

A PESAR DE DEPENDIENTE, UNIVERSAL*

Silviano Santiago**

Para Heloisa

No somos europeos ni americanos del norte, sino destituidos de la cultura original, nada nos es extranjero, pues todo lo es. La penosa construcción de nosotros mismos se desarrolla en la dialéctica entre no ser y ser otro.

Paulo Emílio Salles Gomes (1973)

Porque la verdad (no sé si amarga o dulce) es esta: si mi generación tiene por deber (aún no sé si por vocación) una reinterpretación eminentemente universalista de los problemas brasileños, eso sólo podrá ser hecho sobre la base de la interpretación nacionalista y regionalista del modernismo...

José Guilherme Merquior (1980)

I

No siempre se modifica la concepción geográfica que el hombre tiene del mundo. Más que producir un cambio positivo o fértil en los cimientos de la humanidad o la sociedad en cuyo nombre se descubre, la expansión del horizonte visual permite a un explorador reproducir los conflictos e impases socio-políticos y económicos de su propia sociedad, y lo hace sobre la forma

* El presente ensayo corresponde a un capítulo de Silviano Santiago. *Vale Quanto Pesa (Ensaio sobre Questões Político-Culturais)*, (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982). Traducido del portugués por Mary Luz Estupiñán Serrano y Raúl Rodríguez Freire, Escuela de Historia, Facultad de Ciencias Sociales e Historia, Universidad Diego Portales. Todas las notas han sido agregadas por los traductores. Agradecemos al propio autor por la autorización de la publicación en español de su ensayo, así como también a Raúl Rodríguez Freire, quien además de traducir, facilitó el acceso a este texto.

** Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Federal de Minas Gerais (Brasil), es Doctor en Literatura por la Universidad de París, Sorbonne. Se ha desempeñado como profesor en universidades de Brasil, Estados Unidos, Canadá y Francia. Es autor de una prolífica obra que incluye poesía, novelas, cuentos y ensayos. Entre sus obras, se pueden destacar *O Cosmopolitismo do Pobre: Crítica Literária e Crítica Cultural* (UFMG, 2004), *Ora (direis) puxar conversa!* (UFMG, 2006) y *As raízes e o laberinto da América Latina* (Rocco, 2006), entre varios otros.

básica de la ocupación. Un ejemplo concreto: el Nuevo Mundo sirvió de escenario hacia el cual desplazar las irresueltas guerras santas que se desarrollaban en Europa. El conquistador victorioso acabó por internalizar en la “desconocida” América el mayor dilema de los reyes y súbditos europeos –su enredo producido por el quiebre de la unidad de la Iglesia y las constantes guerras entre distintas facciones religiosas (católicos, luteranos, calvinistas). Es de esta forma que lo “desconocido” se vuelve “conocido” y se establece el patrón cultural de la colonización.

El catecismo de un José de Anchieta, por ejemplo, además de preparar al indígena para la “conversión” y la “salvación” de su alma, también permite colocarlo involuntariamente entre portugueses y franceses, entre la Reforma y la Contra-Reforma. Prepara e incita al indio a pelear por una cuestión (la unidad de la Iglesia y la constitución de un Estado europeo fuerte) que simplemente no le pertenece ni a él ni a los suyos. En otras palabras, se le obliga a internalizar una situación socio-política y económica que no era suya. Sintomático de este orden de cosas es la devoción por San Mauricio, el santo patrono del estado del Espíritu Santo en Brasil, que el texto de Anchieta se esfuerza por hacer que inspire a sus catecúmenos. Mauricio, soldado fiel a un emperador pagano, es llamado a liderar su legendaria Legión tebana, con el fin de combatir a los cristianos. En medio de la batalla, cambia de bando, y ya dispuesto a no matar a los cristianos, acaba por desobedecer el poder supremo del emperador, y este lo sacrifica. El soldado Mauricio fue un rebelde en relación con sus hermanos paganos, mientras el Mauricio convertido es mártir dentro del proceso de la catequesis católica; de esta manera, San Mauricio llega a ser el patrono del Espíritu Santo en esta nueva fase de la difusión de la fe. Como rebelde, mártir y patrono es, ante todo, el modelo a ser imitado.

