con una función, por limitada que sea, pero eficaz. En ese esfuerzo por querer ser teórico, crítico y práctico para la sociedad uruguaya no ha logrado ninguna de esas cosas" (Solari 131).

Solari acusó al tercerismo de caer en un problema parecido al que algunos de los estudiantes contemporáneos de la Reforma de Córdoba vieron en el *Ariel* de Rodó, estimular un espíritu que era difícil de traducir en un proyecto concreto. Solari parodiaba en estos términos al quijanismo: "Estados Unidos es el gran mal no solo porque económicamente está llevado irremisiblemente hacia el imperialismo, lo es también porque comporta valores que son contrarios a los mejores del espíritu latinoamericano" (66-7). La paráfrasis de Rodó que propuso Solari tenía como objetivo equiparar la cualidad obsoleta del pensamiento de Rodó con el del tercerismo. Una comparación injusta porque aprovechaba los residuos del mensaje de Rodó en el de Quijano y los otros fundadores de *Marcha,* con el fin de proponer una equivalencia falsa. Entre el "latinoamericanismo libresco" de Rodó que el joven Quijano describía iracundo como una *peste* y el "latinoamericanismo militante" del quijanismo hay una distancia abismal.

A la larga, para Quijano fue claro que el eje Cuba-Unión Soviética limitaba su proyecto y se convertía en una piedra en el zapato, una coyuntura que le restaba legitimidad al lema tercerista de *Marcha* y que se convertiría en pasto para las críticas como la de Solari. Por esto concluía con estas palabras su crítica a Fidel Castro de 1961:

> [. . .] ¿qué es eso del tercerismo, sobre el cual tantas imbecilidades se escriben? No hay tal tercerismo. Hay, pura y simplemente, conciencia de que América Latina tiene un camino propio. Hay pura y simplemente, la convicción de que nuestra política interna e internacional debe ajustarse a nuestras necesidades, a nuestros intereses, a nuestras conveniencias y a nuestros planes. («Declaraciones» 95)

La Revolución Cubana no solo fue motivo de esperanza y de gran decepción para el quijanismo en Uruguay. La alianza de Cuba con la Unión Soviética también hizo más difícil la consolidación de proyectos democráticos de izquierda y se convirtió en el pretexto ideal para justificar la acción de los aparatos represivos del Estado a lo largo de Latinoamérica.

La tarea de recuperar el marco teórico del quijanismo es un paso necesario para acercarnos a la comprensión latinoamericana de Ángel Rama. Tales antecedentes nos ayudan a explicar no solo las posturas políticas de Rama sino sus preferencias estéticas. También nos ayuda a entender por qué un crítico proveniente de la ciudad y que tuvo un contacto periférico con las realidades del mundo campesino, entendió que el regionalismo era un factor determinante en la consolidación de una cultura autónoma para Latinoamérica. En mi opinión, es importante comprender cuáles fueron los escenarios y debates donde aparecieron las categorías analíticas desde la cuales el quijanismo comprendió la historia latinoamericana, sus tradiciones y su presente desde los años treinta y durante la Guerra Fría, porque este conjunto de categorías está presente en la médula de la transculturación narrativa de Ángel Rama.

Capítulo 3

ÁNGEL RAMA Y LOS AÑOS SESENTA

La década de 1960 imprimió un sello especial en los intelectuales latinoamericanos. En el ambiente de la época flotaba una sensación de revoluciones sociales posibles –para algunos inminentes– que avivaban el ánimo de algunos y angustiaban profundamente a otros. Todas estas tensiones estimularon un sentido de compromiso intelectual que hoy en día parece fuera de lugar. Debido a esta coyuntura histórica, cuando Rama planteaba la sistematización del canon literario para Latinoamérica y proponía las bases para una cultura autónoma, su campo de intervención no se agotaba en el ámbito académico sino que interpelaba al futuro, al proyecto de una Latinoamérica con un campo cultural y político independiente, equiparable al de las tradiciones metropolitanas. Esta forma de asumir el trabajo intelectual como una vocación, una misión para la sociedad del mañana, es un legado proveniente no solo del quijanismo sino de las dinámicas intelectuales y culturales de los años sesenta.

Antonio Cândido y Darcy Ribeiro también coinciden con el quijanismo en su ánimo por promover conocimientos originales, capaces de explicar la especificidad de los procesos sociales y culturales en Latinoamérica, a partir de conceptos y métodos provenientes de las ciencias sociales. Debido a lo anterior, existe un salto cualitativo entre las obras clásicas de la crítica latinoamericana, escrita por figuras como Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes y Baldomero Sanín Cano, todos ellos más cercanos a una tradición humanista y las obras de Cândido, Ribeiro y Rama que tienen un

carácter transdisciplinario anclado en las ciencias sociales. Si queremos comprender mejor la teoría de la transculturación narrativa, es necesario comenzar a rastrear el proceso de articulación de este proyecto desde los años sesenta, cuando comienzan a distinguirse tres de sus ejes determinantes: la literatura comprendida como sistema y la importancia del regionalismo, ideas elaboradas por Antonio Cândido; la explicación del proceso de formación de las naciones modernas latinoamericanas de Darcy Ribeiro; y el proyecto de la "autonomía cultural" donde coincidían el quijanismo, Cândido, Ribeiro y Rama.

La literatura como sistema y el súper-regionalismo

Antonio Cândido fue una influencia importante para la transculturación narrativa.[1] De acuerdo con Marcel Vejmelka, Rama entró en contacto con Cândido cuando éste viajó a Montevideo para dictar algunas conferencias en la Universidad de la República a principios de 1960 (90). Gracias a este encuentro surgió una complicidad intelectual que perduró hasta la trágica muerte de Rama, donde Cândido se convirtió en uno de sus modelos críticos e influyó junto a Darcy Ribeiro a que Brasil se convirtiera en un punto de referencia básico para entender los procesos culturales y literarios del resto de Latinoamérica.

En aquel entonces, Cândido era un crítico literario especial en el ámbito hispanoamericano porque no era literato y tenía un Ph.D. Si comparamos la

[1]Esta conclusión es compartida por los últimos trabajos que se han hecho sobre Rama como: Pablo Rocca en 2006, («Ángel»), Roseli Barros Cunha en 2007 (*Transculturação*) y Marcel Vejmelka en 2008 («O Brasil»).

trayectoria profesional de Cândido con la de sus pares más importantes en el Uruguay, Ángel Rama y Emir Rodríguez Monegal, las diferencias saltan a la vista porque los uruguayos eran autodidactas que se habían formado como críticos trabajando para las secciones culturales de la prensa escrita. En cambio Cândido se había formado en la Universidad de São Paulo [USP], una institución que desde su fundación en 1934, contó con departamentos y programas de postgrado en ciencias sociales, donde trabajaron profesores jóvenes, formados en Europa entre quienes se destacan Claude Lévi-Strauss y Fernand Braudel. Cândido había sido profesor auxiliar de sociología en la USP para los cursos de pregrado desde 1941 hasta 1954, año en que obtuvo su doctorado en ciencias sociales con énfasis en sociología por la misma universidad. A partir de 1954, la literatura se convirtió en el centro de su investigación y en la práctica abandonó la sociología por la crítica literaria. Cuando pasó por Montevideo en 1960, Cândido llevaba dos años trabajando como profesor de planta de literatura brasileña en la Universidad Estatal Paulista en el campus de Assis (Pontes; Russotto).

Antonio Cândido es un sociólogo dedicado a la crítica literaria. Debido a esta trayectoria académica, incorporó métodos provenientes de la sociología como un eje importante de su práctica crítica y por esta razón la necesidad de comprender las relaciones entre literatura y sociedad son fundamentales en su obra y anteceden a escuelas críticas como la que originó Lucien Goldmann. En su artículo "Literatura y cultura de 1900 a 1945: Panorama para extranjeros" publicado en alemán en 1950 –de acuerdo con las notas editoriales de Russotto– Cândido proponía lo que

podemos considerar como el primer borrador de su interpretación de la historia de las letras en Brasil:

> Si se pudiera establecer una ley de la evolución de nuestra vida espiritual podríamos afirmar que toda ella quizás se rija por la dialéctica del localismo y del cosmopolitismo, manifestada en los modos más diversos. Ora es afirmación premeditada y a veces violenta del nacionalismo literario, hasta con la veleidad de crear una lengua diferente; ora el abierto conformismo: la imitación consciente de los modelos europeos. (Cândido, «Literatura y cultura» 213)

Es importante notar el año de la cita anterior. Desde 1950, Cândido resuelve que la tensión que enfrenta al "localismo" con el "cosmopolitismo" a lo largo de la tradición de las letras brasileñas, funciona como un criterio para ordenar y sistematizar el canon literario del Brasil. El "localismo" o –más tarde en su obra– el "regionalismo" están asociados a la búsqueda del nacionalismo literario –de la autonomía estética frente a los modelos metropolitanos. Mientras que el "cosmopolitismo" se asocia con una tendencia que puede caer en la imitación consciente de los modelos europeos –la dependencia cultural. Como lo señalará Cândido en su artículo sobre "Literatura y subdesarrollo" de 1971, cuando los polos del "localismo" y el "cosmopolitismo" se transforman y articulan en un mismo proyecto estético, como sucede con el "súper-regionalismo", la literatura brasileña y latinoamericana producen obras de tal calidad que se convierten en referentes de la escena literaria internacional. La trayectoria de las ideas críticas de Cândido es crucial en mi investigación porque Rama adoptó la misma estrategia en *Transculturación narrativa en América Latina*.

En 1959, Cândido publicó un tratado en dos volúmenes sobre la *Formação da Literatura Brasileira.* En estos libros el crítico brasileño elaboró sus ideas sobre la tensión entre el "localismo" y el "cosmopolitismo" y se convirtió en una fuente de inspiración para el proyecto crítico de Rama desde 1960. Este libro es un hito para la transculturación narrativa porque allí, Cândido proponía una teoría para analizar el problema de la formación de la literatura en Brasil a partir de las relaciones de dependencia o autonomía entre ésta y la literatura portuguesa. Cândido planteaba una descripción transversal de las letras brasileñas como las de "uma literatura empenhada" (26), una literatura comprometida con el proyecto de construir una identidad nacional brasileña autónoma de la portuguesa. Según Cândido:

> Os escritores neoclásicos são quase todos animados do desejo de construir uma literatura como prova de que os brasileiros eram tão capazes quanto os europeus [. . .].
>
> [. . .]
>
> Depois da Independência o pendor se acentuou, levando a considerar a atividade literária como parte do esforço de construção do país livre, em cumprimento a um programa, bem cedo estabelecido, que visava a diferenciação e particularização dos temas e modos de exprimi-los. (*Formação* 26)

El argumento central de *Formação da Literatura Brasileira,* expuesto en la cita anterior, es que la dominación imperial de Portugal sobre Brasil encontró un espacio de resistencia en las letras brasileñas que, a su vez, promovió su proceso de formación. Los escritores brasileños desde la época colonial no aceptaron definirse como sujetos coloniales –dependientes, inferiores– sino como pares legítimos de los portugueses. Por ejemplo, en el poeta neoclásico Cláudio Manoel da Costa

[1729-1789], Cândido observa una "ambivalência" (90) que caracteriza "o drama do artista brasileiro, situado en duas realidades, quase diríamos duas fidelidades" [91]. Para Cândido, Cláudio "é sincero quando afirma apego tanto a Portugal quanto ao Brasil; pois ali estão as normas cultas a que se prende; aqui, as raízes da emoção e o objeto do seu interesse humano" (91). Las dos fidelidades de Cláudio consisten en su apego a las normas formales que provienen de la poesía portuguesa –primera fidelidad–, que utiliza no sólo para reproducir los temas predilectos de los poetas portugueses, sino para elaborar los temas brasileños con los que se identifica –segunda fidelidad. La obra de Cláudio contiene la tensión entre *forma* y *contenido* que, desde los tiempos coloniales, debieron enfrentar los escritores en suelo latinoamericano frente al dilema de escribir como europeos o proponer una literatura autónoma, es decir, independiente de la influencia europea o estadounidense.

Gracias a su tesis sobre las dos fidelidades, Cândido es capaz de establecer una constante estética del período neoclásico: "o esforço de exprimir no plano da arte, e dentro de moldes cultos, a realidade, os problemas de sua terra" (92). Una situación parecida a la que observó Rama con los narradores transculturadores, quienes toman como referencia las técnicas narrativas de la novela de vanguardia en Europa y los Estados Unidos, para narrar temas regionalistas latinoamericanos. Por esta razón, *Formação da Literatura Brasileira* es un antecedente clave de la *Transculturación narrativa en América Latina*, publicada 25 años más tarde, porque ambos libros analizan la trayectoria literaria de una región determinada en términos

de su dependencia o autonomía frente a las tradiciones literarias dominantes del momento –provenientes de Europa o los EE. UU.

Pero la influencia de Cândido en Rama no se limita a la transmisión de criterios de análisis como el de la competencia entre las tendencias literarias locales y cosmopolitas en Brasil, sino a un modelo que permite analizar a la literatura como parte de un proceso social. Cuando Cândido analiza la formación de la literatura en el Brasil, se refiere no solo a los aspectos formales o estéticos de una tradición literaria sino también al proceso social que apoya la emergencia de un sistema cultural ligado al consumo de la literatura en la sociedad. Este proceso es designado por Cândido *literatura como sistema* y es diferente al de *manifestaciones literarias,* expresión con la que se describen a las obras literarias que surgen sin contar con el respaldo de un sistema cultural que las promueva. Cândido planteaba que la existencia de *manifestaciones literarias* no era un criterio suficiente para determinar la existencia de una literatura. De esta manera, para Cândido el barroco en el Brasil, aunque contara con manifestaciones literarias importantes, no podía ser considerado como una literatura –tesis que convirtió a *Formação da Literatura Brasileira* en uno de los libros de crítica literaria más polémicos de su tiempo.

Al plantear la formación de la literatura como un proceso de índole social, Cândido estableció algunas premisas teóricas que fundamentarán la reflexión crítica del canon de la literatura latinoamericana en la segunda mitad del siglo XX, particularmente en un autor crucial para esta tradición como Ángel Rama. Estas premisas son:

Primera, el proyecto de la conformación de la literatura, también entendida como un componente del sistema social, hace parte del proceso de consolidación de identidades. Éstas pueden ser de índole nacional, regional, étnica, de clase, de género, entre otras. Segunda, a partir de la premisa anterior, el estudio crítico de la obra literaria implica un análisis de los procesos culturales y socio-históricos que rodean a su autor y a la situación donde aparece e interviene la obra literaria. Esto con el fin de entender no solo el valor estético de la obra sino también su función social –una consecuencia independiente del autor–, así como la vigencia de la obra con el paso del tiempo. Tercera, a partir de las dos premisas anteriores, el crítico literario en Latinoamérica no solo interviene en la conformación de un canon literario sino en el análisis y comprensión de procesos identitarios más amplios.

El horizonte donde operan las premisas anteriores, está determinado por una comprensión de la literatura en términos de sistema, tal y como lo explica Cândido en la siguiente cita, donde la literatura es:

> [u]m sistema de obras ligadas por denominadores comuns, que permiten reconhecer as notas dominantes duma fase. Êstes denominadores são, além das características internas [língua, temas, imagens], certos elementos de natureza social e psíquica, embora literàriamente organizados, que se manifestam històricamente e fazem da literatura aspecto orgânico da civilização. Entre eles se distinguem: a existência de um conjunto de produtores literários, mais ou menos conscientes do seu papel; um conjunto de receptores, formando os diferentes tipos de público, sem os quais a obra não vive; um mecanismo transmissor [de modo geral, uma linguagem, traduzida em estilos], que liga uns a outros. O conjunto dos três elementos dá lugar a um tipo de comunicação inter-humana, a literatura, que aparece, sob este ângulo como sistema simbólico, por meio do qual as veleidades mais profundas do indivíduo se transformam em elementos

> de contacto entre os homens, e de interpretação das diferentes esferas da realidade. (Cândido, *Formação* 23-4)

El acercamiento teórico de Cândido ubica al concepto de literatura en el plano social, donde hace parte de un sistema que articula a los autores –productores–, a las formas mismas de los textos –productos– y a un grupo significativo de lectores –consumidores– quienes están determinados por ciertas características sociales que responden a su nivel educativo, acceso al tiempo libre y al dinero para el consumo cultural. Aunque Cândido no lo manifestara explícitamente, su definición de literatura describía a un mercado cultural, sin el cual las tradiciones literarias no podían desenvolverse. Esta manera de comprender la literatura complementaba a la revolución por la cultura que venía proponiendo el quijanismo en Uruguay desde finales de la década de 1920.

Rama adoptó los criterios analíticos de Cândido al poco tiempo de conocerlo en 1960. En la columna con la que Rama presentó al crítico brasileño en Uruguay, publicada en *Marcha* el 19 de febrero de 1960, Rama ofrecía su propia versión de la definición de literatura de Cândido, haciendo énfasis en la idea de mercado cultural, como "la articulación dinámica de un conjunto de autores y de un público consumidor real que actúan dentro del funcionamiento eficaz de la vida nacional, con un repertorio de temas y de planteamientos que aseguran la continuidad regular, en una palabra, la tradición verdadera de una literatura" (Rama, «Antonio» 23). Para Rama, las letras en Uruguay se encontraban en una situación vulnerable, en este momento, por la escasez de editoriales culturales y académicas. Uruguay era

un país con manifestaciones literarias de gran calidad, pero no contaba con un mercado cultural sólido que promoviera su literatura.

La definición de literatura entendida como sistema –en palabras de Cândido– o de sistema literario –la paráfrasis que usa Rama– llegó a ser tan importante para el crítico uruguayo que, al poco tiempo, el 30 de diciembre de 1960 publicó en *Marcha* "La construcción de una literatura", un artículo programático donde presentaba su proyecto a largo plazo. Rama definía su compromiso con la sociedad y con la literatura en estos términos: "[s]i tuviera que decir con toda precisión cual entiendo la tarea más importante del momento actual, diría que es la construcción de una literatura" («Construcción» 24). Rama alude en la siguiente cita a la definición de literatura de Cândido para describir la situación de las letras en el Uruguay del momento: "[s]i aplicamos la definición transcripta a nuestra historia literaria, encontraremos que si el sistema ha funcionado, ha sido de modo fragmentario y con extremada precariedad. Tenemos excelentes creadores; tenemos un pequeño público; no tenemos un *sistema literario*." Rama continuaba con este reproche: "es cuestión que nos debe preocupar porque estamos visiblemente atrasados con respecto a otros países donde ya funciona –Argentina, México, Chile [. . .]" (Rama, «Construcción» 24). Así como Cândido armó un gran revuelo entre la crítica de su país cuando afirmó que el Barroco no constituía una literatura en el Brasil, Rama utilizó los mismos argumentos para plantear que el Uruguay de la década de 1960 tampoco tenía una literatura porque no contaba con un mercado cultural que la promoviera.

El gran interés que mantuvo Rama en los proyectos editoriales que dirigió como su empresa editorial Arca, la Biblioteca Uruguaya o la Biblioteca Ayacucho no se limitaba tan solo a difundir las obras clásicas de Latinoamérica sino a promover la formación de lectores. En otras palabras, su proyectos que buscaban la consolidación de un mercado cultural autónomo –es decir, independiente a la intervención de los productos que exportaban los mercados culturales metropolitanos, usualmente ubicados en Europa y los Estados Unidos. Rama buscaba un mercado independiente en Latinoamérica que fuera capaz de articular y sostener a los escritores, sus críticos, las editoriales, los premios y las publicaciones académicas, gracias a la presencia de un público lector numeroso, conocedor de su tradición y atento a las novedades. Para mí es evidente que Rama quería continuar con el mismo modelo de intervención política y cultural que había consolidado el quijanismo desde los años veinte en Uruguay, tema que elaboré en el segundo capítulo de este trabajo en la sección "El quijanismo y la revolución por la cultura" [página 37].

El interés en fomentar un sistema literario nacional llevó a Rama al estudio de la poesía gauchesca, un referente constante en la tradición literaria de Argentina, Uruguay y la región del Rio Grande do Sul en Brasil. Para Rama, la literatura gauchesca era, en rigor, la única literatura en cuando sistema que había tenido Uruguay. Según Rama, en la literatura gauchesca "hay continuidad, tradición eficaz, creadores conscientes de su tarea, un público atento, hay incluso un lenguaje artísticamente elaborado con su correspondiente pléyade de imágenes, articulaciones

temáticas y modos tonales" (Rama, «Construcción» 24). En 1976, Rama publicó un libro dedicado a este tema, *Los gauchipolíticos rioplatenses: Literatura y sociedad* donde utilizaba los mismos conceptos y criterios que había establecido Antonio Cândido desde 1959 en *Formação da Literatura Brasilera*, un tema que elaboraré en el capítulo 4, donde estudio los principios del análisis crítico de Ángel Rama.

El entusiasmo de Rama por la práctica crítica de Cândido fue constante a lo largo de su carrera. Por ejemplo, cuando Rama estuvo a cargo Departamento de Literatura Hispanoamericana de la Universidad de la República en Montevideo y dirigía la *Revista Iberoamericana de Literatura* (Fundación Internacional Ángel Rama 387), buscó que Cândido sirviera como modelo de lo que debería ser un crítico literario, como puede verse en esta carta que le envió al crítico brasileño en 1967:

> le envío por el mismo correo la revista del Departamento a mi cargo, con las más malas intenciones. [. . .] Como verá también los contribuyentes están –estamos– muy preocupados por un análisis literario que no ignore la sociología y que integre el arte en la sociedad. Estoy pidiéndole una contribución para mi revista sobre un tema brasileño, preferentemente moderno [¿acaso Guimarães Rosa?], pero como me lo imagino recargado de trabajo, me limito a pedirle entresaque algún fragmento de sus muchos escritos y que son desconocidos en español: nos encargaríamos de traducirlo con el mayor cuidado. (Rama, «Carta a Antonio Cândido. 16 oct. 1967»)

Más allá de la anécdota y de la manera como Rama describe el proyecto crítico de Cândido como un análisis literario que no ignora la sociología y que integra al arte en la sociedad, la cita anterior es valiosa porque demuestra el empeño de Rama por complementar el aparato analítico de los estudios literarios con los marcos conceptuales y las perspectivas interpretativas de las ciencias sociales.

