

# El canon literario

---

H. Bloom, J. Culler, H. L. Gates Jr., H. U. Gumbrecht,  
W. V. Harris, F. Kermode, J.-C. Mainer, W. Mignolo,  
J. M<sup>a</sup> Pozuelo, L. S. Robinson

---

809  
S952

COMPILACIÓN DE TEXTOS Y BIBLIOGRAFÍA  
Enric Sullà



03 OCT. 2000

# EL CANON LITERARIO

---

H. Bloom, J. Culler, H. L. Gates Jr., H. U. Gumbrecht,  
W. V. Harris, F. Kermode, J.-C. Mainer, W. Mignolo,  
J. M<sup>a</sup> Pozuelo, L. S. Robinson

---

COMPILACIÓN DE TEXTOS Y BIBLIOGRAFÍA  
Enric Sullà



ARCO/LIBROS, S.L.

809  
S 952

Bibliotheca Philologica. Serie LECTURAS  
Coordinación: JOSÉ ANTONIO MAYORAL

## ÍNDICE GENERAL

### INTRODUCCIÓN

ENRIC SULLÀ: *El debate sobre el canon literario* ..... Pág. 11

### I

#### ¿QUÉ ES EL CANON LITERARIO?

WENDELL V. HARRIS: *La canonicidad* ..... 37

HANS ULRICH GUMBRECHT: «*Cual Fénix de las cenizas*» o del  
*canon a lo clásico* ..... 61

FRANK KERMODE: *El control institucional de la interpretación* ... 91 ✓

### II

#### EL CANON LITERARIO A DEBATE

LILLIAN S. ROBINSON: *Traicionando nuestro texto. Desafíos femi-  
nistas al canon literario* ..... 115 ✓

JONATHAN CULLER: *El futuro de las humanidades* ..... 139 ✓

HENRY LOUIS GATES, JR.: *Las obras del amo: sobre la formación del  
canon y la tradición afroamericana* ..... 161 ✓

HAROLD BLOOM: *Elegía al canon* ..... 189 ✓

### III

#### ALTERNATIVAS AL DEBATE

JOSÉ M<sup>a</sup> POZUELO: *I. Lotman y el canon literario* ..... 223

WALTER MIGNOLO: *Los cánones y (más allá de) las fronteras cul-  
turales (o ¿de quién es el canon del que hablamos?)* ..... 237 ✓

JOSÉ-CARLOS MAINER: *Sobre el canon de la literatura española del  
siglo XX* ..... 271

### IV

#### BIBLIOGRAFÍA

SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA: *Enric Sullà* ..... 303

Traslado. Facultad de Comunicaciones. U. E. S. D. D. D.

© 1998 by ARCO/LIBROS, S. L.  
Juan Bautista de Toledo, 28. 28002 Madrid.  
ISBN: 84-7635-303-0  
Depósito Legal: M-5.500-1998  
Gráficas Torrejón, S. A. (Madrid).

cación necesaria es que «censura y crítica» y el orden preferible de lecturas dependen de criterios que dependen a su vez de objetivos.

Ninguna de las funciones que he apuntado es mala o trivial. Está bien saber algo de las grandes influencias histórico-literarias sobre los textos y estar familiarizado con las fuentes de las alusiones literarias y filosóficas que los autores esperan que sus lectores ilustrados compartan. Está bien tener una cierta perspectiva histórica sobre los debates contemporáneos: ver los escándalos del evangelismo televisivo contra el telón de fondo del *Pardoner's tale*, las disputas teológicas contemporáneas dibujándose sobre el *Essay on man* de Pope, los problemas de los límites de la libertad individual con respecto a *On liberty* de Mill y los debates sobre la responsabilidad colectiva en cuanto al medio ambiente ante los ensayos de Ruskin sobre política económica. Está bien reconocer que la mayor parte de nuestra literatura tiene un sesgo masculino, blanco y anglosajón además de individualista y competitivo. Está bien encontrar modelos de prosa que de forma persuasiva utilicen los eficaces recursos retóricos tradicionales y está bien encontrar una prosa individualista y contracultural. Pero ninguna selección de textos que pueda encajar en un curso de literatura, o incluso en la totalidad de los que configuran una licenciatura, puede proporcionar toda esta información de manera adecuada. Más que nunca debemos ser sinceros con nosotros mismos y con nuestros estudiantes respecto a las limitaciones de los objetivos tanto de las asignaturas como de los requisitos para obtener un título, debemos ser sinceros respecto a lo que *no* consiguen *nuestra* selección de textos y *nuestro* enfoque sobre ellos. Si El Canon ha muerto, la razón es que nunca vivió; sólo han existido, y existen, selecciones con determinados objetivos. Si algo se ha iluminado en los últimos veinte años de alarmas y excursiones críticas es la multiplicidad de los posibles objetivos.