La vida y el martirio de este santo sirven como contrapunto simbólico para la resistencia contra los corsarios franceses e ingleses (considerados como “herejes”) que los cristianos portugueses estaban intentando introducir en la mente indígena. La mente indígena memoriza los versos de la poesía didáctica de Anchieta, que eran puestos ante ella como si le pertenecieran a “ella misma”:

El pecado nos da guerra
 en todo tiempo y lugar.
 Y ya que tú (San Mauricio) deseaste
 morar en nuestra pobre tierra,
 ayudadla sin cesar,

 porque cuando cese el pecado
 cesarán los infortunios
 con que los herejes franceses
 y los luteranos ingleses
 nos afligen (Anchieta 1989, 288).

La lucha por el poder y la partición de “nuestra pobre tierra” incluye la división y la lucha religiosa. Solo que mientras que en América la tierra era escenario y la lucha una teatralización, en Europa el problema era la realidad concreta del *cuius regio, eius religio* (“cada país tiene su propia religión”).

Por esta época, el indígena deja de ser considerado como *tabula rasa* por los portugueses, y es visto más bien por los conquistadores católicos como alguien invadido por los herejes franceses o ingleses. La conversión, a fines del siglo XVI, creó dos formas de acción de desalojo para el indígena: primero lo desplaza de su cultura; y, forzándolo a que se revele contra los “herejes”, luego lo desaloja de cualquier práctica que no sea católica. En ambos casos, lo hace entrar en los mayores conflictos del mundo occidental, sin que haya tenido parte en los acontecimientos, operando no como un actor, sino como un mero recitador. Doblemente despojado entonces: la Historia europea se convierte en la historia del indígena, de manera que solo le queda memorizar y vivir con entusiasmo una “ficción” europea (portuguesa, en particular) que transcurre en el gran escenario que es su propia tierra. Y ya en el siglo XX ni siquiera la tierra le pertenecerá. Así, una tercera, última y definitiva acción de desalojo ha sido operada por los colonizadores.

Es importante señalar que, en el mundo moderno, la colonización solo puede ser una actividad pedagógica, donde la memoria era el talento más exigido. A tal punto que nuestros historiadores contemporáneos creen que el origen de la “inteligencia brasileña” se localiza en la creación de colegios durante el siglo XVI, es decir, cuando la historia extranjera fue impuesta como materia de memorización y enseñanza, e impuesta también como la única verdad. En este contexto, casi se hace innecesario destacar el violento compromiso de la categoría “inteligencia” con las manifestaciones más efusivas de etnocentrismo. Este etnocentrismo traduce la concepción del mundo precabralino presente en los primeros colonizadores, quienes otorgaron a la civilización indígena el estatuto de *tabula rasa*. ¡Triste “inteligencia brasileña” que, al querer alzar el vuelo de la reflexión histórica, aún se confunde con prejuicios quinientistas!

Dentro de esta perspectiva etnocéntrica, la experiencia de la colonización revela una operación básicamente narcisista, donde el otro es asimilado a la imagen reflejada del conquistador, fundiéndose con ella, y perdiendo, por lo tanto, la condición misma de su alteridad. En otras palabras, el indígena pierde su verdadera alteridad (la condición de ser otro, diferente) y gana una alteridad ficticia (ser la imagen reflejada del europeo). El indígena es el Otro europeo: y es, al mismo tiempo, su imagen especular y su propia alteridad indígena reprimida [*recalcada*]. Mientras más diferente sea el indio, menos civilizado es; y mientras menos civilizado sea, más niega el narciso europeo; mientras más niega el narciso europeo, más exigente y apremiante será la fuerza que lo transformará en una imagen semejante; mientras más se asemeje al europeo,

menor será la fuerza de su propia alteridad. Así es como se desarrolla la colonización. Así es como se crea la “inteligencia” en Brasil.