Volviendo a Cândido, el marco teórico presente en *Formação da Literatura Brasileira* continuó operando y adquirió una mayor claridad metodológica en un artículo muy importante, escrito en 1969 y publicado en francés, español y portugués a partir de 1970, "Literatura y subdesarrollo".[2] Cândido comenta aquí, el cambio de perspectivas que va del optimismo generado alrededor del Estado Novo en Brasil durante los años treinta, al pesimismo que surge luego de la década de 1950, cuando aparece la conciencia del subdesarrollo en Latinoamérica. De acuerdo con Cândido –quien tomó esta tesis de Mario Viera de Mello– así esta distinción haya surgido para analizar el caso brasileño, "también es válida para toda Latinoamérica", donde las palabras clave del marco analítico de Cândido: *regionalismo, nacionalismo* y *cosmopolitismo* al contrario de perder su capacidad explicativa, adquieren una mayor pertinencia («Literatura» 299).

Para Cândido, la ficción regionalista "se puede considerar como un termómetro" de la oscilación que ocurrió "de la conciencia amena del fracaso, que corresponde a la ideología del *país nuevo,* y de la fase de la conciencia catastrófica del atraso, que corresponde al *país subdesarrollado*" (301). Donde el analfabetismo era la expresión directa del subdesarrollo en el terreno cultural y el factor que impedía la formación de un sistema literario en toda la región:

---

[2] "Literatura y subdesarrollo" primero se publicó en francés, traducido por Claude Fell del español, en la revista *Cahiers d'Histoire Mondiale,* Unesco, XII, 4 de 1970. En español fue publicado en 1972, dentro del volumen titulado: *América Latina en su literatura,* editado por César Fernández. En portugués apareció en 1973, en la revista *Argumento: Revista Mensual de Cultura* volumen 1, número 1. Yo trabajo con la edición que publicó la Biblioteca Ayacucho, que se basa en la última edición del texto en portugués, publicada como parte de una compilación de trabajos de Cândido, *A educação pela noite e outros ensaios* de 1986.

> Al analfabetismo se vinculan, en efecto, las manifestaciones de debilidad cultural: falta de medios de comunicación y difusión [editoriales, bibliotecas, revistas, periódicos]; inexistencia, dispersión y debilidad de los públicos disponibles para la literatura, lo que se debe al pequeño número de lectores reales [mucho menor que el número reducido de alfabetizados]; imposibilidad de especialización de los escritores en sus tareas literarias; falta de resistencia o discriminación frente a influencias y presiones externa. (Cândido, «Literatura» 301-02)

Según Cândido, la debilidad cultural no sólo estaba asociada a un problema económico sino al modelo mismo de consumo cultural, que hacía que las mayorías de los países latinoamericanos vivieran "zambullidas en una etapa folklórica de la comunicación oral" [303].[3] Para Cândido:

> Cuando [las mayorías] son alfabetizadas y absorbidas por el proceso de urbanización, pasan al dominio de la radio, de la televisión, de las tiras cómicas, constituyendo la base de una cultura de masas. De ahí que la alfabetización no aumenta proporcionalmente el número de lectores de literatura, como la entendemos aquí, sino que lanza a los alfabetizados, al lado de los analfabetos, directamente de la fase folklórica a esa especie de folklore urbano que es la cultura masificada. (Cândido, «Literatura» 303)

Cândido observaba cómo la intensa urbanización del Brasil en lugar de fortalecer el consumo de literatura en el país, estaba promoviendo un mercado cultural de masas caracterizado por la ausencia de lectores, la baja calidad de sus productos, así como por su afán de lucro. La exclusión de la literatura del mercado cultural de masas provocaba para Cândido la "alienación cultural" tal y como había ocurrido durante el Modernismo hispanoamericano y en el Simbolismo y el

[3]Este tipo de argumentos son los que han servido para catalogar a Cândido como un crítico elitista dentro de los críticos más jóvenes y cercanos a los estudios culturales en Brasil y los EE. UU.

Parnasianismo brasileños, cuando el escritor "[e]n la medida en que no existía público local suficiente, escribía como si en Europa estuviera su público ideal, y así se disociaba muchas veces de su tierra" (306). La alienación cultural era la causa de la dependencia cultural y estaba provocada por dos factores. Primero, por la inexistencia del mercado cultural –como sucedió con el Modernismo hispanoamericano y continuaba sucediendo en regiones pobres. Y segundo, por la deficiencia del mercado cultural orientado al consumo masivo –como ocurría en las grandes ciudades latinoamericanas de principios de los años setenta. Debido a esta coyuntura, Cândido apreciaba a los escritores que al ser conscientes de la vulnerabilidad cultural que los rodeaba, no transaban con la sociedad de consumo y proponían obras que apostaban por la originalidad y el trabajo serio con el lenguaje. Obras ambiciosas y exigentes que así no convocaran a las masas eran ejemplos de literatura de gran calidad como pasaba con João Guimarães Rosa.

En este contexto, el regionalismo era un objeto privilegiado de análisis porque en éste se pueden distinguir las etapas que separan la dependencia de la autonomía cultural.[4] Cândido divide al regionalismo en tres períodos históricos: el regionalismo pintoresco –el nativismo– [314], el regionalismo problemático –de las décadas de 1930 y 1940– [316-17] y el súper-regionalismo –conciencia desgarrada del subdesarrollo, después de 1950 [318]. La caracterización del súper-regionalismo es similar a la que hace Rama de los narradores transculturados en *Transculturación*

[4]Cândido no utiliza la palabra *autonomía* sino *interdependencia.* Yo prefiero usar el término autonomía porque hace parte de las categorías con las que opera el quijanismo y por extensión, Ángel Rama.

narrativa. Cândido usa como ejemplo a la técnica narrativa del monólogo interior en Mario Vargas Llosa donde:

> el novelista del país subdesarrollado recibió ingredientes que le vienen, por préstamo cultural, de los países de los cuales solemos recibir las fórmulas literarias. Sin embargo, los ajustó en profundidad a sus fines para representar problemas de su país, configurando una fórmula peculiar. No hay pues imitación ni reproducción mecánica. Lo que hay es una participación de los recursos que vienen a ser bien común a través de la situación de dependencia, contribuyendo así a hacer de ésta una interdependencia. (Cândido, «Literatura» 312-13)

Como se verá en el capítulo 4, Rama utiliza el mismo argumento al que llega Cândido para definir a los escritores súper-regionalistas, cuando aquél define a los narradores transculturadores como los que lograron obras autónomas –es decir, que aportan a la tradición literaria universal–, porque adaptaron y transformaron las técnicas narrativas provenientes de la novela vanguardista europea y estadounidense, en obras donde elaboraron temas regionalistas latinoamericanos. Aunque es preciso aclarar que Rama llega a la misma conclusión de Cândido a partir de un camino diferente. Mientras que Cândido elaboró su argumento pensando en la relación entre literatura y sociedad, Rama adoptó la antropología de las formaciones nacionales, propuesta por Darcy Ribeiro, para explicar las relaciones entre literatura y cultura, y desde allí plantear su teoría de la transculturación narrativa. Pero es claro que los proyectos críticos de Cândido y de Rama son complementarios. Ambos se ocuparon del problema de articular un canon literario que había surgido en medio de situaciones de dependencia cultural e intentaron promover un canon que superara el estado de dependencia y lograra la autonomía

cultural. En el caso de Cândido, la función del crítico fue la de denunciar la "penuria", "incultura general", "debilidad" y "atraso cultural" que promovía la urbanización acelerada en Brasil, fenómeno que impedía la consolidación del sistema literario en este país (Cândido, «Literatura» 306-07). Por esta razón, autores como João Guimarães Rosa, claros exponentes de una literatura autónoma, solo eran leídos por una mínima fracción de la población, mientras que en las calles de São Paulo, los niños jugaban a los indios y vaqueros siguiendo los guiones de las películas del *far west* de Hollywood [303]. La actitud de Ángel Rama al respecto fue mucho más comprometida, él no solo denunció los peligros de la intervención cultural foránea en la región, sino que asumió un papel de activista para combatirlos, la Biblioteca Ayacucho así como los centenares de artículos que escribió en distintos diarios latinoamericanos dirigidos para el gran público, son un testimonio de la actitud combativa de Rama, quien nunca abandonó la idea de que la tarea del crítico latinoamericano consistía también en "formar una literatura".

La antropología de las formaciones nacionales

Hoy sabemos que Darcy Ribeiro también es una influencia teórica central en el proyecto intelectual de Ángel Rama. Una evidencia de este intercambio se encuentra en las memorias del mismo Ribeiro, publicadas en 1998, donde recuerda los años que pasó exiliado en Montevideo (*Confissões* 363 y 372-73). Por su parte, Ángel Rama también recuerda, en un par de líneas, su experiencia y respeto por Ribeiro, al que trató con familiaridad "durante nuestros años montevideanos" (*Diario* 39). Otros

elementos clave para entender la relación intelectual de Rama y Ribeiro son las recientes investigaciones de Haydée Ribeiro Coelho y Roseli Barros Cunha. Coelho publicó dos artículos relacionados en 2002, en uno estudia el exilio de intelectuales brasileños al Uruguay durante la década de 1960 («Cultura»), y en el otro recupera el trabajo de Darcy Ribeiro en Montevideo («Exílio»). Por su parte, Cunha escribió una tesis doctoral sobre la transculturación narrativa de Ángel Rama en 2005, que luego fue editada como libro en 2007, donde comenta por extenso los textos más influyentes de Darcy Ribeiro en la obra de Rama (*Transculturação* 58-91). La sección donde Cunha elabora la influencia de Ribeiro sobre Rama ya había aparecido como artículo en 2005 («Configurações»). Los trabajos de Coelho y Cunha son muy útiles porque permiten establecer una clara y documentada línea de conexión entre los proyectos intelectuales de Darcy Ribeiro y Ángel Rama.

Darcy Ribeiro y Ángel Rama mantuvieron una relación cercana no solo en términos académicos sino personales. Curiosamente, esta realidad no se ve reflejada en el archivo de la correspondencia de Rama, donde solo existen dos cartas firmadas por Ribeiro, fechadas en 1977 y 1981. Lo anterior se explica porque Ribeiro vivía en Montevideo cuando su complicidad intelectual con Rama se consolidó entre 1964 y 1968. De acuerdo con Coelho, Ribeiro huía de la dictadura en Brasil con rumbo a Buenos Aires, a principios de abril, cuando el pequeño avión donde viajaba tuvo que aterrizar en Salto, Uruguay, por una falla mecánica (Coelho, «Exílio» 213). Cuando Ribeiro fue recibido por el jefe de policía de la localidad, solicitó asilo político y por esta vía inesperada fue acogido en el Uruguay y en la Universidad de la República

como profesor. El decano que aceptó su nombramiento en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación era Arturo Ardao, quien junto a Carlos Quijano y Julio Castro formaban parte de la formación emergente del quijanismo en Uruguay, el mismo círculo intelectual donde trabajaba Rama.

Rama conoció a Ribeiro al poco tiempo de su llegada al Uruguay. Lo entrevistó para escribir una breve columna en *Marcha,* publicada en mayo del mismo año («Darcy»), donde destacaba la importancia de su propuesta intelectual. Luego Rama se convirtió en uno de sus colegas de la Universidad en 1966, cuando fue nombrado por concurso como jefe de la cátedra y director del Departamento de Literatura Hispanoamericana en la misma facultad donde trabajaba Ribeiro (Fundación Internacional Ángel Rama 387). Durante sus años de profesor en la Universidad de la República, Ribeiro dictó seminarios para profesores a los que asistió Rama y fue también uno de los promotores de la fundación del Centro de Estudios Latinoamericanos [CEL] que propuso Rama en la misma Universidad y que fue creado en 1968. Rama y Ribeiro también fueron socios en la edición y planeación de la *Encliclopedia Uruguaya,* una exitosa publicación de 63 fascículos que circuló entre 1968 y 1970, y cuya propuesta es un hito dentro de los intentos por interpretar el proceso de formación de un Estado-nación en Latinoamérica (Ribeiro, *Confissões* 363).[5]

---

[5]Hasta donde sé, el único comentario positivo que dedicó Emir Rodríguez Monegal al legado de Ángel Rama, lo hizo al destacar la importancia de la *Encliclopedia Uruguaya* y la *Biblioteca Ayacucho* (Mirza).

Debido a esta trayectoria de proyectos compartidos, es posible describir el trabajo de Rama y de Ribeiro como un proyecto intelectual complementario, donde ambas partes enriquecieron sus perspectivas. Rama entró en contacto con las obras clásicas de las ciencias sociales latinoamericanas gracias Ribeiro, así como Ribeiro profundizó su perspectiva hispanoamericana, no solo por la influencia del quijanismo sino por el considerable conocimiento que estaba acumulando Rama durante estos años.

En su artículo sobre Ribeiro, Coelho recuperó un evento importante para entender la conexión de Ribeiro con la transculturación narrativa. Dentro de la revisión de fuentes que hizo para su investigación, Coelho leyó la correspondencia de Ribeiro escrita en Uruguay y las actas de sesiones del Consejo Central Universitario de la Universidad de la República. Gracias a esto, pudo rescatar un seminario dictado por Ribeiro en 1968, para los profesores de la universidad, que yo creo que fue crucial en el proceso de articulación de la teoría de la transculturación narrativa. Se trata del curso sobre "Política cultural autónoma para América Latina", en el que también participó Rama (Coelho, «Exílio» 215). El título del seminario es interesante por las resonancias que produce tanto con la agenda del quijanismo cómo con la transculturación narrativa.[6] De acuerdo con otro de los participantes al

[6]Por esto cuando viajé a Montevideo, uno de mis objetivos concretos fue averiguar más detalles sobre este seminario. Mientras trabajaba con el archivo personal de Ángel Rama, que está al cuidado de Amparo Rama Vitale, su hija, conversé durante horas con Juan Flo [1930], esposo de Amparo y persona cercana a Ángel Rama. Flo aparece reseñado como uno de los intelectuales "nacionalistas" más destacados en los debates de mediados de los años cincuenta en Uruguay en *La generación crítica* de Ángel Rama [216]. Gracias a Amparo y a Juan, quienes –como decimos en Bogotá, son unas bellas personas porque– me abrieron las puertas de su casa y me atendieron con una hospitalidad maravillosa,

seminario, el profesor Juan Flo –filósofo destacado, especialista en estética– durante este curso los asistentes estudiaron a autores como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Leopoldo Zea y Fernando Ortiz para analizar algunas interpretaciones de la formación nacional hechas por teóricos latinoamericanos. La familiaridad que adquirió Rama con el trabajo de los cientistas sociales más importantes de Latinoamérica, una lectura exhaustiva que soporta a varias de sus conclusiones en la transculturación narrativa y otras obras, se produjo gracias a la orientación de Darcy Ribeiro. Es muy probable que en este seminario o gracias al contacto con Ribeiro, Rama hubiera aprendido sobre el concepto de transculturación propuesto por Fernando Ortiz en *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*.

La intensa actividad intelectual que mantuvo Ribeiro durante sus años en Uruguay son antecedentes muy importantes de la transculturación narrativa. En sus memorias escribió: "[n]unca vivi um período tão fecundo na minha vida" (*Confissões* 363). Mientras vivía en Uruguay, Ribeiro estuvo dedicado a pensar de qué manera podría contribuir la antropología "al conocimiento del proceso formativo de las sociedades nacionales modernas y sus problemas de desarrollo" (Ribeiro, *Configuraciones* 9). Intentando resolver este problema concluyó, escribió y proyectó:

> [...] a primeira versão de *O povo brasileiro,* que abandonei para escrever uma teoria explicativa do Brasil, indispensável para que nossa história fosse compreensível e explicada. Resultou nos seis volumes de meus estudos de antropologia da civilização, todos escritos

---

pude confirmar que gran parte de las conexiones que había rastreado leyendo los cientos de artículos que escribió Rama en *Marcha,* desde 1959 hasta 1968, y que articulan la tesis más importantes de esta disertación, tenían una base histórica sólida.

> ou esboçados lá. Completei no Uruguai *O processo civilizatório* e *Os índios e a civilização* [...]. (*Confissões* 372-73).

Paralelo a esta intensa actividad intelectual, Ribeiro participó en el diseño editorial de la *Enciclopedia Uruguaya,* que tiene como subtítulo *Historia ilustrada de la civilización uruguaya.* Aunque no tengo espacio para desarrollar este tema aquí, vale la pena señalar que alrededor del proyecto de la *Encliclopedia,* Uruguay parece haberse convertido en un estudio de caso privilegiado de la teoría que desarrolló Ribeiro en *Las Américas y la civilización,* donde analiza la formación de las naciones modernas en el continente americano. Por tanto, se puede inferir que Ángel Rama fue un testigo directo del proceso de formulación y desarrollo de las teorías de Ribeiro sobre la formación nacional y, en cierta medida, fue también partícipe del proceso de formación intelectual del propio Ribeiro.[7]

La influencia de Ribeiro sobre Rama también puede rastrearse a partir de evidencias textuales, trabajo que ya ha sido llevado a cabo gracias al cotejo cuidadoso de Roseli Barros Cunha (*Transculturação* 58-91). El trabajo de Cunha es muy útil porque descubre muchas conexiones textuales que nos permiten comprender mejor el proceso de articulación de la transculturación narrativa, pero su aproximación exclusivamente textual nos impide acceder a un plano

---

[7]Aunque Darcy Ribeiro no aparece referido en los créditos de la *Encliclopedia Uruguaya,* tenemos tres evidencias de su participación en este proyecto. Primero, Ribeiro lo comenta en sus memorias (*Confissões* 363). Segundo, Coelho logró precisar, a través de entrevistas con personas implicadas en la edición de la *Enciclopedia,* que esta omisión obedeció a una estrategia para proteger la condición de asilado político de Ribeiro («Exílio» 218). Finalmente, Cunha afirma que en la empresa editorial dedicada a la producción y distribución de la *Enciclopedia Uruguaya:* Editores Reunidos, figuraban como socios Darcy Ribeiro y Ángel Rama («Configurações» 38).

interpretativo histórico más amplio para analizar a la transculturación narrativa. Por eso, el análisis de Cunha nos deja con un problema importante porque no nos ofrece perspectivas para entender en qué medida la transculturación narrativa es una respuesta a los debates políticos y teóricos que atravesaron a Latinoamérica durante la Guerra Fría.

En su trabajo, Cunha recupera una serie de conexiones que están veladas dentro de la obra de Rama y llega a una conclusión muy importante: para la transculturación narrativa, la teoría de la *formación de una literatura* de Cândido y la teoría de la *formación de sociedades modernas* de Ribeiro son elementos teóricos fundamentales. La influencia de estas fuentes "brasileñas" es tan importante para la *Transculturación narrativa,* que éstas constituyen –junto al quijanismo– los antecedentes teóricos e ideológicos a partir de los cuales Rama planteó su teoría. Cunha comienza su análisis estableciendo una conexión clave para la transculturación narrativa. Ella plantea que el concepto de Rama de *comarca cultural,* inspirado en Ribeiro, complementa al concepto de *literatura como sistema* definido por Cândido.[8] Para elaborar su argumento, Cunha acierta cuando resalta la importancia de un libro de Ribeiro que resumía el marco teórico de *Las américas y*

[8]Un detalle con el que no estoy de acuerdo con Cunha es cuando altera la definición de sistema literario de Cândido al limitarlo al ámbito de la nación. En realidad, cuando Cândido define éste concepto nunca menciona a la nación ni la establece como límite [la cita completa está en la página 82] (*Transculturação* 58). Lo que ocurre es que la primera vez que Cândido usó este concepto, lo hizo para analizar la formación de la literatura brasileña. En el caso anterior, lo que determinaba la cobertura del "sistema literario" no era su definición sino el objeto de estudio. En el artículo "Literatura y subdesarrollo", donde la nación es una categoría secundaria, el concepto de "literatura como sistema" es fundamental para la tesis de Cândido.

la civilización y *El proceso civilizatorio.* El libro fue editado por el Centro de Estudios Latinoamericanos [CEL], cuando Rama era su director en 1972 y se publicó con el título de *Configuraciones histórico-culturales americanas.* Luego el mismo libro fue reeditado por la editorial de Rama en Montevideo –Arca– en 1975, de modo que Rama había conocido plenamente este documento, durante el momento de su desarrollo y diseminación. Por esta razón, Rama describía el trabajo de Ribeiro como el análisis de la "mestización transculturadora" en el continente americano (*Transculturación* 69-70). Yo añado que es importante notar que el perfil culturalista que adquirió Rama vía Ribeiro, es lo que distingue la propuesta de la transculturación narrativa de Rama de la del superregionalismo en Antonio Cândido, cuya base es sociológica y no-antropológica, tema que elaboraré con más detalles en el próximo capítulo.[9]

Configuraciones histórico-culturales americanas es un resumen, elaborado por el mismo Ribeiro, de los seis volúmenes de su teoría sobre la antropología de las civilizaciones y su libro sobre *Las Américas y la civilización* en 90 páginas. Las primeras publicaciones de ambos proyectos se editaron primero en castellano y uno de sus principales difusores fue Ángel Rama, quien publicó en dos ediciones diferentes *Configuraciones* y programó la traducción completa y edición de *Las Américas y la civilización* dentro de la Biblioteca Ayacucho. De acuerdo con

[9]Por su parte, Coelho también sugiere una correspondencia entre las categorías de *mestiçagem* de Ribeiro y la de *transculturación* [narrativa] en Rama («Exílio» 222).

Ribeiro, ambos proyectos solo prepararon el terreno para elaborar una teoría explicativa del Brasil desde una perspectiva antropológica.

Las conclusiones a las que llega Ribeiro en *Configuraciones histórico-culturales americanas* responden a su trayectoria académica y a las transformaciones de su militancia política. En 1946, Ribeiro se graduó en sociología, con especialización en etnología de la Escuela de Sociología y Política de São Paulo –actualmente conocida como la Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo–, bajo la dirección de Herbert Baldus. En esta época y hasta el suicidio de Getulio Vargas en 1954, militó en el Partido Comunista al que dejará para acercarse al laborismo o –en portugués– Partido Democrático Trabalhista (PDT) (Bomeny 50). Entre 1946 y 1957, realizó investigaciones etnológicas donde estudió a los indios Kadiwéu, a los Tupi y a las tribus indígenas de la región del Xingú. En 1957 sus intereses antropológicos pasaron a un segundo plano y se dedicó de lleno al mejoramiento del sistema de escuelas públicas en Brasil, gracias a la orientación de Anisio Teixeira, uno de los difusores más importantes del movimiento de la Escola Nova en el Brasil –figura análoga a la de Julio Castro en Uruguay–, quien lo contrató para dirigir la División de Estudios Sociales del Centro Brasileño de Investigaciones Educacionales (CBPE) del Ministerio de Educación y Cultura (Gomes 508).