Si el móvil del descubrimiento es lo desconocido, y para ello se requiere un espíritu de aventura, coraje y audacia, entonces la experiencia de la colonización también requiere de un espíritu *profiteur*, de una espada y de una falsa cordialidad. Esta afirma: seremos amigos, si usted me obedece; y la espada agrega: si no me obedece, vendrá el hierro y el fuego; el espíritu utilitarista concluye: la empresa es válida, mientras sea provechosa.

El Viejo del Restelo, en *Los Lusíadas* de Camões –o los lectores que critican el programa espacial de la NASA en cartas enviadas a la revistas *Time* y *Newsweek*–, derivan su fuerza de la ambigüedad moral del descubrimiento y la colonización. Al borde del muelle, el Viejo no embarca. No actúa, más bien habla. Reflexiona sobre lo moral. Considera inútil la búsqueda de lo desconocido, porque lo desconocido se encuentra en su propia sociedad, pues, señala, quién no ve es porque no quiere ver; civilizar lo otro es tarea superflua mientras existan “otros” (como los grupos marginalizados) que son oprimidos por la clase dominante en la propia sociedad ¿Para qué salir, entonces, si los problemas de casa aún no han sido resueltos, y son tantos?

II

Vemos, por lo tanto, que los descubrimientos marítimos de la época moderna, junto con la posterior ocupación de las tierras descubiertas por los europeos, sirvieron no solo para ensanchar las fronteras visuales y económicas de Europa, sino también para transformar la historia europea en Historia universal, una Historia que, inicialmente, para los que fueron colonizados no era más que un relato, una ficción. Las diferencias económicas, sociales, políticas, culturales, etc., son, primero, abolidas a hierro y fuego, transformando el multifacético mundo medieval (la parte propiamente europea, “conocida”, junto a las otras, “desconocidas”) en uno todo narcisísticamente compuesto según los valores de los colonizadores: luego, aquellas diferencias serán abolidas por el discurso victorioso y exclusivista de la Historia universal.

Tal proceso de uniformización de las diferentes civilizaciones existentes en el mundo, esta occidentalización del mundo recién descubierto, llegó a dominar los designios de las organizaciones socio-políticas y económicas del Nuevo Mundo, instituyendo a la clase dominante como detentora del discurso cultural europeizante (que incluyó las constantes y sucesivas asimilaciones “cordiales” de la diferencia indígena o negra). No hay duda de que la cultura oficial asimila al otro, y, al hacerlo, suprime *jerárquicamente* los valores autóctonos o negros que la confrontan. En Brasil, el problema del indio y del negro está enraizado en la jerarquización de valores más que en el silencio.

En ese contexto, la Antropología, aquella ciencia creada por la conciencia europea herida, cobró un papel relevante. Al interior de la cultura de los conquistadores, se creó un lugar disciplinario especial y sacrosanto, con el fin de evaluar la violencia cometida por la colonización, un lugar desde el cual intentar preservar –aunque bajo la forma del discurso científico, por supuesto, así que no nos hagamos ilusiones– lo que aún era posible de preservar. Este agregado a las disciplinas propiamente europeas, no tiene tan poca importancia como pareció indicar el diminuto lugar que inicialmente se le reservó a la Antropología, ya que, finalmente, ella terminó realizando un importante “descentramiento” en el pensamiento occidental, pues la cultura europea dejó de ser la detentora de la verdad, como también de mantenerse como la cultura de referencia, establecedora por excelencia de las jerarquías.

En el siglo XX, el intelectual brasileño vive el drama de tener que recurrir a un discurso *histórico*, que lo explica pero que, a la vez, lo ha destruido, y a un discurso *antropológico*, que no lo explica, pero que habla de su existencia como un lugar de destrucción. Como dice en una bella síntesis Paulo Emílio Salles Gomes: “La penosa construcción de nosotros mismos se desarrolla en la dialéctica enrarecida entre el no ser y el ser otro” (Salles Gomes 1980, 77). Somos explicados y destruidos; somos constituidos, pero ya no explicados.

¿Cómo “explicar” “nuestra constitución”, cómo reflexionar sobre nuestra inteligencia? Ningún discurso disciplinar podrá hacerlo por sí solo. En la Historia universal, somos explicados y destruidos, porque vivimos una ficción desde que hicieron de la historia europea nuestra historia [estória]. En la Antropología, somos constituidos y no explicados, ya que lo que es considerado superstición por la Historia, constituye la realidad concreta de nuestro pasado.

O bien nos explicamos, o bien nos constituimos –he ahí el falso dilema del intelectual brasileño, ya que entre nosotros genera, en su simplificación, todas las formas del discurso autoritario, ya sea de corte populista o integracionista. Es preciso buscar la “explicación” de “nuestra constitución” (vale decir, de nuestra inteligencia) a través de un entre-lugar, como lo señalé en otro ensayo, o a través de la “dialéctica enrarecida”, como quiere Paulo Emílio. Ni manual populista, ni folclore *curupira*¹– he ahí las polarizaciones que deben ser evitadas con el fin de alcanzar un socialismo democrático. Ni paternalismo, ni inmovilismo.

El drama ético del intelectual brasileño de cara a todas las minorías de América Latina reside en la configuración ambivalente de su existencia cultural. Su comprensión de esas minorías, a través del materialismo histórico, depende de su total y definitiva integración al proceso de occidentalización del mundo; su comprensión por parte del pensamiento antropológico tiene que cuestionar esa

¹ *Curupira* es un ser sobrenatural en la mitología tupi, que se caracteriza por tener los pies hacia atrás. Su objetivo es defender los bosques de su destrucción por los hombres.

integración histórica, para que ellas no continúen viviendo una “ficción”, que ha sido impuesta como un factor determinante tanto de su pasado como de su desaparición futura. Difícil es entonces el pacto entre el sujeto latinoamericano y la Historia occidental, a menos que se consienta en ciertas determinaciones de cuño desarrollista, donde la praxis ideológica del progreso toma la forma del capital. (Aunque esta categoría no esté presente en el pensamiento de la izquierda brasileña, ella sí lo está en él).

La praxis del progreso en tanto fuerza ideológica, ya la conocemos. Ella da subempleo a las minorías (recordemos, por ejemplo el “periodo dorado” de Juscelino Kubitschek, o los años recientes del “milagro brasileño”); hace peligrar la concientización socio-política; anula la cultura, y permite que novelas de la televisión dramaticen para el grueso de la población una fácil movilidad social, en tierras profundamente marcada por el prejuicio y el autoritarismo. El progreso incorpora a las minorías a un simulacro de avance histórico, con lo que perpetúa una ficción que no alcanza a comprender el modo de ser social de quien busca su “explicación”. Incorpora a las minorías a un avance de la clase dirigente, y es por eso que las diferencias sociales (a pesar del constante mensaje de las novelas de mayor audiencia) se acentúan en los momentos más agudos del desarrollo. La gran verdad del “milagro” brasileño está representada por las *bóias-frías*;² la mayor mentira del “milagro” no es la torta sino el cuchillo dejado en la mano de quien la corta. Quién parte y reparte le toca la mejor parte.

III

El desvío para llegar al centro de nuestro objetivo se está extendiendo, pero no es algo impertinente. Es particularmente útil para justificar el cuestionamiento de las categorías fundacionales de la literatura comparada. Es solo dentro de una perspectiva histórico-antropológica, junto con una perspectiva económica, social y política (cultural, en el sentido más amplio), que se puede comprender la necesidad que tiene el intelectual latinoamericano de enfrentar ciertas disciplinas del saber originadas en el pensamiento europeo. Cuando entra en juego la cuestión de la producción del otro, es decir, del indígena y del negro, tales disciplinas mantienen un violento componente etnocéntrico, que invalida, *a priori*, todo rigor analítico, toda exigencia en el análisis y toda maestría en la interpretación.

Comencemos por la caracterización sumaria del objeto de estudio de la literatura comparada. Básicamente, el objeto tiene que ser doble; está constituido por obras literarias generadas en contextos nacionales diferentes,

² Forma coloquial para referir a los asalariados temporales rurales o jornaleros, cuyas condiciones de vida y trabajo son intolerables [N. d. T.]

pero que, sin embargo, se analizan contrastivamente con el fin de ampliar tanto el horizonte limitado del conocimiento artístico, como la visión crítica de las literaturas nacionales.