En 1958, Ribeiro participó en dos programas de televisión donde se opuso a la creación de la ciudad de Brasilia y sus argumentos captaron la atención del entonces presidente Juscelino Kubitschek, quien lo convenció de participar en la

fundación de la ciudad y le encargó la planificación de la Universidad de Brasilia, cargo que luego sería convalidado por el siguiente presidente, Jânio Quadros. En 1960, Ribeiro asumió la rectoría de la Universidad de Brasilia hasta que el presidente João Goulart lo nombró Ministro de Educación y Cultura. En 1963, durante la misma presidencia, fue designado Jefe de la Casa Civil donde trabajó hasta el golpe de estado del 1 de abril de 1964, cuando se exilió en Uruguay (Gomes 508-512).[10]

Ribeiro pasó de ser un antropólogo reconocido dentro del reducido campo de la academia a ser una figura pública importante del mundo político brasileño y del ámbito de la educación superior en América Latina de principios de los años sesenta, en cuestión de ocho años. Cuando llegó al Uruguay, sus trayectorias académica y política confluyeron en su interés por entender los retos que enfrentaba la nación brasileña en momentos que consideraba como de profunda crisis y regresión histórica. Con el fin de entender la crisis institucional del Brasil contemporáneo, Ribeiro planteó una teoría "evolutiva" de las civilizaciones donde el golpe militar quedaba enmarcado como el resultado de una nueva colonización del país que anulaba sus opciones de desarrollo autónomo. Lo que Ribeiro describe como una antropología de las civilizaciones, es una revisión panorámica del desarrollo histórico de las sociedades humanas, desde las primeras comunidades de cazadores y recolectores, hasta las potencias nucleares de la guerra fría, donde analiza no solo la

[10]En el sistema de gobierno del Brasil, luego de la Presidencia de la República, el jefe de la Casa Civil es el cargo más importante del poder ejecutivo. Algunos comparan dicho cargo con el de primer ministro en los sistemas parlamentarios. En otras palabras, Darcy Ribeiro era el "ministro" más importante del gobierno de Goulart en el momento del golpe de Estado.

formación y expansión de nuevas estructuras sociales sino, especialmente, la formación de nuevos pueblos, de nuevas entidades étnicas con culturas diferenciadas, muchas veces fracturadas por fronteras nacionales artificiales al proceso cultural. La importancia de las transformaciones culturales y étnicas dentro de la historia de las civilizaciones constituye el sello antropológico de la propuesta de Ribeiro.

Según Ribeiro, las revoluciones tecnológicas son el elemento dinamizador de la historia. En este sentido, al privilegiar el modo de producción como el aspecto determinante de la historia, el intelectual brasileño trabajaba a partir de una perspectiva marxista. Aunque Ribeiro intentó disociarse del marxismo dogmático, al que critica abiertamente en estas obras, su perspectiva teórica también cae en una comprensión mecanicista y teleológica de la historia, porque para él, la sucesión de revoluciones tecnológicas:

> [s]e trata en realidad, de etapas naturales y necesarias del progreso humano que de no haber madurado en el contexto europeo habrían fatalmente florecido en otra arca –como por ejemplo la musulmana, la china o la hindú– pero por haberse producido en Europa, permitieron a algunos de sus pueblos europeizar una parte amplia de la humanidad. (Ribeiro, *Configuraciones* 86-7)

De esta forma, cuando un pueblo experimenta una revolución tecnológica y accede a sus ventajas, cuenta con la posibilidad de imponer su dominio sobre otros y por ende, alterar la cultura original de los pueblos dominados y en algunos casos su composición étnica (Ribeiro, *Configuraciones* 11). Cuando este proceso de transformación entra en acción, Ribeiro lo describe como un "proceso civilizatorio" (11). Un detalle que vale tener presente es que para Ribeiro los "procesos civilizatorios" pueden tener un carácter negativo y regresivo. En la transculturación

narrativa de Rama la teoría del proceso civilizatorio de Ribeiro es fundamental porque permite explicar las causas históricas y los procesos sociales que han promovido la dependencia cultural en Latinoamérica.

Ribeiro sintetiza la historia de la humanidad en ocho revoluciones tecnológicas. La primera fue la revolución agrícola, que permitió que las comunidades se asentaran en un territorio y abandonaran su condición nómada. La revolución agrícola sentó las bases de la revolución urbana, que promovió una estructura social más compleja y especializada que se dividió en ámbitos rurales y urbanos. La tercera revolución, la de regadío, permitió asentamientos urbanos más numerosos y por esto poderosos. La cuarta es una revolución productiva y militar, la revolución metalúrgica que le dio a los pueblos que la desarrollaron una ventaja cualitativa en las faenas del cultivo y las batallas de la guerra. La quinta revolución fue la pastoril, protagonizada por los grupos con una civilización más regresiva, los grupos pastoriles seminómadas, que emergen "con la maduración de algunas Jefaturas del hierro e inspiradas en religiones mesiánicas de conquistas que se lanzaron sobre áreas feudalizadas" (83). Las cruzadas fueron una parte de los efectos de la revolución pastoril y la barbarie de las invasiones española y portuguesa al continente americano se explican como consecuencias de esta revolución. Los elementos regresivos de la revolución pastoril también alimentaron al feudalismo que no hace parte del modelo evolutivo sino que manifiesta un retroceso del mismo. Ribeiro luego comenta la revolución mercantil del siglo XVI y la industrial del siglo XVIII como los dos eventos más poderosos en la incorporación de los pueblos del

planeta dentro de una misma lógica de mercado, lo que ha acarreado un notable proceso de uniformidad entre los diferentes pueblos del planeta. Al final, predice que la siguiente revolución en marcar los destinos de la humanidad sería la revolución termonuclear, una predicción que la historia se encargaría de mostrar como errónea, pues la revolución dominante desde los años finales del siglo XX resultó estar relacionada con la informática, los computadores personales y el internet.

En la propuesta de Ribeiro, cada revolución tecnológica está acompañada de una nueva *formación sociocultural* que es la encargada de establecer las nuevas reglas de un sistema que con el paso de cada revolución tecnológica adquiere mayor complejidad. Para dar un ejemplo, Ribeiro describe en la siguiente cita a la formación sociocultural que acompañó a la revolución industrial:

> Un nuevo salto evolutivo sobreviene trescientos años después con la Revolución Industrial, activando algunas de las sociedades capitalistas más avanzadas que asumieron una nueva formación sociocultural: *la Imperialista Industrial*. También esta se dividió en dos: por un lado los núcleos rectores, –situados en varios continentes– y por otro las formaciones neocoloniales hacia las cuales progresaron las antiguas áreas de dominación colonial o retrocedieron las naciones independientes que al no haber integrado sus sistemas productivos en la tecnología industrial cayeron en situación de dependencia y de modernización refleja por los mecanismos de la actualización histórica. (84)

Para Ribeiro, una misma revolución tecnológica es capaz de promover diversas formaciones socioculturales. Por ejemplo, la revolución mercantil que impulsó a los pueblos ibéricos formó *imperios mercantiles salvacionistas,* "incipientemente capitalistas, profundamente influidos por motivaciones religiosas y

por tradiciones despóticas" (84). Pero en el caso de Inglaterra y de Holanda, la misma revolución tecnológica promovió una formación sociocultural diferente, la del *capitalismo mercantil* (84).

Cuando un pueblo se beneficia con el control de una revolución tecnológica, se da un caso de *aceleración evolutiva* [activa], donde la sociedad que lo experimenta tiene una profunda transformación y especialización de su estructura social determinada de forma autónoma. Pero cuando un pueblo tiene acceso a una revolución tecnológica debido al dominio colonial de su territorio o a la esclavitud de sus integrantes ocurre un caso de *actualización histórica* [pasiva], donde la sociedad que lo experimenta sufre una transformación impuesta de su estructura social y en muchos casos la pérdida de varios elementos de su cultura ancestral. El proceso formativo de las sociedades nacionales modernas en Latinoamérica es el resultado de una actualización histórica que alteró el diseño étnico y la cultura de los pueblos primigenios del continente. Por esto, cuando los pueblos americanos alcanzaron la independencia política, todavía tenían mucho camino por recorrer para alcanzar su autonomía cultural.

Ribeiro tomó del antropólogo estadounidense Edward Sapir los conceptos de cultura auténtica y cultura espuria para elaborar su análisis de la causalidad que producían las formaciones socioculturales en las sociedades de acuerdo con su condición de dominadores –aceleración evolutiva– o dominados –actualización histórica. En palabras de Ribeiro:

> Llamamos aquí culturas auténticas a aquellas que internamente presentan un elevado grado de integración, y también una mayor autonomía respecto a la dirección de su desarrollo. Por oposición culturas espurias son las correspondientes a sociedades sometidas, dependientes por tanto de decisiones ajenas, y cuyos miembros están más expuestos a la alienación cultural, o sea a tomar como propia una visión del mundo y de sí mismos que es en rigor la de sus dominadores. (Ribeiro, *Configuraciones* 19)

Para Ribeiro la formación sociocultural por la que debía optar Latinoamérica para superar sus trazas de cultura espuria y lograr una cultura auténtica era el *socialismo evolutivo,* el estadio más avanzado de la evolución del proceso civilizatorio, que en su opinión debía ser de carácter democrático (Ribeiro, *Configuraciones* 85).

Vale la pena señalar aquí el carácter complementario de las ideas de Ribeiro con las que había estado promoviendo el quijanismo en Uruguay desde finales de la década de 1920. Carlos Quijano, Julio Castro y Arturo Ardao habían denunciado al imperialismo económico y al colonialismo intelectual como los dos elementos que impedían el desarrollo del subcontinente. Al igual que Ribeiro, el quijanismo también optó por promover un socialismo democrático soportado por el fortalecimiento de una cultura autónoma.

El resumen extenso de las *Configuraciones histórico-culturales* es importante en mi investigación porque aclara el siguiente detalle significativo, aunque la *teoría de la dependencia económica* sea una referencia importante para Rama, su interpretación cultural de la dependencia está determinada por la lectura antropológica del proceso civilizatorio de Ribeiro, que podría describirse como una *teoría antropológica de la dependencia.* Cuando revisamos la definición de la teoría

de la dependencia económica no es del todo claro cómo ésta pueda operar dentro del ámbito cultural que analiza la teoría de Rama, en cambio es muy fácil establecer esta conexión con el proceso civilizatorio de Ribeiro.[11] La versión de la teoría de la dependencia económica de André Gunder Frank parece ser la que primó en los debates teóricos a los que tuvieron acceso Darcy Ribeiro y Ángel Rama. A principios de 1964, Ribeiro había invitado a Gunder Frank a dictar unas conferencias sobre teoría económica en la Universidad de Brasilia.[12] De acuerdo con Gunder Frank, la teoría económica de la dependencia describe a un sistema de extracción de la plusvalía desde las periferias hasta los centros del mercado del capital o metrópolis cuyo análisis permite concluir: primero, que al contrario de lo que planteaba la teoría del desarrollismo, el subdesarrollo de las periferias es una causa directa del desarrollo de las metrópolis y, segundo, que la dependencia de las economías periféricas a las reglas de juego abusivas de las metrópolis, era la premisa económica que soportaba la gran rentabilidad de este sistema de extracción (Frank). Por supuesto, los planteamientos de Rama en la *Transculturación narrativa* son coherentes con la teoría de la dependencia económica pero el enfoque cultural que adopta Rama en su obra proviene de la influencia de Ribeiro y la militancia del

[11] Por cierto, la misma influencia es visible en "Literatura y subdesarrollo" de Antonio Cândido, donde las secciones 4 y 5 siguen los planteamientos de Ribeiro y utilizan el mismo vocabulario, aunque Cândido no lo mencione en su aparato crítico –seguramente para ahorrarse problemas con la dictadura y las furias de la Guerra Fría, que por este tiempo convirtió a todos los intelectuales progresistas latinoamericanos en "marxistas de clóset", quienes debían calcular el riesgo que empeñaba cualquier cita en sus trabajos.

[12] En estas conferencias Gunder Frank conocería a uno de los teóricos brasileños más importantes de la teoría económica de la dependencia, Theotonio dos Santos.

quijanismo, donde encontramos la teoría y la práctica de estas ideas. Cuando Rama convierte a la teoría de la dependencia económica en uno de los marcos teóricos de su proyecto crítico, los argumentos centrales de la transculturación narrativa y la dependencia cultural ya habían sido formulados desde el final de la década de 1960.

Como se verá en el siguiente capítulo, aunque Rama siga en términos generales la narrativa argumentativa de Ribeiro en torno al proceso de formación de las naciones modernas americanas, se distancia con el tiempo del elemento más distintivo de la misma, el carácter "evolutivo" que postula Ribeiro sobre el proceso civilizatorio. Rama debió adoptar el término *transculturación* de Fernando Ortiz, porque éste representaba una alternativa teórica con la cual podía llegar a las mismas conclusiones de Ribeiro sin caer en la trampa del mecanicismo histórico.

Bases de la autonomía cultural en Latinoamérica

El tema de la autonomía cultural que Rama derivó de la influencia del quijanismo, Cândido y Ribeiro se expresa con claridad en marzo de 1968, cuando se inauguró el Centro de Estudios Latinoamericanos [CEL], adscrito a la Universidad de la República en Montevideo. Para celebrar este acontecimiento, se organizó el coloquio internacional *Hacia una política cultural autónoma para América Latina,* al que voy a referirme como coloquio CEL. Las memorias del coloquio son una fuente privilegiada en mi trabajo por tres razones. Primero, porque es la única publicación que compila textos de Carlos Quijano, Darcy Ribeiro y Ángel Rama en un mismo volumen, una evidencia que nos indica que los tres intelectuales trabajaron de forma

coordinada en los mismos proyectos y sobre los mismos temas. Segundo, porque todos los textos giran en torno a la dependencia o autonomía cultural en Latinoamérica, uno de los temas centrales de la transculturación narrativa. Y tercero, porque es posible constatar que el proyecto político y cultural mancomunado de Ribeiro, Rama y Quijano llegó a tomar una forma institucional concreta en el Centro de Estudios Latinoamericanos. Las razones anteriores me permitieron trazar una línea de continuidad entre la agenda político-cultural del quijanismo y el proyecto de intelectuales más jóvenes como Darcy Ribeiro y Ángel Rama. Es claro que las afinidades políticas y las coincidencias teóricas y analíticas frente a la historia y los problemas latinoamericanos que articulan a Quijano, con Ribeiro y Rama, nos permiten definir a este grupo como una formación intelectual emergente que, a pesar de haber participado y orientado debates culturales centrales del Uruguay y de otros ámbitos latinoamericanos hasta principios de los años setenta, fue desarticulada y perdió su visibilidad histórica debido a la represión de las dictaduras. Volver a atar los cabos sueltos que nos heredó la Guerra Fría es indispensable no solo para entender a la transculturación narrativa, sino para comprender el proceso intelectual latinoamericano de este momento.

Como lo presenté en el primer capítulo, en Latinoamérica, la vertiente intelectual de carácter contra-hegemónico, progresista, socialista y democrática, comenzó a tomar forma a partir de la Reforma de Córdoba [1918], un detalle que fue rescatado por el Rector de la Universidad de la República, Óscar J. Maggiolo, en el discurso de apertura del coloquio CEL, con estas palabras:

> Es oportuno recordar aquí, que esta reunión está convocada por una de las pocas Universidades de América en la cual se practica en los hechos las ideas proclamadas por los hombres de Córdoba, hace exactamente medio siglo. Es la nuestra una Universidad, que aunque oficial es auténticamente autónoma, gobernada por sus docentes, sus estudiantes y sus egresados, donde se venera, sin erigir en dogma, los ideales de la proclama del 18. (Maggiolo 12)

El diseño institucional de las universidades latinoamericanas herederas de la Reforma de Córdoba era el factor que permitía pensar a estas instituciones como los centros de una contra-hegemonía que denunciara los peligros del imperialismo, la dependencia económico-política y el colonialismo intelectual que imperaba en sus respectivas sociedades. El movimiento reformista de Córdoba triunfó cuando garantizó que el gobierno radical de Yrigoyen se comprometiera a financiar a la Universidad sin interferir ni participar en sus gestiones administrativas ni sus actividades académicas –libertad de gobierno y libertad de cátedra. Por esta razón, universidades como la Autónoma de México [UNAM], la Nacional de Colombia [Unal], o la Central de Venezuela crecieron inmunes a las interferencias del gobierno de sus países. Estas universidades, durante gran parte del siglo XX no tuvieron que negociar un presupuesto ante un comité de regentes, compuesto por ciudadanos nombrados por el Gobernador del Estado, como ocurre en algunas universidades públicas de los Estados Unidos. A esto se refería Maggiolo cuando describía a la Universidad de la República como una institución "que aunque oficial es auténticamente autónoma".

En el contexto del coloquio CEL, la alusión a la Reforma de Córdoba tenía un claro significado programático. Como la autonomía universitaria –de carácter

institucional– ya se había obtenido en Córdoba, la tarea pendiente a finales de los sesenta era transformar la autonomía universitaria en una autonomía cultural, proyectada al resto de la sociedad civil, proyecto que asumieron como suyo intelectuales como Quijano, Ribeiro y Rama. Poco antes del coloquio CEL, Darcy Ribeiro había ofrecido un seminario para los profesores de la Universidad de la República donde la autonomía cultural y sus estrategias de promoción desde la universidad fueron los temas centrales de análisis. La ponencia compartida que presentó Rama junto al ingeniero Rafael Laguardia y al médico Washington Buño, titulada "Una política cultural autónoma", parece ser uno de los resultados del seminario orientado por Ribeiro.

Buño, Laguardia y Rama planteaban una tesis clásica, la "influencia cultural norteamericana como un aspecto derivado y a la vez complementario de su expansionismo económico, político y militar" era la causa que impedía el "auténtico progreso" de Latinoamérica (41). Autores conservadores como Rodó habían dicho lo mismo a principios del siglo XX y grupos de intelectuales de izquierda, como el quijanismo o José Carlos Mariátegui, habían denunciado al imperialismo como uno de los problemas estructurales de Latinoamérica desde la década de 1920. Aunque en los años sesenta, la teoría de la dependencia comenzaba a establecerse como el modelo teórico más importante en los debates académicos, el enfoque cultural que elaboran Buño, Laguardia y Rama en su ponencia no tiene como modelo a la teoría de la dependencia económica sino a la teoría evolutiva del proceso civilizatorio de Darcy Ribeiro.

Buño, Laguardia y Rama observaban una "progresiva destrucción de las culturas nacionales y regionales", el "adoctrinamiento de los sectores juveniles y de los sectores marginados" y la "remodelación de nuestras sociedades según los valores, principios y sistemas organizativos del modelo norteamericano" (41). Lo que describe con alarma esta ponencia es la formación de un nuevo proceso civilizatorio, dirigido por los EE. UU., que tenía la fuerza suficiente para alterar las bases culturales nacionales en Latinoamérica y regresar nuevamente al subcontinente a un estado cultural espurio. La ponencia de Buño, Laguardia y Rama usa las tesis y conceptos de Ribeiro para describir la situación cultural latinoamericana de los años sesenta.

De acuerdo a la teoría del proceso civilizatorio, las sociedades que sufrían procesos de actualización histórica, atravesaban etapas donde se transformaba de manera profunda su composición étnica y su propia cultura. Estas etapas son las de *deculturación, aculturación* y *asimilación* que conducían a la formación de *culturas espurias* o *auténticas.* En este contexto, la deculturación se define como la pérdida de patrimonio cultural. La asimilación se presenta cuando aparece una integración de las prácticas culturales de los dominadores con las de los dominados. Mientras que la aculturación es el término que designa los cambios culturales que resultan luego del contacto prolongado entre dos pueblos (Ribeiro, *Configuraciones* 18).

Para Buño, Laguardia y Rama, los procesos de modernización en Latinoamérica representaron la puerta de acceso de la influencia cultural de los EE. UU. que, debido a la revolución tecnológica que impulsó el desarrollo de los medios

masivos de comunicación durante el siglo XX, había logrado un grado de penetración mayor al que habían alcanzado Inglaterra, Francia y otros países europeos desde las guerras de independencia. La influencia cultural externa ocupaba a sus anchas el incipiente mercado cultural latinoamericano y se convertía en una especie de monopolio con el que era muy difícil competir. Tal como lo había propuesto Cândido en la introducción de *Formação da Literatura Brasileira,* la presencia de un mercado cultural autónomo y fuerte era el requisito indispensable para promover un sistema cultural, un proyecto que no había podido consolidarse en muchos países latinoamericanos.

Según Buño, Laguardia y Rama:

> El conocimiento de nuevo instrumental y nuevas técnicas de salud pública e ingeniería, las grabaciones de la mejor música universal, la información que prestan los medios cinematográficos, son obviamente beneficiosos, pero simultáneamente crean un sistema de exclusivo consumo. Entrañan una dependencia mimética para los centros en que tales aportes han sido inventados y provocan un desarrollo irregular que puede llegar hasta la deformación monstruosa de la economía latinoamericana, de los campos de investigación, de la información y de las manifestaciones del arte. (Buño 41)

En una línea, lo que planteaban Buño, Laguardia y Rama es que Latinoamérica tenía que dejar de ser un consumidor de conocimientos y productos culturales, para convertirse en un productor de los mismos. Latinoamérica debía abandonar cuanto antes su situación de dependencia cultural o, como decía Darcy Ribeiro, de modernización refleja para privilegiar un modelo de desarrollo acorde con sus características sociales, políticas y culturales. En este contexto, la universidad tenía

una función estratégica y debía tomar provecho de su autonomía institucional para promover un mercado cultural autónomo, interconectado en los ámbitos nacional y latinoamericano (48). Este mercado cultural debía competir con la influencia cultural de los EE. UU. y ser capaz de sostener la aparición de nuevos conocimientos y productos culturales, para fomentar la aparición de una comunidad de intelectuales que favoreciera el intercambio de ideas, mejorara el nivel académico de las instituciones educativas y fomentara una sociedad civil que incluyera a las voces que habían quedado marginadas de los proyectos nacionales hegemónicos (48).