Es obvio que un periodo como el Renacimiento es bastante rico para este tipo de estudios, ya que las naciones europeas se constituyeron culturalmente mediante la profundización de un suelo común (judaico-greco-romano), como también en el proceso mismo de establecimiento de diferencias regionales. A través de este suelo común del pasado, se mantiene la amplitud de las semejanzas entre Portugal, España, Francia, Italia, etc., y se destruyen las fronteras nacionales que fueron constituidas en aquel presente. Además, la doble exigencia de *imitación* (de los clásicos greco-latinos y de los contemporáneos del autor renacentista) como forma de emulación, de perfeccionamiento, llevó al creador europeo a inspirarse en el otro con el fin de enriquecer su producto. Este ensamble de situaciones aparentemente divergentes, actualmente proporciona el origen de una cultura europea única, y es el periodo ideal para los estudios de literatura comparada. Esto es especialmente relevante sobre los “Estados” europeos, que emergieron a partir de sintomáticas diferencias, todas producidas por el mismo contexto económico, social y político, y sus contradicciones.

Sin embargo, la situación de la literatura latinoamericana, o de la brasileña en particular, respecto de la literatura europea de ayer y de la literatura norteamericana de hoy, ya no presenta un terreno tan tranquilo. Ya no hay dudas de que la literatura comparada es la perspectiva correcta para estudiar a las literaturas nacionales latinoamericanas. Desde las primeras páginas de *Formação da Literatura Brasileira*, Antonio Cândido alerta al lector:

Hay literaturas de las que un hombre no necesita salir para recibir cultura y enriquecer la sensibilidad; otras, en cambio, sólo pueden ocupar una parte de la vida del lector, bajo pena de restringirle irremediamente el horizonte [...] Los que se nutren sólo de ellas son reconocibles a primera vista, aún cuando sean eruditos e inteligentes, pues los delata su gusto provinciano y la falta de un sentido de proporciones. [...] Comparada a las grandes, nuestra literatura es pobre y débil. Pero es ella, no otra, la que nos expresa. (Candido 2000, 9).

IV

La perspectiva de Cândido no es errada: creer que podemos tener un pensamiento autóctono autosuficiente, desprovisto de cualquier contacto “extranjero” es prácticamente una fantasía nacionalista [verde-amarelo]; de manera que la evaluación es justa: colocar el pensamiento brasileño comparativamente, es decir, dentro de las contingencias económico-sociales y

político-culturales que lo constituyeron, es evitar cualquiera trazo de excesivo patriotismo. Resta saber si los intelectuales brasileños no han insistido en defectos de método, a pesar de la corrección y de la justeza de su pensamiento. Es preciso, pues, tener cuidado con el método, con la táctica de abordaje de los objetos, en suma: con la *estrategia* de lectura de los textos afines.

Si, por ejemplo, nos limitamos a la apreciación de nuestra literatura con la europea, tomando como punto de partida los principios etnocéntricos de la literatura comparada –fuente e influencia–, solo estaremos insistiendo en su lado dependiente, en sus aspectos repetitivos y redundantes. La comprensión de estos aspectos duplicadores (de seguro útiles, pero etnocéntricos) apunta a subrayar el recorrido todopoderoso de la producción cultural dominante en las áreas periféricas que han sido definidas y configuradas por ella; hacia el final del recorrido, se habrán constituido dos productos paralelos y semejantes, pero presentando entre ellos dos dislocaciones capitales, responsables del proceso de jerarquización que devalúa el producto de la cultura dominada.

Tenemos entonces dos dislocaciones capitales: una temporal (el retraso de una cultura en relación con otra) y una cualitativa (la falta de originalidad en los productos de la cultura dominada). El producto de la cultura dominada siempre es tardío, remolcado por la máquina del colonialismo de ayer y del neocolonialismo capitalista de hoy. Sin duda, también es tardío porque es producto de una forma “memorizada” de existencia. Es interesante notar que la tendencia básica del pensamiento colonizado es el enciclopedismo; el saber es internalizado, aprendido, asimilado de varias y generosas fuentes, y luego revelado en una producción cultural cuyo valor básico es la síntesis. (Es preciso pensar, a propósito de las culturas dominadas, cuán tenue es la diferencia – diferencia capital en las culturas dominantes– entre un historiador y un pensador original). La síntesis histórica no es un producto original, es, ante todo, generosa, abarcadora, equidistante y tan liberal como el mismo pensamiento que la originó. Por lo tanto, no es extraño que el ideal de una “inteligencia” colonizada e instructiva, sea el interminable registro [*arrolar*] de hechos culturales, sin ninguna otra preocupación que la lógica de su sucesión exhaustiva.

El pensamiento que quiere la dependencia no surge solo como una reflexión sobre datos empíricos de una determinada nación. Es, y siempre lo ha sido, una ficción bajo (y no sobre) la cultura ocupante. Es siempre ya una apropiación elogiosa de la cultura dominante, cuyos productos jerarquizan, restringen y acaban siendo responsables por la visión etnocéntrica del creador o del historiador. Sin embargo, el modernismo brasileño creó algunos antídotos contra este error bien intencionado del enciclopedismo eurocéntrico, (útil, de todas maneras, si la tarea es escribir un estudio enciclopédico, aunque carece de interés si el propósito es la “gloria” individual). Tomemos tres de ellos.

Primero. La noción mal intencionada de la antropofagia cultural, brillantemente inventada por Oswald de Andrade, en un deseo de incorporar,

creativamente, su producción dentro de un movimiento universal. Segundo. La noción de “traición de la memoria”, eruditamente formulada por Mário de Andrade a través de sus investigaciones sobre música, realizadas para una producción nacional-popular. Gilda de Mello e Souza, en *O Tupi e o Alaúde*, volvió a poner en circulación esta noción, con una exitosa interpretación de *Macunaíma*. Tercero. La acertada y posiblemente ideológica noción de “corte radical”, generalmente implicada (si bien no de manera explícita) en los sucesivos movimientos de vanguardia. Esta noción fue recientemente acuñada y defendida por el grupo concretista de São Paulo (la noción es una apropiación del “paideuma” poundiano, revisada por el “paréntesis” isebiano)*.

En estos tres casos no se señala que la dependencia no existe, por el contrario, se resalta su inevitabilidad; no se escamotea la deuda respecto de las culturas dominantes, sino que se enfatiza su fuerza coercitiva; no se satisface con la visión gloriosa del indígena o del negro, sino que más bien se busca su inserción diferencial en la totalización universal. A la vez, la posible originalidad del producto creado, no se deja perder en una masa de elucubraciones etnocéntricas. La jerarquización operada por medio de los criterios de “retraso” y “originalidad” cae súbitamente a tierra, al subvertírsela. Sin embargo, no se trata de una subversión gratuita y de corte nacionalista limitado, del tipo integralista de los años 30, sino de una comprensión que, a pesar de producir una obra culturalmente dependiente, puede dar el salto por sobre las imitaciones y las síntesis enciclopédicas etnocéntricas, con el fin de contribuir así con algo original.

Tal salto no puede ser realizado a través de un pensamiento racional o de una lógica complementaria (las partes que integran un todo único). En ambos casos, se cae en las célebres artimañas del pensamiento colonizante, donde la racionalidad analítica o dialéctica deviene en una forma inevitable de la integración del indígena y del negro en un todo; la complementariedad opera aquí como un proceso de uniformización y totalización de la diferencia.

Se hace necesario que cualquier cuestionamiento preliminar de las categorías de fuente e influencia, categorías de base lógica y complementaria que se emplean para la comprensión de los productos dominante y dominado, operen mediante una fuerza y un movimiento *paradojal*, que dará inicio a un proceso táctico y destructor de la literatura comparada, que permitiría abordar el contraste de obras que escapan a un suelo histórico y cultural homogéneo.