Desde esta perspectiva, la universidad debía promover una transformación social general, o en términos de Darcy Ribeiro, debía fomentar la formación de una nueva configuración socio-histórica que, al hacerle frente a la intervención de los EE. UU. consolidara una cultura nacional autónoma. Por esta razón, Buño, Laguardia y Rama concluían así su ponencia: "[n]o habrá desarrollo, no habrá cultura autónoma, no habrá florecimiento de la vida cultural, si la sociedad latinoamericana no se transforma" (50). En mi opinión, la palabra *transformación* es significativa en la última cita donde vale la pena advertir que la palabra "revolución", que parece tan adecuada en el contexto de la frase, nunca se menciona. Para entender estos matices es importante recuperar lo que estaba pasando en Uruguay en 1968, un año muy complejo para la vida política e institucional del Uruguay.

Pocos meses después del coloquio CEL, el presidente colorado Jorge Pacheco Areco, declaró un estado de emergencia entre junio de 1968 y marzo de 1969, que le otorgó a la policía poderes extraordinarios para combatir al Movimiento de

Liberación Nacional-Tupamaros [MLN-T], una guerrilla urbana que, en este momento, parecía tener la fuerza suficiente para obtener el poder por la vía armada y con el apoyo de un sector considerable de la población. Por su parte, los grupos de la izquierda electoral en Uruguay, muy divididos, no tenían ninguna posibilidad de ganar las elecciones. Ante este dilema, algunos intelectuales como Carlos Quijano manifestaron públicamente que no apoyaban el proyecto subversivo de los Tupamaros, porque en un país respetuoso de las instituciones democráticas, la lucha armada no estaba justificada. La situación política del Uruguay en 1968 no podía compararse con la que vivió Cuba a finales de la década de 1950, controlada por un gobierno corrupto y sin legitimidad democrática. Entonces, si el movimiento armado no era la solución en Uruguay y la vía electoral tampoco era una solución a corto plazo, ¿cuál era la alternativa? En el caso de Quijano, Rama y Ribeiro consistió en apostar por la democracia y diseñar un plan de acción de larga duración donde gracias a un trabajo contra-hegemónico pudieran cambiarse las prácticas electorales de la opinión pública a través de la educación y de la difusión cultural de carácter autónomo.[13]

Para Buño, Laguardia y Rama la universidad –al menos en el Uruguay– sería el agente encargado de promover la transformación social necesaria para alcanzar una autonomía cultural. Carlos Quijano no estaba tan optimista al respecto. Su intervención es interesante porque pone en evidencia que los ejes

[13]Lo que no estaba previsto en los cálculos de Rama y Ribeiro en 1968 es que el Uruguay cayera en una crisis institucional tan profunda que terminara por clausurar el carácter liberal y democrático del país en la dictadura cívico-militar que comenzó en 1973 y terminó en 1985.

contra-hegemónicos que había promovido el quijanismo desde la década de 1920: la lucha contra el imperialismo y el colonialismo intelectual, seguían vigentes en 1968 y encontraban eco dentro de un grupo de intelectuales más jóvenes. El meollo de su ponencia, titulada "Bases socio-económicas para una política cultural autónoma", está resumida por el mismo Quijano en la siguiente cita:

> [...] no creo en el largo plazo en una política cultural autónoma sin una política nacional autónoma; no creo en la posibilidad de esta última sin una transformación revolucionaria de las estructuras; y no creo en la transformación revolucionaria de las estructuras si no libramos el combate contra el imperialismo.[14] (Quijano, «Bases» 98)

Para Quijano, de nada había servido la autonomía universitaria en Brasil luego de que los militares usurparan el poder porque ésta no había podido proyectarse a los sectores más amplios de la sociedad civil (Quijano, «Bases» 98). Así que mientras se lograba una transformación social de fondo, la tarea consistía en proteger la autonomía universitaria en el Uruguay que estaba en una situación vulnerable debido a la falta de recursos económicos. Lo más importante para Quijano era evitar a toda costa los préstamos ante entidades como el Banco Interamericano de Desarrollo [BID], que a pesar de tener una fachada internacional, en realidad eran organizaciones claramente controladas por los EE.UU. (Quijano, «Bases» 99-100) Una amenaza que no podía pasar desapercibida porque, recalcaba Quijano "quien se opone a la autonomía de nuestra política, y de nuestra política cultural en particular, es precisa y en cierto sentido únicamente el imperialismo"

[14] La "transformación revolucionaria de las estructuras" en Quijano es un proyecto democrático que adoptó este término desde mediados de la década de 1920.

(Quijano, «Bases» 98-99). A Quijano le preocupaba que las ayudas económicas conseguidas en el extranjero, limitaran la autonomía de la universidad pública en el Uruguay al estipular que el dinero de los préstamos solo podía utilizarse para fortalecer programas específicos, usualmente de carácter técnico, en detrimento de áreas como las ciencias sociales y las humanidades.

Aunque la intervención de Quijano funcione como un llamado de atención a la condición de posibilidad del proyecto planteado por Buño, Laguardia y Rama, ambas perspectivas son afines porque utilizan criterios de análisis complementarios y porque están motivadas por intereses políticos similares. Me refiero a la instauración del socialismo democrático en Latinoamérica para frenar al imperialismo y también para promover la autonomía en los ámbitos político, económico y cultural. Un proyecto planeado a largo plazo.

Estos elementos también están presentes en "Política de desarrollo autónomo de la Universidad" de Darcy Ribeiro, la ponencia más larga del coloquio CEL y quizá el punto culminante del evento. En esta ponencia, Ribeiro analizaba la función social de la universidad latinoamericana dentro del marco de su teoría del proceso civilizatorio. A partir de esta estrategia, distinguía dos proyectos contradictorios que pugnaban por definir la función social de la universidad. Por una parte, está el proyecto conservador, definido así por promover una política modernizadora que busca mantener a Latinoamérica dentro de un proceso civilizatorio pasivo, caracterizado por la actualización histórica, o en otras palabras, la modernización refleja. Y por otra, está la política de desarrollo autónomo que busca proyectar a

Latinoamérica dentro de un proceso civilizatorio activo, caracterizado por la búsqueda de una aceleración evolutiva, capaz de promover un desarrollo autónomo y una cultura auténtica. En el plano ideológico, Ribeiro asociaba al proyecto conservador con una conciencia ingenua, mientras que la política de desarrollo autónomo se relacionaba con una conciencia crítica (Ribeiro, «Política» 106-08).

Después de presentar su marco teórico, Ribeiro exponía un programa de 54 puntos, divididos en ocho secciones donde planteaba una política de desarrollo autónomo, como si se tratara de una nueva reforma de Córdoba, esta vez diseñada para la coyuntura histórica latinoamericana durante la Guerra Fría.[15] Una política que consideraba a la democracia como una condición fundamental para el futuro del subcontinente, como se puede apreciar en el numeral cincuenta de la sección "VIII. La universidad y la nación": "50) Los cuerpos académicos tienen responsabilidades políticas indeclinables de defensa del régimen democrático porque éste es la condición esencial para el ejercicio fecundo y responsable de sus funciones" (Ribeiro, «Política» 136). Ribeiro, a pesar de ser un asilado político en Uruguay, seguía pensando que las universidades autónomas eran el mejor antídoto contra la dictadura y el mejor instrumento de intervención social para lograr la autonomía cultural.

[15]La política de desarrollo autónomo de la universidad de Ribeiro está dividida en las siguientes secciones: I. Responsabilidades de la universidad, II. Directrices de la reforma estructural, III. La carrera del magisterio, IV. La universidad y el estudiante, V. La universidad creadora, VI. La universidad docente, VII. La Universidad difusora, VIII. La universidad y la nación. La ponencia de Buño, Laguardia y Rama describía cómo debía ejecutarse la política de Ribeiro contenida en los numerales V y VII.

Lo que he rastreado en este capítulo es el circuito intelectual al que pertenecía Ángel Rama durante los años sesenta, un grupo en cuyo diálogo se articuló el marco teórico que se despliega en la transculturación narrativa. A pesar de que el grupo no tiene nombre y que, a raíz de la dictadura cívico-militar en Uruguay [1973], se dispersó en distintos exilios, yo pienso que se trata de unas de las formaciones intelectuales emergentes más influyentes dentro de los debates culturales de la segunda mitad del siglo XX en Latinoamérica. Hacer visible este circuito intelectual es vital no solo para ubicar a la transculturación narrativa en un proyecto político y cultural más amplio –donde participan más actores– sino para recuperar una parte del proceso intelectual latinoamericano que se perdió en los vericuetos de la historia.

Capítulo 4

FORMACIÓN DE LA TRANSCULTURACIÓN NARRATIVA

El proyecto crítico de Ángel Rama buscó estructurar el canon latinoamericano desde teorías y narrativas-interpretativas autónomas que insertan la obra literaria en su situación socio-histórica para interpretarla. Este proyecto se articuló gracias a tres influencias determinantes y complementarias. La primera es el quijanismo, que se opuso a la hegemonía liberal batllista en Uruguay, interpretó la historia latinoamericana a partir del lente del imperialismo, denunció al colonialismo intelectual y luchó por la autonomía en términos políticos, económicos y culturales. La segunda es Antonio Cândido, de quien Rama adoptó el concepto de sistema literario y cuyos trabajos sobre el regionalismo brasileño, así como sus métodos transdisciplinarios influidos por la sociología se convirtieron en modelos importantes en la obra del crítico uruguayo. La tercera influencia determinante es la antropología de las civilizaciones de Darcy Ribeiro, que opera como una narrativa interpretativa totalizante, que le permitió a Rama explicar la situación y la trayectoria cultural de Latinoamérica frente a los centros metropolitanos de Europa y los Estados Unidos.

Los esfuerzos independientes del quijanismo, de Cândido, Ribeiro y Rama operan como una corriente intelectual clave en Latinoamérica, que se caracterizó por rechazar al Panamericanismo –por ser una proyección del Imperialismo–, así como por promover un socialismo democrático, sostenido en un proyecto cultural, ambos

de carácter autónomos –independientes, en el ámbito mundial de la URSS y en el subcontinental de la Revolución Cubana. Leer la *Transculturación narrativa en América Latina* enmarcada en esta tradición nos permite comprender mejor no sólo el proyecto de Rama, sino una parte importante de la historia intelectual latinoamericana, de los debates que promovió, las propuestas que planteó y de los circuitos culturales que cortaron con lamentable éxito las dictaduras militares de derecha en Suramérica desde el golpe de Estado en Brasil en 1964 hasta la entrega del poder de Pinochet en Chile en 1989.

"Uruguay made me"

¿Cuándo comienza a ser visible la influencia del quijanismo en la obra crítica de Ángel Rama? Tal parece que a los 22 años. En 1948, Rama publicó el artículo "Generación va y generación viene" para criticar la prevalencia del método generacional en el Uruguay del momento. Al final de este artículo, Rama le proponía al campo de los estudios literarios de su país, dejar de lado el análisis sobre las generaciones literarias y en su lugar, concentrarse en una crítica a la intervención del imperialismo dentro de la cultura nacional. Una evidencia que nos muestra que los contenidos ideológicos de la transculturación narrativa venían de tiempo atrás en Rama, mucho antes del triunfo de la Revolución Cubana. De acuerdo con Rama:

> [v]enimos de la gran cultura occidental, pero por nuestra libre actitud hemos recibido influencias prodigiosamente variadas. Estamos a lo que depare el juego político internacional: si declina el poderío francés y el imperio norteamericano crece, nuestra cultura se tiñe de cuanta ñoñez

> se produce en Estados Unidos, en tanto que Balzac pasa al rango de los clásicos que no se leen. Estructurar, pues, esa gran tradición, desde nosotros, modificando así el ordenamiento del pasado y cumplir función similar con nuestros cien años de vida literaria. Revisar y ordenar valorativamente la literatura nacional, es hoy un deber de todo escritor que sea digno de serlo. (Rama, «Generación» 53)

Para Rama era un deber analizar el imperialismo "desde nosotros", es decir, sin copiar propuestas críticas exógenas a Latinoamérica, como estrategia para resistir al imperialismo en su manifestación cultural, el colonialismo intelectual. Incluso en esta primera formulación de su proyecto crítico, las palabras clave de su propuesta son coherentes con las conclusiones que plantea 35 años después en la *Transculturación narrativa*, donde Rama "estructura, modifica y ordena valorativamente" la tradición narrativa latinoamericana y sus relaciones con las narrativas de las vanguardias en Europa y los Estados Unidos. Para mí es claro que detrás de este sentido del deber y del compromiso intelectual se encuentran dos factores relacionados. Por un lado, la influencia del semanario *Marcha.* Y por otro, los beneficios que recibió Rama por haber nacido en Montevideo, durante el auge de las políticas sociales del batllismo.

Ángel Rama fue consciente de la importancia que tuvo en su trayectoria intelectual el hecho de haber nacido en Montevideo. Durante sus años de exilio, esta conciencia se hizo más intensa y comenzó a identificarse con el país que había dejado de existir cuando la dictadura llegó al poder:

> El Uruguay me hizo, yo soy su producto [. . .]; yo soy hijo de su historia y de su probada vocación de libertad y justicia, yo he sido

> modelado por su inteligente educación y he sido impregnado de su sentimiento democrático de igualdad [. . .]. («Otra» 75)

El sentimiento democrático de igualdad del que habla Rama fue el principal logro de la hegemonía batllista en el país, gracias a la incorporación y patrocinio de vastos sectores sociales del área urbana al proyecto nacional. Por esta razón, la hegemonía batllista fomentó a una de las sociedades civiles más prósperas y estables a principios del siglo XX en América. Fue en medio de estas condiciones que pudo prosperar la agenda contra-hegemónica del quijanismo. En mi opinión, estos factores históricos explican por qué en la obra crítica de Rama las relaciones entre los actores sociales y la sociedad como tal se explican a partir de criterios estructuralistas.[1]

Pero si bien la hegemonía batllista y sus instituciones son importantes en la trayectoria de Ángel Rama, la contra-hegemonía del quijanismo es fundamental porque ésta fue la encargada de formar la perspectiva sociocultural y política que caracterizó la apuesta teórica del crítico uruguayo. La agenda que promovió el quijanismo: la denuncia del colonialismo intelectual, la búsqueda de la autonomía cultural, así como una interpretación histórica de Latinoamérica que proponía al imperialismo como el factor clave y determinante de la situación política, económica, social y cultural de todo el subcontinente, están incrustados y funcionan como principios de análisis del proyecto teórico de Ángel Rama desde 1948 hasta su

[1]En este punto no me refiero al estructuralismo francés sino a una corriente anterior, el estructuralismo sociológico promovido por Émile Durkheim, que plantea que la *estructura social* es capaz de influir y determinar las perspectivas políticas y las posibilidades materiales de los actores sociales que operan en ella. A la teoría determinista de la "estructura social" de Durkheim se opuso Max Weber con su teoría de la "acción social", centrada en la subjetividad de los actores sociales.

muerte en 1983. *Transculturación narrativa en América Latina* opera como un gran momento de síntesis en la trayectoria de Ángel Rama donde es evidente la apuesta contra-hegemónica del quijanismo.

La posición teórica y política de Rama puede entenderse, en gran parte, como uno de los efectos de la revolución por la cultura que planteó el quijanismo y que operó eficazmente desde el lanzamiento del semanario *Marcha* en 1939 hasta su clausura.[2] La llegada de Rama como editor a las páginas literarias de *Marcha* entre 1959 y 1968 no es fruto de la casualidad sino de la atracción intelectual que sentía Rama por el quijanismo. Esta influencia, que yo he caracterizado como contra-hegemónica, es la misma que define Rama como un "espíritu crítico" en la siguiente cita:

> [p]arodiando a Graham Greene, podría decir que "Uruguay made me": el espíritu crítico que allí se desarrolló en un determinado período histórico en que a mí me tocó vivir fue tan dominante que concluí titulando el libro que dediqué a las letras uruguayas de 1939 a 1968, *La generación crítica.* (*Novela* 13)

¿Cómo puede comprenderse la relación de Rama con el quijanismo? Como una relación positiva de realimentación donde un circuito se alimenta por el retorno de una parte de su salida. Para nuestro caso, Rama pasó de ser un consumidor de los productos culturales del quijanismo, a ser un productor del mismo circuito cultural. Sabemos que Rama fue un lector ávido de *Marcha* desde que tenía trece

---

[2]Esta conclusión la sugiere Rama en *La generación crítica 1939-1969* [87-92]. Asimismo, críticos como Pablo Rocca o Eduardo J. Vior también han destacado la afinidad que conectaba a Carlos Quijano con Rama (Rocca, *Treinta* 148), (Vior 97).

años, cuando comenzó a leer el semanario debido a la sugerencia de su hermano mayor, Carlos Rama, quien luego se convertiría en un sociólogo e historiador, reconocido por sus trabajos sobre el movimiento anarquista y el socialista en el Uruguay y la España republicana.

A la afinidad ideológica de Rama con el quijanismo debe añadirse un sentido de compromiso social que explica por qué la obra del crítico uruguayo tiene más de 1.400 entradas, entre artículos para la prensa cultural y las revistas académicas, prólogos, antologías y libros, escritos en buena parte en medio de la zozobra del exilio.[3] El 3 de julio de 1959, cuando Rama asumió la dirección editorial de las páginas literarias de *Marcha,* un recuadro describía su ritmo de trabajo con la frase "se sospecha que no duerme nunca". En algunas ocasiones, tanta productividad despertó el recelo de colegas, quienes le reprochaban tanto a Rama, como a su hermano Carlos, el apresuramiento o la urgencia que se notaba en parte de sus trabajos. Rama se defendía con estas palabras:

> Tal crítica ignora la peculiaridad de la vida intelectual latinoamericana. [. . .]
>
> [Tal crítica] no sabe, desde los guetos universitarios de los países desarrollados, que el intelectual latinoamericano no trabaja meramente para un conocimiento abstracto y objetivo, sino reclamado por las demandas de sus sociedades, participando de sus luchas populares, inmerso en sus problemas cotidianos. (Rama, «Carlos» 79)

---

[3]En 1986 apareció publicado un libro con la *Cronología y bibliografía de Ángel Rama.* Se trata de un trabajo preparado durante años por Carina Blixen, encargada de la cronología y por Álvaro Barros-Lemez, compilador de la bibliografía, que resulta indispensable para estudiar la obra del crítico uruguayo.

El conocimiento y las redes intelectuales que atesoró Rama mientras trabajó en *Marcha* fueron fundamentales para su carrera. Mientras trabajó en el semanario, Rama consolidó su prestigio como crítico literario en Uruguay, participó en el comité editorial de la revista *Casa de las Américas* desde 1964 hasta 1971 –cuando renunció para protestar los hechos que rodearon al caso Padilla– y comenzó a ser un referente crítico dentro de los estudios literarios en el ámbito latinoamericano, donde participó en congresos, dictó cursos universitarios y fue jurado de premios literarios en múltiples ocasiones.[4] Durante esta época consolidó una red de contactos con académicos, intelectuales, artistas y escritores que luego coordinaría para dirigir y sacar adelante, junto a José Ramón Medina, uno de los proyectos editoriales más importantes que se ha hecho hasta el momento sobre la tradición intelectual latinoamericana, la *Biblioteca Ayacucho.* La importancia de éste proyecto no se limita al tamaño de su catálogo ni a la calidad de sus publicaciones, sino que es un ejemplo concreto, exitoso del modelo de intervención cultural que promovieron y teorizaron Ángel Rama, Darcy Ribeiro y el quijanismo en Uruguay y Brasil durante los años sesenta, un modelo que en Latinoamérica tiene sus orígenes en la Reforma de Córdoba en 1918.

---

[4]Para un recuento detallado de las actividades de Ángel Rama en la *Casa de las Américas,* véase el artículo de Roberto Fernández Retamar, "Ángel Rama y la Casa de las Américas" publicado en 1993.

De la teoría a la práctica: La *Biblioteca Ayacucho*

Rama había llegado a Venezuela en 1972 de manera fortuita. En agosto del mismo año había viajado desde Montevideo a México para dictar un ciclo de conferencias en el Centro de Estudios Literarios de la Universidad de Veracruz, en Xalapa, donde presentó entre otros trabajos "La narrativa de García Márquez y la edificación del arte nacional y popular". El plan de Rama era volver al Uruguay haciendo escala en Bogotá, Colombia, para ver a Marta Traba, su esposa, quien en este momento era la directora del Museo de Arte Moderno de Bogotá [Mambo] y también la crítica de arte más destacada del país. Pero Rama nunca pasó del terminal internacional del aeropuerto El Dorado porque fue deportado hacia México. De acuerdo con el gobierno de Misael Pastrana Borrero [1970-1974], Ángel Rama figuraba en la "lista negra" de personas subversivas y tenía que abandonar el país –de acuerdo con los procedimientos estipulados– en el mismo avión en el que había llegado. Cuando Rama regresó forzosamente a México, volvió a ser deportado, esta vez porque su visa había expirado y como una broma de mal gusto, fue reenviado a Bogotá para que se repitiera este ciclo sin salida por tercera vez. Para resolver esta absurda situación, el senador de la república Álvaro Uribe –homónimo de quien fuera presidente del país en la década pasada [2002-2010]– logró cambiar los procedimientos regulares de las autoridades colombianas y enviar a Rama a Caracas, por ser el avión internacional más próximo que salía de El Dorado. Debido a estos eventos extraordinarios, Rama se asentó en Caracas donde el año siguiente, el 27 de junio de 1973, lo sorprendió la dictadura cívico-militar en Uruguay que

controló el poder hasta 1985. Esta combinación de eventos de fuerza mayor, determinó la estadía de Rama en Caracas hasta 1978, donde desarrolló una actividad febril, trabajó en la Universidad Central, sacó adelante la Biblioteca Ayacucho, publicó más de 150 columnas y artículos, y donde también obtuvo la nacionalidad venezolana en 1977 (Blixen y Barros-Lemez 47, 168-81).

La Biblioteca Ayacucho es el legado más importante de Ángel Rama como intelectual implicado en la promoción de la autonomía cultural latinoamericana. La misión de la Biblioteca al ser cultural –como lo planteaba el quijanismo y Darcy Ribeiro– era eminentemente política. Para Ángel Rama la integración cultural latinoamericana era un requisito elemental para superar la dependencia y hacerle frente al imperialismo. Por eso describía su proyecto como un "intento revolucionario". En sus palabras:

> [...] siendo una vasta recuperación del pasado, en gran parte perdido u olvidado, la integración cultural es un intento revolucionario que, en cuanto tal, se propone un futuro, construyendo la visión utópica de un continente y de una sociedad ideal. En estas condiciones, el pasado no es recuperado en función de archivo muerto, sino como un depósito de energías vivientes que sostienen, esclarecen y justifican el proceso de avance y transformación revolucionaria. (Rama, «Biblioteca» 63)

Los puentes culturales que tendió Rama no pasaron desapercibidos. Jorge Schwartz en su célebre artículo "Abaixo Tordeshilas!" [1993], menciona la Biblioteca Ayacucho como uno de los ejemplos más destacados y quizá el más generoso que se ha llevado a cabo en Hispanoamérica en la tarea de presentar la tradición cultural brasileña al público de lengua española. La tercera parte del catálogo que

diseñó Rama –donde contó con la asesoría directa de Darcy Ribeiro–, estaba dedicada al Brasil. Como el catálogo proyectado era de 500 títulos, a Brasil le correspondían 166 libros. En otro artículo sobre el mismo tema "Ángel Rama y la Biblioteca Ayacucho: Aporte Fundamental a la autonomía y la integración latinoamericana" [2004], José Antequera analiza las peleas que tuvo que casar Rama con algunos intelectuales venezolanos, quienes no podían entender que el Estado le estuviera entregando tantos recursos a un extranjero que prefería publicar obras latinoamericanas, en lugar de los grandes clásicos nacionales. Antequera recupera los debates, a veces venenosos, con que Rama defendió el criterio editorial de la Biblioteca Ayacucho frente a opositores como Argenis Pérez Huggins, Escobar Salom y Justo Ceballos en numerosas ocasiones y ante escenarios nacionales como las páginas de los diarios *El Universal* o *El Nacional*.

Si este era el panorama en 1973 y 1974, ¿cómo fue posible que un proyecto, planeado por un extranjero, hubiera prosperado dentro de los círculos más altos del gobierno venezolano, a pesar de la hostilidad que despertaba Rama frente algunos intelectuales bien conocidos por la opinión pública? La respuesta a esta pregunta se encuentra en la historia institucional de la Biblioteca Ayacucho, un caso interesante porque ejemplifica a una institución que a pesar de estar patrocinada por el Estado no adoptó –en términos de Raymond Williams– un carácter dominante sino emergente.[5] En 1974, con motivo de la celebración del sesquicentenario de la Batalla

[5]Aquí sigo a Raymond Williams. La *Biblioteca Ayacucho* no tuvo un carácter emergente en términos de sus vínculos con las clases populares sino por la manera como planteó la recuperación de la historia cultural latinoamericana.

de Ayacucho –con la que se selló la independencia de España en América del Sur–, el presidente de Venezuela, Carlos Andrés Pérez creó la Biblioteca Ayacucho. En el proyecto participó un comité de asesores, pero a la larga fue promovido, diseñado y ejecutado por Ángel Rama, como responsable editorial; y por José Ramón Medina, la persona que consiguió el apoyo del gobierno y luego garantizó la estabilidad institucional de la Biblioteca. Desde 1978, la Biblioteca se convirtió en una fundación financiada por el Estado venezolano, pero diseñada para funcionar de forma autónoma en su gestión administrativa y editorial. El responsable de este modelo que aprovechaba el mecenazgo del gobierno y a la vez evitaba las trampas del clientelismo fue Medina, una figura –en mi opinión– tan importante como la de Rama en la consolidación de la Biblioteca Ayacucho.

José Ramón Medina [1921-2010] fue un poeta y abogado muy reconocido en Venezuela. Había recibido –entre otros– el Premio Nacional de Literatura 1959-1960 y era Magistrado de la Corte Suprema de Justicia cuando dirigió y diseñó el modelo de la Fundación Biblioteca Ayacucho. Durante su carrera pública también fue el Fiscal General y el Contralor General de la Nación. Fue gracias al compromiso y respaldo de Medina que la Biblioteca prosperó y todavía sigue en funcionamiento. El catálogo que orientó Rama –que ahora se llama Colección Clásica– ha publicado más de 247 títulos y continúa lanzando novedades. Esta historia cobró visibilidad porque Rama publicó en 1981 "La Biblioteca Ayacucho como instrumento de integración cultural latinoamericana", un artículo publicado en la revista *Latinoamérica* de la UNAM, sobre el diseño del catálogo de la Biblioteca Ayacucho,

donde también proveyó algunos detalles sobre la estructura institucional de la biblioteca. En el año 2004, con motivo de los treinta años de funcionamiento de la Biblioteca, se editó un libro conmemorativo donde se incluyó este mismo artículo.

El modelo institucional de la Biblioteca Ayacucho, donde se mezcla la financiación del Estado con la autonomía administrativa e ideológica también había caracterizado a las universidades latinoamericanas que se identificaron con la Reforma de Córdoba. Es posible especular que tales experiencias influyeron en el diseño institucional de la Biblioteca Ayacucho. La Universidad de la República en Uruguay donde se formó y trabajó Ángel Rama, la Universidad de Brasilia que planeó y diseñó Darcy Ribeiro, la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad Nacional de Colombia o la Universidad Central de Venezuela son algunos ejemplos destacados del mismo modelo, que también había sido privilegiado por Darcy Ribeiro y Ángel Rama –junto a Washington Buño y Rafael Laguardia–, como la vía más eficiente para promover una cultura autónoma en Latinoamérica (Ribeiro, "Política"; Buño).

Rama continuó en la Biblioteca de Ayacucho con los mismos ideales y perspectivas de toda una corriente intelectual latinoamericana, a la que me he referido en los capítulos anteriores de este trabajo. Así como Cândido comprendía el proceso de formación de la literatura brasileña como una búsqueda de la autonomía expresiva (*Formação*). Así como Darcy Ribeiro señalaba a la dependencia como el mayor peligro de la actualización histórica en su antropología de las civilizaciones (*Configuraciones*). Así como el quijanismo denunció al imperialismo y a su

manifestación cultural –el colonialismo intelectual– como un obstáculo para el futuro del subcontinente. Rama promovió la misma historicidad y el mismo proyecto cuando justificó la pertinencia de la Biblioteca Ayacucho:

> [...] la incorporación de los *corpus* ideológicos europeos de una manera mecánica se ha pagado con verdaderas catástrofes sociales y con muy largos padecimientos, tratándose de errores cuya repetición da motivo para mayores inquietudes. El brutal desmantelamiento de la sociedades autóctonas por la imposición del modelo europeo traído por los conquistadores, se reitera en el siglo XIX con la incorporación del modelo liberal que acarreó un siglo de guerras y descomposición social y puede temerse que los diferentes proyectos en juego contemporáneamente, funcionen sobre la misma peligrosa mecanicidad que no atiende a la singularidad latinoamericana. («Biblioteca» 68)

Para Rama la historia latinoamericana se desplegaba a la vera del colonialismo y del imperialismo. La conquista europea, la modernización promovida por las élites criollas y en los tiempos de la Guerra Fría, la presencia dominante de objetos culturales foráneos en los medios masivos de comunicación, la proliferación de las dictaduras, la persecución y eliminación de proyectos intelectuales emergentes como ocurrió con la Operación Cóndor, la clausura de *Marcha* y también el Caso Padilla, eran antecedentes y síntomas preocupantes que sugerían que Latinoamérica ahondaría su dependencia política, económica y cultural. Recuperar el pasado intelectual latinoamericano era un paso para contrarrestar la situación anterior. En este contexto, el marco teórico que se fue construyendo en diálogo con la recuperación intelectual que planteaba la Biblioteca Ayacucho fue la teoría de la transculturación narrativa.

Principios del análisis crítico de Ángel Rama

En esta sección voy a analizar tres libros de Rama que comprendo como hitos teóricos del proceso de articulación de la transculturación narrativa. Se trata de *Rubén Darío y el modernismo: Circunstancia socioeconómica de un arte americano* [1970], *Los gauchipolíticos rioplatenses: Literatura y sociedad* [1976] y *La narrativa de Gabriel García Márquez: Edificación de un arte nacional y popular* [1971].[6] En estas obras aparece en acción el marco teórico que fue estructurando Rama durante los años sesenta.

Rubén Darío y el modernismo

Rubén Darío y el modernismo es un antecedente clave de la transculturación narrativa porque contiene gran parte de los elementos que la articulan como teoría. En este libro Rama sigue a Cândido cuando utiliza su definición de sistema literario y también cuando describe a la literatura hispanoamericana como un espacio que buscó su autonomía frente a la influencia colonial desde los períodos neoclásico y romántico. Rama también trabaja con la teoría del proceso civilizatorio de Ribeiro y con la crítica al colonialismo intelectual del quijanismo para establecer un marco interpretativo para la obra de Rubén Darío. La propuesta de Rama es leer a Darío no solo estableciendo un contraste entre su obra y la producción literaria de la época en Francia e hispanoamérica –la perspectiva de análisis tradicional–, sino

[6] Apareció en la revista *Texto Crítico* de la Universidad Veracruzana en 1985, y luego fue editado como libro en Colombia en 1991. Originalmente, Rama lo presentó en un curso en la Universidad Veracruzana, en México, en 1971.

vincular la poesía de Darío con el proceso desigual de modernización que se llevó a cabo en Latinoamérica en las décadas finales del siglo XIX y las primeras del XX, tal y como lo sugiere el subtítulo del libro: *Circunstancia socioeconómica de un arte americano.* Este principio de trabajo, donde la literatura es considerada como una vía de acceso desde donde es posible comprender los procesos sociales de Latinoamérica y también donde los procesos sociales que rodean al autor son elementos fundamentales de análisis en la interpretación de su literatura, es una característica constante en la obra crítica de Rama.

Una de las particularidades del método de Rama consiste en hacer crítica literaria *como si fuera* una ciencia social. Rama no solo incorpora el conocimiento que producen las ciencias sociales sobre Latinoamérica como una parte fundamental de sus propias conclusiones, sino que asume la crítica literaria como un campo disciplinar capaz de producir conocimiento sobre Latinoamérica. Rubén Darío se convirtió en un objeto de estudio paradigmático para Rama porque permitía demostrar la "adecuación empírica" que existía entre el aparato crítico y el objeto de estudio. El análisis de la obra de Darío validó dos principios centrales de la propuesta crítica de Rama, uno es de carácter interpretativo y el otro, metodológico. El principio interpretativo consiste en comprender a la literatura latinoamericana como una tradición en busca de su autonomía cultural, tal y como lo planteó Antonio Cândido en *Formação da Literatura Brasileira.* El principio metodológico, influido por Darcy Ribeiro, plantea la necesidad de ubicar y analizar

las obras literarias dentro del proceso civilizatorio de donde surgen, como un paso indispensable para interpretarlas y juzgar su valor dentro del canon literario.

El proyecto estético de Darío era coherente con la tesis que identifica a las letras latinoamericanas como un espacio de resistencia ante la dominación colonial y su influencia cultural luego de la independencia. Para Rama, decir que Darío era un escritor "afrancesado" equivalía a simplificar y malinterpretar la importancia central de su obra. En su lugar, Rama comprende la obra de Darío como un proyecto que buscó incorporar a las letras latinoamericanas en el mercado internacional cultural y económico dominante de finales del siglo XIX (*Darío* 124-25). En los términos de Darcy Ribeiro, es posible parafrasear la conclusión de Rama así: el proyecto de Darío fue insertar la poesía hispanoamericana dentro de la *formación socio-cultural* que soportaba al *proceso civilizatorio* correspondiente a la *revolución mercantil* que impulsó a los Estados Unidos, Inglaterra, Francia y Alemania a establecer una posición de dominancia sobre otros pueblos, cuyo efecto es visible en Latinoamérica a partir de las transformaciones sociales causadas por los procesos de modernización o la ausencia de los mismos.

En el ámbito de lo biográfico, la historia personal de Darío hacía posible vincular la transformación estética de su poesía con los distintos grados de modernización que tenían las sociedades latinoamericanas a finales del siglo XIX. Para Rama era entendible que las primeras poesías de Darío fueran románticas porque Nicaragua era un país donde la modernización era incipiente y solo había transformado las condiciones de vida de la minoría de la población que vivía en

Managua, donde seguía operando una sociedad más feudal que moderna y por esto, el ambiente cultural de la ciudad era anacrónico (Rama, *Darío* 84). Cuando Darío emigró a Chile [1886-1888], entró en contacto con una sociedad que, gracias a las políticas liberales promovidas por el presidente José Manuel Balmaceda entre 1886 y 1891, experimentaba un período de intenso desarrollo urbano y de prosperidad económica. Debido a esta experiencia, Darío abandonó su período romántico y se transformó en un poeta modernista. En palabras de Rama: "[l]a relación entre desarrollo urbano y desarrollo intelectual –y en especial poético– fue sentida vivencialmente por Darío, y se le hizo visible por primera vez a lo largo de su estadía en Santiago de Chile" (Rama, *Darío* 85). Como es evidente en esta cadena de argumentos, para Rama las características de la estructura social condicionan a tal punto a los agentes sociales, que Darío escribe una poesía distinta cuando vive en Nicaragua y otra cuando vive en Chile porque el proceso de modernización afectó en distinto grado a cada país. Esta aplicación mecánica del economicismo al análisis literario, tiene que ver con el objeto de estudio. Si adoptamos los términos de Ribeiro, Darío –a pesar de todas sus virtudes– sigue siendo un ejemplo de "actualización histórica", esta vez independiente del proceso colonial, pero dependiente del mercado cultural europeo. Según Rama, la diferencia entre Rubén Darío y Gabriel García Márquez consiste en que el narrador transculturador es considerado como un ejemplo de "aceleración evolutiva", un ejemplo de autonomía cultural.

Que las convicciones modernistas de Darío se consolidaran mientras vivió en Buenos Aires entre 1893 y 1898, en aquel entonces la ciudad más moderna y próspera de hispanoamérica, es para Rama una consecuencia comprensible. Cuando Darío tradujo en poesía su experiencia de la ciudad, su canto apuntó con precisión al proceso acelerado de modernización que vivía el país, como se advierte en la segunda estrofa del extenso poema "Canto a la Argentina" [1914]:

Oíd el grito que va por la floresta	1
de mástiles que cubre el ancho estuario,	2
e invade el mar; sobre la enorme fiesta	3
de las fábricas trémulas de vida;	4
sobre las torres de la urbe henchida;	5
sobre el extraordinario	6
tumulto de metales y de lumbres	7
activos; sobre el cósmico portento	8
de obra y pensamiento	9
que arde en las políglotas muchedumbres;	10
sobre el construir, sobre el bregar, sobre el soñar,	11
sobre la blanca sierra,	12
sobre la extensa tierra,	13
sobre la vasta mar. (Darío 385)	

Darío canta al puerto de comercio internacional en los versos 1 y 2, a las fábricas industriales en los versos 3 y 4, a los imponentes edificios en el 5, a la inmigración extranjera en el 10 y en toda la estrofa a la gran energía de esta sociedad moderna cuyo grito se escucha en todas partes. El "Canto a la Argentina" es una oda a la modernización y a las transformaciones que produce en la dinámica social de la nación y en especial de Buenos Aires. Este poema canta a las dinámicas sociales a las que interpela la poesía modernista de Rubén Darío.

Rama concluye que Darío representa "el más ingente esfuerzo creativo de la poesía hispanoamericana, al incorporarse al mercado único cultural y económico que establece la burguesía europea y norteamericana al iniciar la conquista y unificación del mundo entero" (*Darío* 124). Un proyecto que tuvo un aspecto positivo y otro negativo. Fue positivo "en la medida en que comprendió la necesidad de apropiarse del instrumental, las formas y los recursos literarios de la literatura creada al calor del universo económico europeo" (124), estrategia que adoptarán años más tarde los narradores transculturadores. Pero fue negativo "en la medida en que su deslumbramiento ante la nueva manufactura le condenó, y solo parcialmente, muy parcialmente, a la actitud servil imitativa" (124-25). A pesar de lo anterior, Darío logró superar la influencia de un *proceso civilizatorio* regresivo, anacrónico y decadente, cuyo centro era España, para incorporarse al proceso civilizatorio dominante, impulsado por el liberalismo en el ámbito económico y en el cultural, por ciudades como París, un espacio que funcionó como la capital artística de Latinoamérica hasta la Segunda Guerra Mundial.

El marco interpretativo que propone Rama –la articulación del sistema literario de Cândido,de proceso civilizatorio de Ribeiro y de la historicidad latinoamericana del quijanismo– no solo funciona si se aplica a escritores particulares, porque también sirve para analizar las transformaciones culturales de un país o una región determinada. Así sucede con Chile, que pasó de ser un centro importante del modernismo hispanoamericano a rechazar por completo esta estética

a partir de 1891, cuando cae el gobierno de Balmaceda por un golpe de Estado apoyado por facciones conservadoras. Este cambio en la poesía en Chile obedece a:

> [...] la revolución fomentada por la oligarquía terrateniente y por los intereses extranjeros, con lo cual no solo se paraliza el país, desde un punto de vista socioeconómico, sino que, como ha apuntado Saavedra Molina 'el modernismo se retarda', y en vez de una floración como la que tendrá Buenos Aires en la última década y Montevideo en la primera del siglo XX, se ofrece un arte disonante, casi de resistencia social, agrio y contrastado, el de Carlos Pezoa Velis [...].
> (Rama, *Darío* 88)

Para Rama es claro que existe una correspondencia entre las políticas liberales del gobierno de Balmaceda y el crecimiento del modernismo en Chile, porque ambos hacen parte de la misma hegemonía. Cuando el proyecto liberal se acaba por el golpe de Estado, el modernismo pierde influencia social y su rango de maniobra se debilita. Por esta razón la poesía de Pezoa Velis es distinta a la de los poetas modernistas, porque su proyecto, lejos de incorporarse al proyecto liberal, es una crítica frontal del mismo y surge en condiciones socio-políticas distintas. Aunque Rama parezca inflexible con estos argumentos, en su análisis de la narrativa de Gabriel García Márquez, escrito durante el mismo período [1968-1971] ocurre un movimiento contrario. El nobel colombiano, a pesar de haber nacido en una de las regiones más atrasadas y con una literatura muy dispersa y escasa, logró escribir la narrativa más interesante de la nación. Las opiniones que vemos en *Rubén Darío y el modernismo* cambian por perspectivas más dinámicas, donde este tipo de razonamientos mecánicos pierden importancia.

Aunque Rama valore positivamente la influencia del proyecto liberal en las letras hispanoamericanas a principios del siglo XX, esto no quiere decir que apoyara a la hegemonía liberal a la que encontraba incapaz de frenar la intervención imperialista en Latinoamérica. Para Rama:

> [l]a razón secreta que quebrantó el augurio de Marx y que contrariando sus palabras, hizo del fin del siglo el comienzo de la 'belle époque', fue lo que nosotros llamamos la expansión imperial del capitalismo: un sistema de extracción a bajo costo de materias primas del mundo, de complementación de su estructura económica dominante con las zonas dependientes (colonias o semicolonias), de simultánea ampliación del mercado consumidor de sus productos con el público de las zonas marginales, y de expulsión a éstas del exceso de población que en las metrópolis hubiera restado la capitalización. (Rama, *Darío* 23-4)

Si bien la modernización liberal provocó un ambiente propicio para el "desarrollo" cultural hispanoamericano que, a partir de Rama, se puede describir como una relación directamente proporcional en donde a mayor modernización, se percibe una mayor calidad en las manifestaciones literarias. La modernización liberal también reprodujo un nueva dependencia cultural en Latinoamérica, esta vez de carácter imperialista y no colonialista, que retrasó el desarrollo artístico del subcontinente.

Para Rama existía una clara correspondencia entre la intervención económica y política del imperialismo y la producción cultural en Latinoamérica. En sus palabras:

> [e]ste movimiento se reproduce de modo paralelo en el campo de la cultura. No solo en la apreciación primaria, porque los escritores hispanoamericanos se dediquen a la imitación de la poesía francesa, sino porque se sienten llamados a hacerlo en la medida en que viven,

> servicialmente, experiencias emparentadas a los centros industriales y culturales. (Rama, *Darío* 24)

Darío fue un participante periférico de la influencia cultural parisina por dos razones. Primero, porque las grandes ciudades latinoamericanas no contaban con un mercado cultural que fuera capaz de sostener un sistema literario propio (Rama, *Darío* 50). Y segundo porque las hegemonías metropolitanas que acompañaron a las intervenciones imperialistas en Latinoamérica –el movimiento eugenésico o el positivismo, por ejemplo– segregaron a la humanidad entre pueblos civilizados y pueblos bárbaros, donde Latinoamérica quedó en el segundo grupo. Desde el punto de vista eugenésico, era difícil de aceptar que de un pueblo " degenerado" por las mezclas raciales, como pasó en Latinoamérica, pudiera surgir una manifestación artística tan importante como la poesía de Darío.

Rama afirma que Darío no era un escapista, como propuso Cecile Maurice Bowra, sino que tenía un complejo de inferioridad provocado por la ideología racista metropolitana que acompañó al proceso de modernización. Para Rama el caso de Darío:

> [e]s no solo una actitud personal, vergonzante, es una actitud social que establece la inferioridad generalizada del hombre latinoamericano respecto a los hombres europeos, concepción que obviamente pertenece a éstos, que éstos impusieron y que sirvió como instrumento de la tarea neocolonizadora que se propusieron en la segunda mitad del siglo XIX. (Rama, *Darío* 112)

De esta forma, la poesía de Darío no expresa tan sólo la subjetividad libre del poeta, sino los condicionamientos promovidos por la ideología de la modernización

que operan en la introspección del poeta. Una ideología que se expresa en el plano nacional a partir de la política local, y en el plano internacional, a partir del imperialismo económico metropolitano.

Rubén Darío y el modernismo es la obra de un articulador de distintas teorías y conceptos que logra poner en juego una estructura compleja compuesta por varios elementos. En este libro Rama trabaja a partir de los aportes teóricos de Cândido y Ribeiro, los cuales complementa con la historicidad de la modernización latinoamericana que plateó el quijanismo, con el fin de establecer un marco interpretativo que analiza a la obra de Rubén Darío desde múltiples perspectivas. Primero, Rama domina el conjunto de la obra poética de Darío y comprende sus transformaciones formales y temáticas más sobresalientes. Segundo, Rama estudia los procesos históricos de índole político, económico y social que rodearon al poeta tanto en el ámbito latinoamericano como en el metropolitano. Tercero, Rama analiza la biografía del poeta, su identidad de clase, sus gusto de consumo, sus condiciones laborales, sus desplazamientos geográficos. Cuarto, Rama revisa la crítica más destacada sobre el poeta. Todo lo anterior para ofrecer una lectura transversal que conecta a todas las perspectivas anteriores y busca establecer una relación causal partiendo de dos variables que determinan la poesía de Rubén Darío. Las variables son, primero, las condiciones socio-históricas que lo rodean y condicionan; y segundo, el grado de conciencia que adquiere el artista sobre las mismas. Para Ángel Rama, como la poesía de Darío es el resultado de la

intersección entre subjetividad y estructura social, su propuesta crítica analiza la interdependencia entre estos planos para justificar sus conclusiones.