He ejemplificado este cuestionamiento paradójico en un ensayo, cuyo título borgiano, sintomáticamente se desvía del campo histórico y académico del sentido común: “Eça, autor de *Madame Bovary*”. No se trata de mero juego exento de profundidad erudita, como le puede parecer a algún historiador

* Isebiano refiere a los intelectuales vinculados al Instituto Superior de Estudos Brasileiros, ISEB.

preñado de *scholarship*; ni de un quiebre gratuito de la causalidad cronológica, como puede desear un intelectual cronometrador y policía de las fechas; no se trata de una búsqueda de originalidad por la originalidad, con tal de encantar mentes que se realizan en la estética conceptualista. Se trata de un desafío a la erudición, y de un quiebre con la cronología y la búsqueda de originalidad, que se entrelazan constituyendo un *suplemento* crítico paradoxal –no tengamos dudas sobre esto–, que es táctico y destructor.

El énfasis de este ensayo no está dado en la repetición (lo que en Eça existe de Flaubert); la repetición pasa a ser, estratégicamente, el lado invisible de la obra dependiente. Más bien enfatiza la diferencia que el texto dependiente logra inaugurar, a pesar de su sujeción a la cultura francesa dominante en el Portugal de aquel tiempo. La diferencia que *O Primo Basílio* consigue instituir frente la *Madame Bovary* es su lado visible. El lado invisible es, en sí, un todo organizado y coherente (lo que se repite en el segundo texto del primero), mientras el visible no es más que el suplemento constituido mediante la lectura y la creación que caracteriza a toda producción significativa en una cultura periférica.

En contrapartida, cuando el texto de la cultura dominada es hecho para operar retroactivamente sobre el texto de la cultura dominante (un proceso que es, claro, la inversión intencional de la cronología), se consigue, por primera vez, una evaluación concreta de la universalidad de los textos de la metrópoli. La universalidad solo existe, a decir verdad, en ese proceso de expansión en el que respuestas no etnocéntricas son dadas a los valores de la metrópoli. De lo contrario, caeremos siempre en las apreciaciones tautológicas y colonizantes. Si se evita la demanda de una estrecha economía interna de la obra, entonces el texto de la cultura descolonizada es visto, paradójicamente, como el más rico, *al contener en sí una representación del texto dominante y una respuesta a esta representación en el propio nivel de la fabulación*, respuesta que pasa a ser un patrón de contraste cultural de la universalidad tan eficaz, como los ya conocidos y catalogados.

La universalidad es o bien un juego colonizador, que consigue poco a poco la homogenización y la totalización occidental del mundo, a través de la imposición de la historia europea como Historia universal, o bien es un juego diferencial en que las culturas, aún aquellas que se encuentran en una situación económica inferior, se ejercitan dentro de un espacio mayor, con el fin de acentuar los choques de las acciones de dominación y la reacción de los dominados.

La verdad de la universalidad colonizadora y etnocéntrica está en la metrópoli, de ello no hay duda; mientras la verdad paradójica de la universalidad diferencial, como nos muestra la antropología, está en las culturas periféricas.

De hecho, en las culturas periféricas los textos colonizados operan con orgullo la síntesis enciclopédica de la cultura, suma generosa en que el propio

dominado es mero apéndice, insignificante y complementario, del movimiento general de la civilización. En las culturas periféricas, los textos descolonizados cuestionan, en la propia factura del producto, su estatuto y el estatuto del avance colonial de la hegemonía cultural.

1980

Bibliografía

- De Anchieta, José. 1989. "Auto da Vila da Vitória ou de São Maurício". *Poesias*. Belo Horizonte/ São Paulo: Itatiaia / Edusp.
- De Camões, Luís. 1986. *Los Lusíadas*. Barcelona: Cátedra.
- Salles Gomes, Paulo Emilio. 1980. *Cinema: trajetória no subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Candido, Antonio. 2000. *Formação da literatura brasileira*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Ltda.
- Santiago, Silviano. 1978. "Eça, autor de madame Bovary". *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. Rio de Janeiro: Editora.