Gauchipolíticos rioplatenses

En *Gauchipolíticos rioplatenses,* Rama utiliza el mismo marco interpretativo –la articulación del sistema literario de Cândido, del proceso civilizatorio de Ribeiro y de la historicidad latinoamericana del quijanismo–, en esta ocasión para analizar no solo la obra de un autor sino la emergencia de un sistema literario completo. *Gauchipolíticos* fue publicado en 1976 y compila una colección de artículos publicados en distintos medios entre 1961 y 1972. En esta sección voy a concentrarme en los capítulos IV "Poesía política revolucionaria y poesía de partido" y V "Fundación de la poesía social" porque al ser los últimos artículos escritos en 1972, presentan las últimas conclusiones a las que llegó Rama, en un tema que despertó su interés desde finales de la década de 1940. Sabemos que el primer artículo de Rama, publicado en 1947, es un análisis "Sobre la composición del gaucho Martín Fierro". Desde 1960, cuando entró en contacto con las teorías de Antonio Cândido, Rama llegó a la conclusión de que la poesía gauchesca era el único sistema literario que había surgido en el Uruguay. Los artículos que comento en esta sección analizan la emergencia de este sistema literario frente a las transformaciones de índole social y político en el Cono Sur durante el siglo XIX.

Otro antecedente fundamental para comprender las conclusiones de Rama sobre la emergencia de la poesía gauchesca en el Cono Sur es un número de

Cuadernos de Marcha publicado en 1967 y editado por Rama, donde Darcy Ribeiro publicó "Matrices culturales rioplatenses", un análisis que luego incluiría como uno de los capítulos de *Las Américas y la civilización* bajo el título de "Los rioplatenses". En este texto Ribeiro aplica su teoría del proceso civilizatorio a las formaciones étnicas nacionales del Uruguay y la Argentina. Aunque Rama no cite estos trabajos de Ribeiro en sus artículos sobre la poesía gauchesca posteriores a 1967, es claro que toma las conclusiones de Ribeiro para soportar sus análisis literarios. En el caso de *Gauchipolíticos,* tal y como sucedió con el libro del *Rubén Darío y el modernismo,* el marco interpretativo de Rama está estructurado por las mismas influencias: la teoría del proceso civilizatorio de Ribeiro, el concepto de sistema literario de Cândido y la historicidad de la modernización del quijanismo.

La tesis más importante de *Gauchipolíticos* es que existe una relación causal entre las transformaciones políticas y sociales más importantes del Uruguay y Argentina durante el siglo XIX y la poesía de tema gauchesco como partes de un sistema literario al estilo de Cândido. Cada vez que cambia la estructura social en esta región; cambian a su vez las características básicas de la poesía de tema gauchesco: sus autores, su público, su función social, sus formas y el carácter de sus temas.

La teoría del proceso civilizatorio de Ribeiro es el complemento perfecto del sistema literario en las tesis que plantea Rama en *Gauchipolíticos*, específicamente en los capítulos IV y V. Rama divide a la formación de la poesía gauchesca en tres etapas que coinciden con los cambios socio-políticos más importantes del Cono Sur.

Los antecedentes de la poesía gauchesca, a los que Rama describe como la poesía gauchesca primitiva, surgen en medio de las guerras por la Independencia del dominio colonial en 1812. Si utilizamos los términos de Ribeiro, el primer contexto de la poesía gauchesca primitiva es la superación de una *formación sociocultural* controlada por un *imperio mercantil salvacionista* en momentos de progresiva decadencia: la Corona española. Después del triunfo criollo por la Independencia, viene un período de transición, disputas y divisiones dentro de la élite política de la región que gira en torno a la trayectoria del control político que ejerció Juan Manuel Rosas en la Argentina entre 1829 y 1862. La última etapa del proceso comienza con el triunfo del proyecto liberal, representado por la presidencia de Bartolomé Mitre [1862-1868], que abrió las puertas a una nueva *formación sociocultural,* de tipo "neocolonial" que promovió la modernización de esta región, gracias a la inyección de capitales que generó la *revolución mercantil* europea y la reordenación de alcance global que provocó la *civilización industrial.*

Si contamos desde una perspectiva social el proceso de formación de la poesía gauchesca, nos encontraremos con la historia de la traición que cometieron las élites urbanas y rurales con los pobladores más pobres del campo, los gauchos, en el transcurso del siglo XIX. En la introducción de *Gauchipolíticos,* Rama comenta cómo el fracaso de Simón Bolívar en la Campaña Admirable de 1814 y 1815, fue debido al poco apoyo popular que encontró Bolívar entre los llaneros venezolanos (29-30). El ejército que aniquiló a las tropas de Bolívar en la batalla de La Puerta, al Sur de Caracas, en junio de 1814, estaba comandado por José Tomás Boves,

quien estaba al mando no de un ejército institucional de la Corona, sino de un contingente irregular de llaneros. En el Cono Sur, para evitar este tipo de problemas estratégicos, se incorporó al gaucho como símbolo del proyecto emancipador desde 1812 y en esta operación surgió la poesía de tema gauchesco, cuyo primer momento es de carácter revolucionario. Hasta el prócer más notable del Uruguay, José Artigas, es descrito como un gaucho, porque en esta etapa a los gauchos les correspondía "ser los protagonistas de la historia, la vanguardia de la Independencia (*Gauchipolíticos* 44). El poeta más importante de este período, Bartolomé Hidalgo, se encarga de cantar al heroísmo de los gauchos que luchan a muerte por servirle a la patria. Pero cuando pasó el furor de la victoria y comenzaron a manifestarse las disputas intestinas por el control político de las jóvenes naciones de la región, el tono de la poesía gauchesca cambió el heroísmo por la decepción.

En la segunda etapa del proceso de formación, que Rama describe como de carácter político, los gauchos todavía son una parte central de la estrategia de las disputas por el poder entre las élites comerciales del ámbito urbano y las élites terratenientes rurales. Los gauchos cumplen con la doble función de ser soldados y hombres del campo y su adoctrinamiento resulta fundamental en las batallas por el poder. Aquí los poetas y versificadores gauchescos devienen en funcionarios al servicio de las ideologías en disputa. El gaucho deja de convocar a toda la nación, como sucedía en la etapa anterior y comienza a representar a las distintas facciones en contienda. Lejos de ser un elemento de cohesión nacional, esta poesía primitiva gauchesca se convierte en un elemento de división. El poeta más representativo de

este período es Hilario Ascasubi, cuyas últimas obras anuncian la etapa cumbre de la literatura de tema gauchesco.

En la tercera etapa, que corresponde a la aparición de textos de gran calidad literaria, cuyos mayores exponentes son José Hernández y Antonio Lussich, quienes pertenecieron a la élite social y comenzaron a publicar sus libros alrededor de 1872. En este momento la "poesía gauchesca" se ocupa de una clase social desheredada, que con el triunfo del liberalismo deja de cumplir una función social importante y se convierte en un estorbo para los procesos de Modernización. Finalmente, los países del Cono Sur encontrarán más rentable y conveniente reemplazar a los gauchos y a su economía insostenible, con inmigrantes de origen europeo. Hernández y Lussich denuncian la traición cometida contra los gauchos, pero no tienen ningún poder para frenar los profundos cambios sociales que produce la modernización.

Desde la perspectiva de Darcy Ribeiro, en "Matrices culturales rioplatenses", donde analiza el proceso de formación de las etnias nacionales en el Uruguay y la Argentina, las conclusiones de Rama son coherentes con las del intelectual brasileño. Ribeiro plantea que los antecedentes de las etnias nacionales del Cono Sur se encuentran en Paraguay, el país que tuvo la colonización más antigua en esta zona. En Paraguay, se conformó una proto-etnia que, como en el resto de hispanoamérica, estaba formada por padres de origen español y madres de origen indígena, en este caso, miembros de comunidades que hablaban guaraní. Ribeiro dice que esta proto-etnia cuando comenzó a colonizar los territorios de Uruguay y Argentina se dividió en dos grupos. Por un lado, están los *ladinos*, quienes ocuparon las costas, se

dedicaron al comercio, se integraron de manera más profunda con las instituciones coloniales y con sus formaciones culturales y paulatinamente entraron a formar parte de las élites criollas. Por otro, están los *gauchos,* más aislados de la influencia colonial, confinados en los estratos más bajos del sistema social, quienes posiblemente seguían hablando guaraní durante el siglo XVIII, como se deduce por la toponimia de las regiones donde habitaron y que sólo entraron en la escena nacional, cuando se convirtieron en un instrumento indispensable para lograr la Independencia.

Ribeiro resume así la instrumentalización, marginación y eliminación del gaucho en el Cono Sur:

> La ordenación social de la región rioplatense se establece sobre esta tripartición étnica, teniendo como estrato dirigente al patriciado *ladino* que reglamentaba la vida y la propiedad, dirigía el comercio y la aduana (...). Como estrato subordinado, el *gaucho,* originalmente libre, pero sometido a crecientes compulsiones que primero lo constriñen en el sistema global del dominio de los dueños de la tierra como hombre de su "padrino" que era su patrón en el trabajo y su caudillo en la guerra, y que después, lo marginalizan y lo sustituyen por el inmigrante como fuerza de trabajo básica. Es en este proceso que el gaucho no solo se desfigura sino que también se españoliza. (Ribeiro, «Matrices» 4-5)

A partir de Ribeiro, el trabajo de Rama consiste en establecer una articulación histórica entre distintos regímenes de gobierno –distintos modelos de exclusión o falsa integración social del gaucho– y las variaciones de la poesía de tema gauchesco en el Cono Sur durante el siglo XIX. En este análisis, aparece una correlación entre las circunstancias sociales del gaucho, la literatura que los representa y los proyectos

de las élites. Es a partir del análisis de las correspondencias entre estos tres planos y de sus transformaciones a lo largo de la historia, que Rama fundamenta su perspectiva. En este contexto, el concepto de sistema literario –propuesto por Antonio Cândido– adquiere una importancia central para Rama, porque es la categoría que le permite mapear las transformaciones del proceso de emergencia de la poesía gauchesca. Rastrear las variaciones que se dan en los elementos del sistema literario: cambios en la clase social de los escritores y de su público lector, cambios en los temas y las formas de esta tradición, le permite a Rama integrar estas manifestaciones literarias a las transformaciones de su contexto social.

Rama distingue las siguientes variaciones en el proceso de formación de la poesía de tema gauchesco. La primera etapa es la Revolucionaria. Su escritor principal fue Bartolomé Hidalgo [1788-1822], quien tuvo una infancia pobre pero que –de alguna forma– tuvo acceso a la educación y llegó a ser parte de la pequeña burguesía afiliada a los criollos que triunfaron en la Independencia.[7] Hidalgo no era un gaucho, como no lo fue ninguno de los principales exponentes de esta tradición literaria, pero al participar en las batallas por la Independencia, estuvo en contacto con los soldados gauchos y tuvo buen oído para captar el repertorio de dichos y frases que caracterizaba su forma de hablar. Rama especula que también debió sentir una simpatía sincera por los gauchos porque él mismo pertenecía a un sector social marginado. Aunque no sabemos a ciencia cierta qué aspecto tenía

[7]Una reseña completa de la vida de Hidalgo aparece en el capítulo III de *Gauchipolíticos,* "Bartolomé Hidalgo: Surgimiento del poeta de la revolución" (55-72).

Hidalgo, hoy sabemos que sus enemigos lo describían despectivamente como "oscuro" y "mulato" (*Gauchipolíticos* 58.) También sabemos que las poesías primitivas gauchescas gozaron de una amplia audiencia popular. En las fiesta populares, al son de las guitarras, se bailaban con entusiasmo dos danzas de moda: el "cielito" y la "media caña", donde las parejas coreaban, en un punto del baile, los versos de la primitiva poesía gauchesca, como está documentado en varios relatos de viajes (*Gauchipolíticos* 84). En medio del proceso de emancipación, los primeros poetas de la gauchesca lograron consolidar un público relativamente amplio para sus obras que se convirtieron en un símbolo de las luchas por la Independencia y rescataron a los gauchos de los márgenes para ubicarlos en el centro de la conciencia colectiva de la joven nación como los héroes que derrotaron a la tiranía española. En este caso, podemos hablar de un sistema literario en germen que tiene sus elementos claramente estructurados donde los poetas, su público y las formas expresivas del género crean condiciones de difusión suficientes para promover la aparición de nuevos poetas. Hidalgo no vive de su escritura, pero a través de ella logró el prestigio social que le permitió acceder a los puestos de trabajo que le proveyeron su subsistencia.

La segunda etapa del proceso de formación de la literatura gauchesca es donde aparece la poesía política y su principal exponente es un panadero, otro miembro de la pequeña burguesía, Hilario Ascasubi, quien estuvo afiliado a las facciones opositoras a Rosas. En esta etapa, "[e]l régimen caudillista se apropió del poeta y lo integró a su sistema de dominación, al nivel de un ayudante asalariado"

(104) otro instrumento en la batalla ideológica y física por el poder. En esta época la poesía se diseminó en hojas sueltas o como las llama Rama, "gacetas gauchipolíticas" que se repartían por la campaña para adoctrinar a los gauchos, en su mayoría analfabetos pero quienes accedían a estos contenidos a través de la lectura en voz alta (*Gauchipolíticos* 118-19). Con la derrota de los caudillos y la llegada al poder de Mitre, Ascasubi llegó a ser miembro del cuerpo diplomático argentino en París. De nuevo, la escritura fue el medio de promoción social que transformó a Ascasubi de panadero a diplomático.

En la tercera etapa, donde aparece propiamente la "poesía gauchesca" y donde los escritores logran una calidad artística y un dominio expresivo notables, su audiencia ya no estará compuesta por los gauchos, sino por la burguesía y la incipiente clase media de las ciudades. Antonio Lussich –hijo de un inmigrante croata– y José Hernández pertenecen a la élite y escriben para un público lector urbano que ya comienza a tener el tamaño suficiente para promover un mercado cultural y soportar un verdadero sistema literario. *Los tres gauchos orientales* [1872] de Lussich, logró vender en sus cuatro primeras ediciones, la nada despreciable cifra de dieciséis mil ejemplares. Para Rama, "[e]ste éxito popular no fue hijo del azar, nacido inesperadamente ante la publicación del libro, sino que respondió a una elección meditada por parte del escritor para allegarse un público" (*Gauchipolíticos* 119). La numerosa proliferación de poetas y versificadores gauchescos que surge a partir de 1872, tiene como función no integrar al gaucho a los proyectos políticos de las élites, como ocurrió en las etapas anteriores, sino el de nacionalizar a los

inmigrantes. Al respecto dice Ribeiro, "[l]lama la atención el calor nativista con que, tanto uruguayos como argentinos, de puros ancestros gringos, dicen versos del Martín Fierro o leen páginas de otros autores gauchescos en una alienación típica del que necesita adoptar abuelos extraños para reconocerse y aceptarse" (Ribeiro, «Matrices» 5). Vista a partir de la perspectiva del sistema literario, la "primitiva poesía gauchesca" y la "poesía gauchesca" tienen muy poco en común porque sus poetas, su público lector y su función social son distintos. Esta gran transformación de la poesía gauchesca es correlativa a la transformación social y política del Cono Sur y también a la marginalización progresiva y a la desaparición final de los gauchos como clase social promovida por la modernización. La formación de la poesía gauchesca demuestra la importancia que tienen los sistemas literarios como estrategia de análisis para Rama. Una estrategia que continúa en acción en la *Transculturación narrativa.*

La narrativa de Gabriel García Márquez

La narrativa de Gabriel García Márquez: Edificación de un arte nacional y popular es un antecedente de *La transculturación narrativa en América Latina* donde es evidente el carácter complementario que mantiene esta interpretación con los trabajos que ya he presentado sobre Rubén Darío y la formación de la poesía gauchesca. Además, el trabajo sobre García Márquez contiene una novedad importante, se trata de la inclusión de categorías como "literatura nacional y

popular" que provienen de *Los cuadernos de la cárcel* de Antonio Gramsci.[8] Rama preparó su trabajo sobre García Márquez para dictar un curso en la Universidad Veracruzana en Xalapa, México, en 1972. Años después estos contenidos fueron publicados por la misma universidad en 1985.[9]

Otra característica útil de *La narrativa de Gabriel García Márquez* es su carácter pedagógico. Por esta razón, Rama comenzó su curso con un comentario a propósito de sus propios métodos críticos donde explicaba por qué prefería incorporar la obra literaria a su contexto cultural –lo que Ribeiro llamaría una configuración socio-histórica– que hacer una análisis de corte estructuralista. Para Rama, de acuerdo con esta concepción culturalista, "la obra alude, refiere, contesta, dialoga y desarrolla otros sectores intelectuales que no son literarios, en la misma medida y paralelamente al cumplimiento de un decurso específicamente literario" (Rama, *Narrativa* 27). En esta perspectiva es evidente cómo para Rama la literatura era un continente privilegiado de información sobre los procesos sociales y la cultura de una región determinada. En sus palabras:

> A diferencia de los sectores especializados de las ciencias naturales y de muchos de los correspondientes a las ciencias de la cultura (piénsese en la sicología, la historia, las artes plásticas, la sociología,

---

[8]En general, las perspectivas teóricas de Rama son compatibles y coherentes con varios de los planteamientos del teórico italiano, por lo que es posible especular que Rama no solo conoció tangencialmente las teorías de Gramsci sino que las estudió con rigor, aunque el nombre de Gramsci sólo hubiera sido reseñado en el texto que comento.

[9]Gracias a la entrada del Diario de Ángel Rama del 25 de marzo de 1980, sabemos que el plan editorial original de *Transculturación narrativa* incluía el examen de las obras de Guimarães Rosa, Rulfo y García Márquez, en capítulos aparte que complementaban el análisis de José María Arguedas.

> la filosofía misma), la literatura maneja la totalidad humana, claro está que a través de investigaciones restrictas y concretas, y se ve obligadas proposiciones generales como es propio del proceso civilizatorio y a presentarse con una falsa autonomía que deriva de su afán de suplantar a la cultura, a la cual, sin embargo, sirve y elabora, pero como uno de sus resortes centrales. (Rama, *Narrativa* 28-9)

Esta "falsa autonomía" que plantea Rama, es la que postula el escritor cuando pretende escribir aislado de la estructura social a la cual pertenece. No hace referencia a una autonomía cultural, sino a la del agente frente a sus procesos sociales. Rama describe aquí la función tradicional que cumplió la literatura latinoamericana dentro de los planes nacionales diseñados por la élites políticas. Escritores como José Enrique Rodó o Rubén Darío escribieron sus obras ignorando por completo la cultura popular. Otro aspecto importante de la cita anterior es la mención del "proceso civilizatorio" en un claro guiño a Ribeiro, cuyas ideas vuelven a ser fundamentales para la interpretación que propone Rama sobre García Márquez.

Para Rama, las conclusiones a las que llegó Gramsci sobre las causas de la ausencia de una literatura popular artística en Italia, eran extrapolables a todo el campo hispanoamericano porque "no conocemos una proposición concreta ni el desarrollo de un proyecto cultural que intente lograr una literatura nacional popular" (Rama, *Narrativa* 29). Esta afirmación, pronunciada tres meses después del revuelo suscitado por el Caso Padilla, manifiesta la crítica de Rama a la política cultural de la isla. De acuerdo con la información que manejaba Rama en el momento de los hechos, el 20 de marzo de 1971 el poeta Heberto Padilla fue

encarcelado por participar en actividades subversivas contra la Revolución Cubana. La hipótesis del momento indicaba que la causa del problema había sido la publicación de *Fuera de juego* un libro de poesía que, a pesar de ganar un premio patrocinado por el gobierno cubano en 1968, fue censurado por sectores de la dirigencia. Padilla leyó, maltrecho, un comunicado trasmitido por televisión, donde se retractaba de sus acciones, asumía sus culpas y juraba lealtad con la Revolución. A partir de este momento, una porción significativa de intelectuales que había apoyado públicamente a la Revolución Cubana, rompió con la dirigencia de la isla, a quienes tildó de stalinista, recordando los infames juicios que se llevaron a cabo en la URSS en la década de 1930 para eliminar a la oposición. En Latinoamérica escritores como Julio Cortázar y Mario Vargas Llosa rompieron del todo con la revolución. Incluso García Márquez, amigo de Fidel Castro, criticó estos hechos.[10] Ángel Rama rompió sus lazos institucionales con la isla y se distanció de su política cultural. Es en este contexto de alto voltaje político, donde la narrativa de García Márquez resulta ser un modelo de intervención política para el resto del continente.

Para Gramsci, como existía un cortocircuito entre las concepciones del mundo de los escritores y el pueblo, la literatura no podía surgir como una expresión nacional y popular genuina. Rama cita este fragmento de Gramsci donde está explicado el meollo del problema:

---

[10]Una compilación amplia de las opiniones que participaron en el debate en torno al caso Padilla se encuentra en *Cuadernos de Marcha* número 49 de 1971, editado por Rama y que tiene como título *Cuba, el caso Padilla, Nueva política cultural.*

> los sentimientos populares no son vividos como propios por los escritores ni éstos tienen una función educativa nacional; esto es, no se han planteado, no se plantean el problema de dar forma a los sentimientos populares después de haberlos vivido y asimilado. (Gramsci citado en Rama, *Narrativa* 29)

Para organizar y esquematizar la lectura de Rama sobre García Márquez voy a plantear dos preguntas que no están formuladas explícitamente en el texto de Rama, pero que estructuran su trabajo. La primera pregunta es ¿cuáles fueron las condiciones de emergencia de la narrativa de García Márquez en Colombia?, y la segunda, ¿cuáles son las características formales y temáticas que permiten describir la obra de García Márquez como una literatura nacional y popular?

Para contestar la primera pregunta, Rama analiza la conformación de las áreas culturales de Colombia, utilizando los mismos argumentos y conceptos que incluye en la Segunda Parte de *Transculturación narrativa en América Latina* y que están fuertemente influidos por *Las Américas y la civilización* de Darcy Ribeiro. Según Rama, "[n]o habría modo de comprender la realidad hispanoamericana si no comenzáramos por reconocer la existencia de áreas culturales independientes (...)" –donde– " [n]o debemos confundir áreas culturales con áreas nacionales (...)" (*Narrativa* 33). Colombia, gracias a una topografía muy quebrada, es un país compuesto por varias áreas culturales, que Rama denominará complejos culturales. Como desde la Colonia, el país ha sido administrado por un modelo centralista, los complejos culturales cercanos a Bogotá son los que tienen más trayectoria e influencia. Por esto el complejo cultural bogotano y el santandereano son los más importantes. Como Colombia es un país francamente conservador, algunas

producciones culturales que en otras áreas culturales de Latinoamérica serían anacrónicas, en Colombia gozaban de buena salud, cómo sucedía con el complejo cultural en torno a Medellín, que seguía promoviendo escritores que emulaban el costumbrismo decimonónico de Tomás Carrasquilla en pleno siglo XX. En este panorama, el complejo cultural al que pertenece García Márquez era uno de carácter periférico y casi no había promovido literatura, el complejo cultural costeño –en este caso se refiere solo a la costa Atlántica. La producción literaria del complejo costeño durante el siglo XIX fue casi nula y en el siglo XX, salvo por las poesías de Luis Carlos López, el panorama literario de la región era muy pobre.

Si así eran las cosas, ¿cómo se puede explicar que García Márquez, futuro premio Nobel y orgullo patrio, hubiera salido de semejante desierto literario? Para Rama, fue precisamente la condición periférica del complejo cultural costeño, el factor que estimuló la producción de grandes artistas surgidos en la región. Uno de los mitos urbanos que repetían los bogotanos con orgullo, era describir a su ciudad como la Atenas Suramericana, el lugar donde se hablaba el mejor español del mundo. Para Rama, esto demostraba que "el anquilosamiento de la cultura colombiana deriva del anquilosamiento de una zona determinada de esa cultura. Cuando el país se jacta de poseer la forma más pura del español no hace sino endiosar uno de los modos del arcaísmo" (*Narrativa* 33). Pero García Márquez se salvó del atavismo centralista porque era costeño y por eso estuvo más lejos de la influencia retrógrada de Bogotá y más cerca de las novedades culturales que entraban por el puerto próximo a Barranquilla.

Rama analiza los círculos culturales que acompañaron la formación narrativa de García Márquez y concluye que la situación geográfica del literato, así como pasó con Rubén Darío en Chile, creo una atmósfera propicia para que germinara allí un narrador de una calidad notable. García Márquez no solo fue un lector asiduo de la narrativa de vanguardia europea y de los EE.UU. sino que contó con los interlocutores adecuados para estimular y criticar su propia producción. El círculo de amigos de García Márquez es reconocido hoy como el Grupo de Barranquilla, donde también participaron dos artistas importantes para la cultura nacional, el escritor Álvaro Cepeda Samudio y el pintor Alejandro Obregón. Lo que se describe aquí es la aparición de un grupo artístico emergente –siguiendo a Raymond Williams– que se opone a la hegemonía cultural conservadora y dependiente promovida desde Bogotá. El grupo de Barranquilla se acerca a la vanguardia para buscar una expresiones culturales autónomas.

Pasando a la pregunta, ¿cuáles son las características formales y temáticas que permiten describir a la obra de García Márquez como una literatura nacional y popular? La mayoría de las 105 páginas que conforman el trabajo de Rama sobre García Márquez están dedicadas a responder a esta pregunta. Yo solo voy a presentar las características generales más importantes. La primera razón de peso que le permite al narrador costeño conectarse con los sentimientos populares es la elección de los temas de sus obras, ancladas en el regionalismo. En un país que vivía de la economía agraria, un escritor cercano a las realidades rurales tenía la capacidad de interesar a sus lectores. Pero este detalle no sería suficiente si no se

acompañara por un trabajo de elaboración con la lengua, con la expresión literaria. Eduardo Caballero Calderón, uno de los narradores más respetados del país también exploró los temas regionales, pero con un lenguaje purista y culto que los hacía productos difíciles de digerir para las clases populares. En cambio, "[e]l problema que se plantea al equipo de jóvenes de Barranquilla es el de buscar una lengua capaz de traducir la novedad literaria extranjera y, al mismo tiempo, de expresar la relación directa y coloquial en la cual quieren ubicar la invención narrativa" (*Narrativa* 47). El lenguaje de García Márquez está lleno de dichos, chistes, palabras vulgares y expresiones populares que sintonizan fácilmente con sus lectores. En términos formales su narrativa adopta, transforma y se inspira en técnicas narrativas de vanguardia que sirven para narrar temas regionales. Este es el mismo argumento central que expone Rama en *Transculturación narrativa en América Latina*.

Entonces, García Márquez trabaja a partir de técnicas narrativas provenientes de la vanguardia, que sirven para narrar tramas de corte regionalista, a partir de un lenguaje que trabaja sobre la base del habla coloquial costeña. Sin embargo, sin un tratamiento adecuado de los temas, las anteriores características tampoco serían suficientes para que una literatura fuera nacional y popular. Otro aspecto donde García Márquez es sobresaliente es en la manera como logra recrear lo que Rama llama la "tipicidad" del área cultural:

> La tipicidad es un esfuerzo por homologar un conjunto de experiencias muy variadas para extraer los elementos definidores y más característicos de este proceso, estableciendo por lo tanto una suerte de común denominador explicativo de situaciones y personajes. Por ejemplo, el pueblo, se dice en algún texto, resume, sintetiza todos los

> pueblos ardidos bajo el calor y el olvido en las zonas tropicales de Colombia, podría decirse en las zonas tropicales del Caribe. (*Narrativa* 87)

Los lectores de García Márquez no solo se identifican con los personajes, sino con la estructura social que está descrita en sus obras. Con sus divisiones de clase, con sus tensiones políticas, con las dinámicas de género, con las intersecciones entre lo privado y lo público, lo legal y lo ilegal, lo moral y lo inmoral. La narrativa del nobel colombiano tiene la capacidad de recrear dinamismos sociales donde el lector puede reconocerse y tomar partido. Al provocar este ejercicio de identificación, Rama logra conectarse con los sentimientos populares y establecer las bases de una narrativa popular.

Por último, vale la pena comentar un poco sobre cómo integra García Márquez los temas regionales dentro de los problemas históricos que tiene el país. La elección de los temas que estructuran la narrativa de García Márquez también manifiestan el interés del escritor por dialogar con la sociedad en donde actúa. Rama plantea que el tema principal de *El Coronel no tiene quien le escriba* es la violencia que ha sacudido el territorio del país desde la llegada de los españoles. El Coronel no tiene dinero porque ha estado a la espera del cheque de su pensión durante décadas. Antes de que comience la trama de la novela, sabemos que el Coronel y su esposa pueden subsistir por la ayuda de su hijo. Pero su hijo muere asesinado en la gallera, por andar repartiendo volantes liberales en un pueblo que tiene alcalde conservador. Muere el hijo, y el Coronel queda a la deriva y su vida se reduce a admitir la violencia sistemática de la cual es víctima, por el abandono del Estado.

Otro ejemplo que propone Rama para trabajar la articulación de lo regional con lo nacional se encuentra en *Cien años de soledad*. Cuando analiza esta novela, Rama plantea que a pesar de la fragmentación de la historia, es posible captar dos ejes temáticos. El primero está relacionado con las 32 guerras civiles que peleó y siempre perdió el Coronel Aureliano Buendía –quien, a propósito, nunca supo muy bien por qué se hizo liberal. Una dinámica histórica que los colombianos, habituados a los conflictos armados durante los últimos tres siglos, somos capaces de reconocer sin rodeos. Y el otro eje importante, tiene que ver con la Masacre de la Bananeras, ocurrida en 1928. La masacre representa una violencia generada por otras dinámicas, entre las que se encuentran los enclaves de plantaciones de carácter neocolonial de la United Fruit Company. Para Rama, García Márquez incluye a los dos generadores de violencia más potentes que ha tenido Colombia. Primero las disputas por el poder entre liberales y conservadores. Y segundo, la transformación de la economía campesina a manos de las grandes compañías y los terratenientes que producen una acentuada desigualdad social, donde los campesinos más pobres quedan con nulas opciones de subsistencia. Un caldo de cultivo donde fácilmente se encona la violencia. Narrativas como las de García Márquez, donde el mundo que había sido excluido de los procesos de modernización pasa a ocupar el centro de interés y donde el escritor se integra a los procesos sociales que describen sus obras, adaptando y modificando técnicas narrativas de vanguardia, completan el canon de los narradores transculturadores: José María Arquedas, Juan Rulfo, Augusto Roa Bastos y João Guimarães Rosa.

En los tres hitos teóricos que he presentado en esta sección, Rama valora las expresiones literarias autónomas que logran superar a los obstáculos intangibles del colonialismo intelectual y de una hegemonía modernizadora que muchas veces prefirió copiar las manifestaciones artísticas metropolitanas que crear medios de expresión propios. La autonomía cultural de la transculturación narrativa, terminó proponiendo un patrimonio contra-hegemónico donde las zonas culturales más aisladas y apartadas de los centros del poder terminaron convertidas en importantes capitales culturales en sus países de origen. Esto es lo que pasó con la costa Atlántica en Colombia por García Márquez, en las sierras indígenas del Perú por José María Arguedas y en los sertones del Brasil por João Guimarães Rosa. En esta operación, donde Rama adapta para sus propósitos el proyecto político y cultural del quijanismo, existen dos fuentes teóricas brasileñas que aportan elementos estructuradores básicos para construir la teoría de la transculturación narrativa, Antonio Cândido y Darcy Ribeiro. Ángel Rama logró articular, gracias a estas influencias y a su propio talento, un marco interpretativo que se caracteriza por integrar la literatura a los procesos culturales y sociales. Rama operaba a partir de un trabajo transdisciplinario, donde las ciencias sociales se convertían en insumos fundamentales de los estudios literarios. La práctica crítica de Rama logró plantear lecturas interpretativas de gran capacidad descriptiva y coherencia teórica, porque la base de sus categorías analíticas provino, motivado por su compromiso político, de la tradición latinoamericana.

CONCLUSIONES

La teoría de la transculturación narrativa de Ángel Rama describe el proceso por el cual las manifestaciones literarias latinoamericanas pasan de la dependencia a la autonomía cultural. Como el proceso descrito se despliega dentro de la estructura social, para comprenderlo es necesario analizar la interacción entre las obras literarias y la sociedad que las rodea, de esta forma las ciencias sociales –antropología, sociología, economía– son instrumentos de análisis indispensables para comprender una obra o tradición literaria.[11] El carácter transdisciplinario del método que propone Rama opera en dos niveles. El primer nivel estudia las condiciones de producción de la obra literaria a partir de análisis orientados por las ciencias sociales; mientras que en el segundo nivel, la obra literaria se convierte en un espacio estratégico de análisis, donde se pueden interpretar algunas transformaciones sociales de Latinoamérica.

El lado opuesto de la autonomía cultural es lo que el quijanismo llamó colonialismo intelectual. La transculturación narrativa también propone una política cultural para Latinoamérica que está diseñada para superar y denunciar al colonialismo intelectual, fenómeno que afecta por igual tanto a los productos culturales, como a los marcos teóricos y los métodos que se emplean para

[11] La estructura social es el marco de instituciones, roles, normas y estatus sociales que constituyen los elementos interrelacionados de una sociedad en un tiempo determinado. Siguiendo a Gramsci, si la estructura opera a partir de consensos; hablamos de hegemonía. Pero si la estructura social funciona debido a la coerción, hablamos de dominio.

comprender esta producción cultural. Desde esta perspectiva, *Transculturación narrativa en América Latina* es un manifiesto metodológico donde Rama privilegia a una tradición de las ciencias sociales y de los estudios literarios latinoamericanos que tienen relación con el culturalismo, también conocido como antropología cultural.

En el campo de las ciencias sociales, las figuras que promovieron al culturalismo como alternativa al evolucionismo –biológico– fueron, en Inglaterra, Edward Tylor [1832-1917]; y en los EE. UU., Franz Boas [1858-1942] y su alumno Alfred Kroeber [1876-1960].[12] La novedad del culturalismo consistió en oponerse al determinismo geográfico y al biológico que habían ganado terreno gracias a algunas corrientes del positivismo desde la segunda mitad del siglo XIX hasta el final de la Segunda Guerra Mundial. Para el culturalismo, el evolucionismo es implícitamente racista por el hecho de asumir que los pueblos del llamado tercer mundo son atrasados –primitivos o salvajes– debido a condicionamientos biológicos o geográficos. En Brasil, Gilberto Freire [1900-1987], quien estudió con Boas en la Universidad de Columbia, fue uno de los introductores del culturalismo en su país, aunque el proceso de institucionalización del culturalismo fue más intenso desde el establecimiento de la Universidade de São Paulo [USP] en 1934. Estos antecedentes, especialmente las proyecciones del culturalismo en Latinoamérica, constituyen la tradición teórica con la cual se identifica Rama.

[12]No se puede confundir este tipo de evolucionismo con la teoría evolutiva que propone Darcy Ribeiro en la explicación del proceso civilizatorio, cuyo carácter es histórico.

El culturalismo fue una corriente importante para redefinir el discurso nacional en algunas naciones latinoamericanas donde las zonas de contacto intercultural dejaron de estar asociadas a términos negativos como el de "degeneración racial" y comenzaron a representar aspectos positivos y centrales de la nación –como pasó en Cuba gracias a los últimos trabajos de Fernando Ortiz o en Brasil por Gilberto Freire. El culturalismo legitimó al mestizaje como un punto de articulación estratégico para integrar la diversidad de algunos países del subcontinente. Atrás quedaron las perspectivas conservadoras que buscaban "naturalizar" las desigualdades sociales a partir de criterios biológicos o geográficos, como se observa en textos clásicos como *Facundo: Civilización y barbarie* [1845] de Domingo Faustino Sarmiento [1811-1888] y *Os Sertões: Campanha de Canudos* [1902] de Euclides da Cunha [1866-1909]. En este contexto, *Transculturación narrativa en América Latina* promueve una política cultural que proyecta a los estudios literarios la agenda que promovió el culturalismo de autores como Ortiz y Freire en las ciencias sociales, en otras palabras, pensar a Latinoamérica como el resultado positivo del contacto intercultural.

Una paradoja de *Transculturación narrativa en América Latina* es entender por qué un libro que plantea sus argumentos centrales a partir de un diálogo con otros autores latinoamericanos es tan escurridizo a la hora de ubicarlo dentro de su propia tradición intelectual y su propia historicidad. Algunos elementos que nos ayudan a comprender lo anterior están relacionados con las prácticas teóricas del crítico uruguayo y algunos de sus hábitos de escritura. La flexibilidad y libertad con

la que Rama adquirió sus fuentes de trabajo y articuló su marco teórico tiene una explicación de carácter institucional. Los académicos brasileños que influyeron a Rama son, a su vez, bastante libres y flexibles porque en las instituciones donde estudiaron, la teoría podían entenderse como una "caja de herramientas" –como decía Deleuze– para resolver problemas específicos. Es decir, los objetos de estudio determinaban el marco teórico apropiado para su análisis. Una situación que no se repetía en los EE. UU., Inglaterra, Francia o Alemania donde, por lo general, las escuelas o marcos teóricos definían las prácticas de los cientistas sociales. La USP fue un espacio donde convivieron varias escuelas de sociología y antropología, lo que estimuló en sus estudiantes una flexibilidad teórica que les permitía hacer conexiones transversales entre varias escuelas. De acuerdo con Darcy Ribeiro:

> Naqueles anos, Sampa [São Paulo] era provavelmente uma das melhores cidades do mundo para se estudar ciências sociais.
> Lá estavam ou tinhan estado, fugindo da guerra, gente boa como Lévi-Strauss (. . .) Roger Bastide (. . .) Radcliffe Brown (. . .). Tantos sábios norte-americanos, alemães, franceses, ingleses, italianos criaram um ambiente muito especial na cidade e na universidade.
> (*Confissões* 126)

Las teorías de Ribeiro ejemplifican la flexibilidad que comento y por esto es difícil catalogarlas dentro del lenguaje taxonómico que divide a las disciplinas en escuelas teóricas cerradas. Lo mismo ocurría con el profesor y mentor de Ribeiro en sus estudios graduados, Herbert Baldus, cuya práctica antropológica ha sido descrita como un punto intermedio entre los paradigmas estructural-funcionalista y el culturalista. (Passador 65)

En el caso de Ángel Rama, una lectura desde los estudios literarios puede dar por sentado que el culturalismo fue tan sólo un método de análisis alternativo al estructuralismo francés, el método más común durante los años setenta en Latinoamérica, donde el análisis de texto es la etapa crucial de la interpretación literaria. Aunque esta perspectiva sea correcta, no es del todo precisa. El culturalismo al que se refiere Rama es el mismo que practicaron los cientistas sociales en Latinoamérica desde la década de 1930. El crítico uruguayo estaba pensando en los trabajos de Fernando Ortiz o Gilberto Freire cuando describió su propia práctica teórica como culturalista. En mi opinión, este talante transdisciplinario y flexible que caracteriza a los teóricos que he comentado en esta disertación: Antonio Cândido, Darcy Ribeiro y Ángel Rama es un factor que nos ha dificultado comprender mejor sus apuestas teóricas y sus proyectos intelectuales.

Con respecto a la escritura, para los académicos de escuela –formados en los rituales de las buenas prácticas que dicta la profesión y por eso acostumbrados a los aparatos críticos rigurosamente cultivados, con referencias precisas y citas exhaustivas– los libros de Rama pueden ser difíciles de navegar. Gran parte del marco teórico que emplea el crítico uruguayo está implícito en sus libros y muchos conceptos que requerían una referencia cruzada quedaron huérfanos. Rama también era mesurado a la hora de establecer las referencias a su propio trabajo y al de sus aliados intelectuales más importantes. Si la bibliografía y las notas son los lugares tradicionales para estudiar con profundidad la obra de un autor, la *Transculturación narrativa en América Latina* es la excepción que confirma la regla.

Aunque los detalles editoriales que he descrito no disminuyen la importancia teórica que tiene esta obra, sí dificultan el proceso de ubicar la *Transculturación narrativa en América Latina* dentro de su propia red intelectual. A los factores que he comentado –el carácter transdisciplinario del pensamiento de Rama y sus hábitos de escritura académica– es necesario sumar las profundas tensiones ideológicas que generó la Guerra Fría. La persecución a la que fueron sometidos los intelectuales y militantes de izquierda por las dictaduras en el Cono Sur, Brasil y otros países del subcontinente interrumpió varios procesos intelectuales de formaciones emergentes, como pasó con el quijanismo, que es necesario rescatar del olvido.

Esta disertación propone al menos cuatro criterios de juicio novedosos para interpretar la transculturación narrativa. Primero recupera al quijanismo, una formación de intelectuales uruguayos emergentes, activa desde 1928 hasta 1974, como una influencia decisiva para Rama porque aportó la historicidad que informa a la transculturación narrativa y nos permite comprender cómo comprendía el crítico uruguayo a la historia latinoamericana y su coyuntura política y socio-cultural durante la Guerra Fría.

Segundo, demuestra que la lectura que describía a la transculturación narrativa como un proyecto incorporado a la Revolución Cubana es errónea y corrige esta mala lectura al incorporar a Rama al proyecto contrahegemónico del quijanismo. Gracias a esta precisión es posible no solo tener más elementos para comprender la política cultural que promueve la transculturación narrativa, sino recuperar una versión de la izquierda latinoamericana independiente que mantuvo

una perspectiva crítica con la Revolución Cubana y privilegió al socialismo democrático como el sistema que acabaría con el subdesarrollo y la dependencia cultural en el subcontinente.

Tercero, advierte que los años de formación de la teoría de la transculturación narrativa ocurrieron en la década de 1960. Desde 1959 hasta 1968, Rama trabajó como editor de las páginas literarias del semanario *Marcha* de Montevideo y escribió numerosas columnas y artículos panorámicos. El cotejo de estos artículos nos ofrece pistas sobre el proceso de formación intelectual del crítico uruguayo porque son evidencias documentales que nos permiten saber qué estaba estudiando Rama durante estos años y cuáles eran sus intereses principales. Gracias a estos registros pude confirmar que el trabajo de Antonio Cândido y Darcy Ribeiro eran influencias decisivas para Rama. Estas influencias se confirman en los trabajos críticos más importantes que escribió Rama durante los años setenta: *Rubén Darío y el Modernismo: Circunstancia socioeconómica de un arte americano, Los gauchipolíticos rioplatenses: Literatura y sociedad* y *La narrativa de Gabriel García Márquez: Edificación de un arte nacional y popular.*

La lectura de los trabajos de Rama desde la década de 1960 también nos permite captar las transformaciones de los conceptos y los cambios de orientación teórica en su obra. A partir de 1960, cuando conoce a Cândido en Montevideo, Rama adopta el concepto de *sistema literario* del crítico brasileño y privilegia las zonas de contacto entre la literatura y la sociedad cómo su método de trabajo. *Rubén Darío y el modernismo* es un ejemplo de esta etapa. En 1964, cuando Rama

entra en contacto con Darcy Ribeiro y sus trabajos teóricos, el carácter funcionalista que se observa en la obra de Cândido será desplazado por los criterios de corte materialista, así como con análisis comparativos de tipo histórico y cultural que caracterizan a la obra de Ribeiro. *Los gauchipolíticos rioplatenses* es una obra donde se observa esta tendencia. Finalmente en *La narrativa de Gabriel García Márquez,* Rama articula y reordena elementos que provienen de sus influencias más importantes, el sistema literario de Cândido, la teoría del proceso civilizatorio y las zonas culturales de Ribeiro, así como la historicidad propuesta por el quijanismo, que en este libro se combina con las ideas sobre *lo nacional popular* en Gramsci.

El último cambio importante que puedo identificar por ahora es la adopción del término *transculturación* que propuso Fernando Ortiz, donde Rama se distancia de los conceptos de *aculturación, deculturación* y *asimilación* que usa Ribeiro en la teoría del proceso civilizatorio. En mi opinión, es posible captar una revisión de las prácticas críticas de Rama donde la aplicación mecánica del materialismo histórico que es visible en *Rubén Darío y el modernismo* pierde importancia y es reemplazado por un tipo de análisis que define a las características de la obra literaria en relación con su situación frente a la hegemonía dominante, como ocurre con *La narrativa de Gabriel García Márquez.* En este libro, Rama sigue operando con conceptos de Ribeiro, pero la aplicación de los mismos pierde el carácter mecánico que se observa en el análisis sobre Darío.

El famoso discurso que leyó José María Arguedas [1911-1969] –a propósito, un antropólogo de profesión– cuando recibió el premio "Inca Garcilazo de la Vega"

en 1968, es, en mi opinión, el texto que determinó la preferencia de Rama por el término transculturación. El discurso de Arguedas se titula "No soy un aculturado" y es una narración hecha en primera persona de las reflexiones que llevaron al escritor peruano a convertirse en uno de los narradores transculturadores para Rama:

> Acepto con regocijo el premio Inca Garcilaso de la Vega, porque siento que representa el reconocimiento a una obra que pretendió difundir y contagiar en el espíritu de los lectores el arte de un individuo quechua moderno que, gracias a la conciencia que tenía del valor de su cultura, pudo ampliarla y enriquecerla con el conocimiento, la asimilación del arte creado por otros pueblos que dispusieron de medios más vastos para expresarse. (Arguedas 296)

En Ángel Rama, la transculturación narrativa no sólo describe a un grupo de novelas que utilizan técnicas narrativas de vanguardia para contar historias regionales. Como se ve en la siguiente cita de Arguedas, Rama también encuentra en los narradores transculturadores la capacidad de alterar los proyectos nacionales excluyentes promovidos por las élites durante la modernización, en favor de alternativas que valoran la diversidad cultural y buscan integrar a quienes fueron excluidos del proyecto modernizador. Para Arguedas, el Perú criollo se consideraba como la fuente exclusiva del arte y la civilización en el Perú. Lo que hizo el Perú criollo con el Perú indígena fue excluirlo, considerarlo como "degenerado", "debilitado", "extraño" e "impenetrable". En otras palabras, el Perú criollo que describe Arguedas naturaliza –a partir del determinismo biológico y geográfico– las profundas desigualdades que promueve su sistema político y económico. Lo que

propone Arguedas con su obra es superar el paradigma evolucionista y adoptar el culturalista. La imagen de romper el cerco que segrega a los indígenas de la nación, es la que utiliza Arguedas en la siguiente cita para explicar su proyecto:

> Contagiado para siempre de los cantos y los mitos, llevado por la fortuna hasta la Universidad de San Marcos, hablando por vida el quechua, bien incorporado al mundo de los cercadores, visitante feliz de grandes ciudades extranjeras, intenté convertir en lenguaje escrito lo que era como individuo: un vínculo vivo, fuerte, capaz de universalizarse, de la gran nación cercada y la parte generosa, humana, de los opresores. El vínculo podía universalizarse, extenderse; se mostraba un ejemplo concreto, actuante. El cerco podía y debía ser destruido; el caudal de las dos naciones se podía y debía unir. Y el camino no tenía por qué ser, ni era posible que fuera únicamente el que se exigía con imperio de vencedores expoliadores, o sea: que la nación vencida renuncie a su alma, aunque no sea sino en la apariencia, formalmente, y tome la de los vencedores, es decir que se aculture. Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua. Deseaba convertir esa realidad en lenguaje artístico y tal parece, según cierto consenso más o menos general, que lo he conseguido. (297)

Las palabras de Arguedas describen una dinámica cultural que no fue descrita por Ribeiro en su teoría del proceso civilizatorio. El brasileño limita a tres las dinámicas del intercambio cultural entre una cultura dominante y otra dominada. La *deculturación* se trata de un fenómeno experimentado por la cultura dominada, donde ésta pierde su patrimonio cultural. La *asimilación* se presenta cuando hay una integración de elementos culturales entre la cultura dominante y la dominada. Mientras que la *aculturación* se refiere a los cambios culturales que resultan del contacto prolongado entre dos culturas (*Configuraciones* 18). Ninguna de las opciones descritas por Ribeiro parece aceptar la posibilidad que plantea

Arguedas en la cita anterior. Allí, desde la experiencia de la dominación y gracias a la asimilación, Arguedas plantea que es posible crear una narrativa que –al contrario de copiar el gusto de los dominadores– logre un lenguaje artístico que exprese con detalles la compleja y conflictiva diversidad cultural del Perú. El proyecto que describe Arguedas en su discurso y sus resultados narrativos son descritos por Rama como una *transculturación narrativa,* una categoría positiva que complementa a las tres dinámicas de intercambio cultural descritas por Ribeiro. Aunque Rama se haya inspirado en Fernando Ortiz, para mí es claro que los verdaderos interlocutores de la teoría de la transculturación narrativa son Darcy Ribeiro por su teoría del proceso civilizatorio y el quijanismo por promover una autonomía cultural para Latinoamérica.

Las palabras con las que Arguedas concluye su discurso resuenan con los principios de la autonomía cultural que tanto defendió Rama para Latinoamérica. Dice Arguedas: "[e]n técnica nos superarán y dominarán, no sabemos hasta qué tiempos, pero en arte podemos ya obligarlos a que aprendan de nosotros y lo podemos hacer incluso sin movernos de aquí mismo" (298). Rama adopta en los estudios literarios el mismo proyecto que desplegó Arguedas en su literatura, con el fin de teorizar cómo se puede explicar el proceso que marca la trayectoria de la literatura latinoamericana desde la dependencia hasta la autonomía cultural, tema central de *Transculturación narrativa en América Latina.*

OBRAS CITADAS

Alfaro, Hugo, R. *Navegar es necesario: Quijano y el semanario "Marcha"*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1984. Impreso.

Antequera, José. «Ángel Rama y la Biblioteca Ayacucho: Aporte fundamental a la autonomía y la integración cultural latinoamericana». *Voz y Escritura: Revista de Estudios Literarios* 14 (2004): 83-91. Impreso.

Ardao, Arturo. «En el centenario de un libro olvidado: La idea de Latinoamérica». *Marcha* (Nov. 27 1965): 15, 18. Impreso.

——. *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980. Impreso.

——. «Orígenes del latinoamericanismo antimperialista». *Marcha* (12 dic. 1965): 15. Impreso.

Arguedas, José María. «No soy un aculturado». *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires: Losada, 1971. 296-98. Impreso.

Aricó, José. *La cola del Diablo: Itinerario de Gramsci en América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad, 1988. Impreso.

Batlle Berres, Luis. *Pensamiento y acción*. VOL. 2. Montevideo: Alfa, 1966. Impreso.

Beverley, John. *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*. Durham: Duke UP, 1999. Impreso.

Blixen, Carina y Álvaro Barros-Lemez. *Cronología y bibliografía de Ángel Rama*. Montevideo: Fundación Ángel Rama, 1986. Impreso.

Bomeny, Helena. *Darcy Ribeiro: Sociologia de um indisciplinado*. Belo Horizonte: Editora Universidade Federal de Minas Gerais, 2001. Impreso.

Burgos, Raúl. *Los gramscianos argentinos: Cultura y política en la experiencia de "Pasado y Presente"*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004. Impreso.

Buño, Washington, Rafael Laguardia and Ángel Rama. «Una política cultural autónoma». *Hacia una política cultural autónoma para América Latina*. Montevideo: Universidad de la República, 1968. 41-57. Impreso.

Caetano, Gerardo y José Pedro Rilla. *El joven Quijano (1900-1933): Izquierda nacional y conciencia crítica*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1986. Impreso.

Camp, Roderic A. *Intellectuals and the State in Twentieth Century México*. Austin: Texas UP, 1985. Impreso.

Cândido, Antonio. *Formação da Literatura Brasileira*. VOL. 1. Belo Horizonte: Universidade de São Paulo: Livraria Itatiaia, 1975. Impreso.

——. «Literatura y cultura de 1900 a 1945: Panorama para extranjeros». *Antonio Candido: Crítica radical*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1991. 213-34. Impreso.

——. «Literatura y subdesarrollo». *Antonio Candido: Critica radical*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1991. 299-319. Impreso.

Carrasco, Juan Carlos. «Diálogo con el Dr. Arturo Ardao». *Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo* 3.1 (2003): 139-143. Impreso.

Castañeda, Jorge G. *Utopia Unarmed: The Latin American Left after the Cold War*. New York: Knopf, 1993. Impreso.

Castro, Julio. *Cómo viven "los de abajo" en los países de América Latina: aspectos de la política latinoamericana*. Montevideo: Publicaciones de la Asociación de Bancarios del Uruguay, 1949. Impreso.

——. «Educación primaria: presente y futuro». *Marcha* (12 Jun. 1964): 12-5. Impreso.

——. «El águila y la serpiente I: Del cura Hidalgo a Emiliano Zapata». *Marcha* (16 Sep. 1960): 24, 14. Impreso.

——. «El águila y la serpiente II: Díaz Ordaz y el partido único». *Marcha* (10 Jul. 1964): 32. Impreso.

Castro-Gómez, Santiago. *La Hybris del Punto Cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*. 2.ª ed. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2010. Impreso.

——. *Tejidos oníricos: Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2009. Impreso.

Coelho, Haydée Ribeiro. «Cultura e Literatura: o exílio brasileiro no Uruguai, anos 60». *Cuadernos Camilliani* 3.3 (2002): 39-44. Impreso.

——. «O Exílio de Darcy Ribeiro no Uruguai». *Aletria: Revista de Estudos de Literatura* 9.(2002): 211-25. Impreso.

Cornejo Polar, Antonio. «El indigenismo y las literaturas heterogéneas: Su doble estatuto socio-cultural». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (1978): 7-21. Impreso.

Cunha, Euclides da. *Os Sertões*. Ed. Walnice Nogueira Galvão. São Paulo: Brasiliense, 1985. Impreso.

Cunha, Roseli Barros. «Das configurações histórico-culturais à transculturação narrativa na América Latina: O encontro de Darcy Ribeiro e Ángel Rama». *Revista de Letras* 45.2 (2005): 35-57. Impreso.

——. *Transculturação narrativa: seu percurso na obra crítica de Ángel Rama*. Universidade de São Paulo, 2007. Impreso.

Darío, Rubén. *Poesía*. Caracas: Ayacucho, 1977. Impreso.

de la Campa, Román. *Latin Americanism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999. Print.

Elguera Olortegui, Christian. «Entrevista a John Beverley». *El hablador*. http://www.elhablador.com/entrevista18_beverley.html, 2010. 15 Nov. 2012. Web.

Fernández Retamar, Roberto. «Ángel Rama y la Casa de las Américas». *Casa de las Américas* 38 (1993): 48-63. Impreso.

——. «Calibán». *Lo que va dictando el fuego*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2008. 5-67. Impreso.

Finch, Henry. «Uruguay since 1930». *Latin America since 1930: Spanish South America*. Ed. Leslie Bethell. VOL. 8. Cambridge: Cambridge UP, 1991. 195-232. Impreso.

Fragale, Ana María. «Capitalismo, socialismo real y América Latina: Entrevista a Carlos Quijano». *Cuadernos de Marcha* (1985). Impreso.

Franco, Jean. *The modern culture of Latin America: society and the artist*. New York: F. A. Praeger, 1967. Print.

Frank, André Gunder. *The Underdevelopment of Development*. Stockholm: Bethany Books, 1991. Impreso.

Fundación Internacional Ángel Rama. «Vida y obra de Ángel Rama». *La crítica de la cultura en América Latina*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1985. 383-95. Impreso.

Gomes, Mercio Pereira. «Cronología y bibliografía». *Las Américas y la civilización: Proceso de formación del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992. Impreso.

Gramsci, Antonio. «Cuaderno 15». *Cuadernos de la cárcel*. VOL. 5. México: Ediciones Era: Universidad Autónoma de Puebla, 1999. 171-242. Impreso.

——. «Cuaderno 19». *Cuadernos de la cárcel*. VOL. 5. México: Ediciones Era: Universidad Autónoma de Puebla, 1999. 345-443. Impreso.

Gregory, Stephen. *Intellectuals and Left Politics in Uruguay, 1958-2006: Frustrated Dialogue*. Brighton: Portland: Sussex Academic Press, 2009. Impreso.

Hale, Charles A. «Political and social ideas in Latin America, 1870–1930». *The Cambridge History of Latin America*. Ed. Leslie Bethell. VOL. 4. Cambridge: Cambridge UP, 1986. 367-441. Impreso.

Jameson, Fredric. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca: Cornell UP, 1981. Impreso.

Kokotovic, Misha. *The Colonial Divide in Peruvian Narrative: Social Conflict and Transculturación*. Portland: Sussex Academic Press, 2005. Impreso.

Lenin, Vladimir. «'Left-Wing' Communism in Great Britian». *Left-Wing Communism: an Infantile Disorder*. http://www.marxists.org/archive/lenin/works/1920/lwc/ch09.htm, 1920. 1 May. 2013. Web.

Losada, Alejandro. «Bases para un proyecto de una historia social de la literatura en América Latina (1780-1970)». *Revista Iberoamericana* 114 (44 1981): 167-88. Impreso.

——. «Estructura social y producción cultural en América Latina: Las literaturas dependientes (1780-1920)». *Simposio Internacional de Estudios Hispánicos*. Hungarian Academy of Sciences. 1976. 93-109. Impreso.

Maggiolo, Oscar J. «Discurso de apertura». *Hacia una política cultural autónoma para América Latina*. Montevideo: Universidad de la República, 1968. Impreso.

Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1985. Impreso.

Méndez, Pablo Manuel. *En cuanto venga Julio: Secuestro y muerte de Julio Castro*. Montevideo: Fin de Siglo, 2012. Impreso.

Methol Ferré, Alberto. «En el epicentro de Córdoba: De Raúl Haya de la Torre a Fidel Castro». *Identidad y realización de la universidades privadas*. II Seminario Fupac. Ciudad de Guatemala, 1971. 1-22. Impreso.

Miller, Nicola. *In the Shadow of the State: Intellectuals and the Quest for National Identity in Twentieth-Century Latin America*. London: Verso, 1999. Impreso.

Mirza, Roger. «Emir sobre Rama y otros». *El país cultural*. VOL. 5. http://www.archivodeprensa.edu.uy/biblioteca/emir_rodriguez_monegal/entrevistas/entrev_12.htm.21, 1993. 19. Dic. 2012. Web.

Moraña, Mabel. «A 25 años de su muerte: Ángel Rama y los imaginarios de la crítica». *A Contra corriente* 6.2 (2009): 173-80. Impreso.

Moraña, Mabel, ed. *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: IILI, 1997. Impreso.

Muracciole, Daniel. *Toponimia y categorización jurídica oficial de las localidades urbanas de Uruguay*. Montevideo: Instituto Nacional de Estadística, 2009. Impreso.

Oddone, Juan A. «The Formation of Modern Uruguay: 1870-1930». *The Cambridge History of Latin America*. Trad. Richard Southern. VOL. 5. Cambridge: Cambridge UP, 1986. 453-74. Impreso.

Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991. Impreso.

Panizza, Francisco E. *Uruguay: batllismo y después*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1990. Impreso.

Passador, Luiz Henrique. «Herbert Baldus e a Antropologia no Brasil». Tesis de maestría. Universidade Estadual de Campinas, 2002. Web.

Pontes, Heloisa. «Entrevista con Antonio Candido». *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 16.47 (2001): 5-30. Impreso.

Prada, Abner. «Julio Castro y la educación rural». *Julio Castro: educador de pueblos*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1987. 43-77. Impreso.

Quijano, Carlos. «ALALC y la unidad latinoamericana». *América Latina: Una nación de Repúblicas*. Montevideo: Cámara de Representantes, 1989. 191-98. Impreso.

——. «América: espacio y tiempo». *América Latina: Una nación de Repúblicas*. Montevideo: Cámara de Representantes, 1989. 125-32. Impreso.

——. «Bases socio-económicas para una política cultural autónoma». *Hacia una política cultural autónoma para América Latina*. Montevideo: Universidad de la República, 1968. Impreso.

——. «Editorial: Nosotros los 'terceristas'». *Marcha* (16 jul. 1954): 5. Impreso.

——. «Editorial: Tercera Posición». *Marcha* (9 abr. 1948): 5. Impreso.

——. «Estados Unidos y Sudamérica». *América Latina una nación de repúblicas*. VOL. 1. Motevideo: Cámara de Representantes, 1989. 55-8. Impreso.

——. «La nostalgia de la patria grande». *América Latina: Una nación de Repúblicas*. Montevideo: Cámara de Representantes, 1989. 209-16. Impreso.

——. «Las declaraciones de Fidel Castro». *América Latina una nación de repúblicas*. VOL. 3. Motevideo: Cámara de Representantes, 1989. 285-95. Impreso.

——. «Las revoluciones». *América Latina: una nación de repúblicas*. VOL. I. Montevideo: Cámara de Representantes, 1989. 41-3. Impreso.

——. «Nicaragua: Ensayo sobre el imperialismo de los Estados Unidos». *América Latina una nación de repúblicas*. VOL. II. Montevideo: Cámara de Representantes, 1989. Impreso.

——. «Patria chica y patria grande». *América Latina: Una nación de Repúblicas*. Montevideo: Cámara de Representantes, 1989. 259-64. Impreso.

——. «¿Existe un imperialismo yanqui?» *América Latina: Una nación de repúblicas*. Montevideo: Cámara de Representantes, 1989. 11-9. Impreso.

Rama, Ángel. «Antonio Candido: La nueva crítica brasileña». *Marcha* (19 feb. 1960): 23. Impreso.

——. «Carlos, mi hermano mayor». *Cuadernos de Marcha* 7 (1981): 79-83. Impreso.

——. «Carta a Antonio Cândido. 16 oct. 1967». Archivo Rama. Montevideo. Inédito.

——. «Cronología». *Ariel, Motivos de Proteo*. Biblioteca Ayacucho, 1985. 315-63. Impreso.

——, ed. *Cuadernos de Marcha: Cuba, el caso Padilla, Nueva política cultural* 49 (1971). Impreso.

——. «Darcy Ribeiro: Una generación brasileña». *Marcha* (29 mayo 1964): 31. Impreso.

——. *Diario: 1974-1983*. Caracas: Trilce: La nave va, 2001. Impreso.

——. «Generación va y generación viene». *Clinamen* II.5 (1948): 52-3. Impreso.

——. «La Biblioteca Ayacucho como instrumento de integración cultural latinoamericana». *30 años de Biblioteca Ayacucho*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2004. 63-93. Impreso.

——. *La ciudad letrada*. 2da ed. Hanover: Ediciones del Norte, 2002. Impreso.

——. «La construcción de una literatura». *Marcha* (30 dic. 1960): 24-6. Impreso.

——. «La creación del teatro nacional». *Los gauchipolíticos rioplatenses*. Montevideo: Arca, 1998. Cap. VI. 151-69. Impreso.

——. *La generación crítica 1939-1969: I Panoramas*. Montevideo: Arca, 1972. Impreso.

——. «La literatura de los vencidos: El gaucho y la literatura gauchesca». *Marcha* 6 (1967): 59-65. Impreso.

——. *La narrativa de Gabriel García Márquez: Edificación de un arte nacional y popular*. Bogotá: Colcultura, 1991. Impreso.

——. *La novela en América Latina: Panoramas 1920-1980*. Bogotá: Procultura, 1982. Impreso.

——. *Los gauchipolíticos rioplatenses: Literatura y sociedad*. Montevideo: Arca, 1998. Impreso.

——. «Otra vez la utopía, en el invierno de nuestro desconsuelo». *Cuadernos de Marcha* (1979): 75-81. Impreso.

——. «Poesía política revolucionaria y poesía del partido». *Los gauchipolíticos rioplatenses*. Montevideo: Arca, 1998. Cap. IV. 73-114. Impreso.

——. *Rubén Darío y el modernismo: Circunstancia socioeconómica de un arte americano*. Caracas: Ediciones de la Universidad Central de Venezuela, 1970. Impreso.

——. «Sobre la composición del gaucho Martín Fierro». *Clinamen* 2 (1947): 31-44. Impreso.

——. *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: El Andariego, 2008. Impreso.

——. «V Fundación de la poesía social». *Los gauchipolíticos rioplatenses*. Montevideo: Arca, 1998. 115-49. Impreso.

Ribeiro, Darcy. *Configuraciones histórico-culturales americanas*. Montevideo: Centro de Estudios Latinoamericanos (CEL), 1972. Impreso.

——. *Confissões*. São Paulo: Companhia Das Letras, 1998. Impreso.

——. «III. Los rioplatences». *Las américas y la civilización*. .IV. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992. 418-56. Impreso.

——. «Matrices culturales rioplatenses: El gaucho y la literatura gauchesca». *Cuadernos de Marcha* 6 (1967): 3-19. Impreso.

——. «Política de desarrollo autónomo de la Universidad». *Hacia una política cultural autónoma para América Latina*. Montevideo: Universidad de la República, 1968. Impreso.

Rocca, Pablo. «Ángel Rama, Émir Rodríguez Monegal y el Brasil: Dos caras de un proyecto latinoamericano». Tesis. Universidade de São Paulo, 2006. Impreso.

——. *Treinta y cinco años en Marcha: Críticia literaria en Marcha y el Uruguay 1939-1974*. Intendencia Municipal, 1992. Impreso.

Rock, David. «Argentina from the First World War to the Revolution of 1930». *The Cambridge History of Latin America*. Ed. Leslie Bethell. VOL. 5. Cambridge UP, 1986. 419-52. Impreso.

Rodó, José Enrique. *Ariel, Motivos de Proteo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1985. Impreso.

Russotto, Márgara. «Cronología: Vida y obra de Antonio Candido». *Antonio Candido: Critica radical*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1991. 437-47. Impreso.

Sánchez Albornoz, Nicolás. *The Population of Latin America: A History*. LA: London: Berkeley, 1974. Impreso.

Sarmiento, Domingo Faustino. *Facundo: Civilización y barbarie*. Ed. Delia S. Etcheverry. Buenos Aires: Ediciones Estrada, 1953. Impreso.

Schwartz, Jorge. «Abaixo Tordesilhas!» *Etudos Avançados* 17.7 (1993): 185-200. Impreso.

Solari, Aldo E. *El tercerismo en el Uruguay*. Montevideo: Alfa, 1965. Impreso.

Soler Roca, Miguel. «La contribución de Julio Castro a la lucha contra el analfabetismo». *Julio Castro: educador de pueblos*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1987. 9-41. Impreso.

Traba, Marta. *Dos décadas vulnerables en las artes plásticas latinoamericana, 1950-1970*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005. Impreso.

Vejmelka, Marcel. «O Brasil no território da literatura Latino-Americana: O pensamento de Antonio Cândido e Ángel Rama». *Revue internationale d'études lusophones* 3.(2008): 87-109. Impreso.

Vior, Eduardo J. «Perder los amigos, pero no la conducta. Tercerismo, nacionalismo y antiimperialismo: Marcha entre la revolución y la contrarevolución». *Marcha y América Latina*. Montevideo: IILI, 2003. 79-121. Impreso.

Williams, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford UP, 1977. Impreso.