## «CUAL FÉNIX DE LAS CENIZAS» O DEL CANON A LO CLÁSICO\*

HANS ULRICH GUMBRECHT  
*Universidad de Siegen*

*Para Bernard Cerquiglini, Ancien Directeur des Écoles, amante de los clásicos y, aun así, amigo de la teoría.*

Los intentos por definir los conceptos fundamentales en la oposición *cánon/clásico*<sup>1</sup> han revelado una importante razón para las dificultades —¿aporías?— a la hora de esbozar un concepto metahistórico del canon como categoría básica para una tipología histórica de la cultura. Si es realmente cierto que la comunicación a través de los medios «literarios» y «artísticos», en los dos últimos siglos, ha estado sujeta a la premisa universal de *temporalización* (*Verzeitlichung*) y a un postulado general de *innovación*, entonces el «canon», en el sentido tradicional del término, hace mucho que ha desaparecido y esta conclusión deductiva se corresponde por completo con una tendencia a la descalificación por considerarlo «extemporáneo» de todos los intentos por establecer un «canon estético», en cualquiera de sus formas.

Esta es la razón por la que, para que lo «clásico» resulte aceptable, todo depende de la habilidad del receptor para emplear de forma productiva el estado de tensión entre lo «clásico» y las premisas de temporalización e innovación.

\* Título original: «Phoenix from the Ashes» or: From canon to classic», en *New Literary History*, 20: 1 (1988), págs. 141-163. Traducción de Ariadna Esteve Miranda. Texto traducido y reproducido con autorización del autor y del editor, *New Literary History*, Universidad de Virginia.

<sup>1</sup> Véase, por ej., A. y J. ASSMANN, «Kanon und Zensur», en *Kanon und Zensur*, ed. A. y J. ASSMANN. Munich, 1987, 7-27.

De todos modos, si se trata de definir el concepto «clásico» como la concretización del fenómeno del canon en nuestros tiempos, la precisión deseada resulta inalcanzable, ya que las condiciones históricas perfiladas por la «temporalización y la innovación» excluyen por sí mismas la posibilidad de originar y perpetuar un canon real. Siendo más precisos: puesto que en la actualidad no existe, o no puede existir, «canon estético» alguno, las preconsideraciones teóricas para la investigación histórica y tipológica del fenómeno canon deben dejar fuera de consideración en primer lugar nuestras experiencias no teóricas con el fenómeno contemporáneo de lo clásico.

A pesar de toda la nostalgia y de las justificaciones que hacen deseable la idea de un retorno al «canon estético», asignamos espontáneamente al horizonte de la alteridad histórica y cultural cualquier idea de un canon que normalice la actividad artística y literaria. En el primero de los siguientes apartados trataré de demostrar que, a este respecto, la Ilustración francesa fue, todavía, un período de alteridad. Ello nos situará en la perspectiva de una reconstrucción histórica que coloca los conceptos contrastados de *canon* y *clásico* en los polos opuestos de un proceso histórico<sup>2</sup>. A principios del siglo diecinueve, cuando el canon estético de la Ilustración fue *reducido a cenizas* por las llamas del entusiasmo por los nuevos modos de experiencia estética (tema que se tratará en el segundo apartado), sur-

<sup>2</sup> Algunos aspectos de este proceso extremadamente complejo se pueden seguir en mis ensayos «Skizze einer Literaturgeschichte der Französischen Revolution», en *Die europäische Aufklärung III*, ed. J. STACKELBERG, vol. 13 de *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*. Wiesbaden, 1980, págs. 269-328; «Chants révolutionnaires, maîtrise de l'avenir et niveau du sens collectif», en *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 30, 1983, págs. 235-56; «Ce divan étoilé d'or». Empire als Stilepoche/ Epochenstil/ Stil / Epoche?, en *Zum Problem der Geschichtlichkeit ästhetischer Normen. Die Antike im Wandel des Urteils des 19. Jahrhunderts*. Berlín, 1987, págs. 296-94; y (con especial atención al problema cánón/clásico) ««Klassik ist Klassik, eine bewundernswerte Sicherheit des Nichts»? oder: Funktionen der französischen Literatur des siebtehten Jahrhunderts nach Siebzehnhundert», en *Französische Klassik: Theorie, Literatur, Malerei*, ed. F. NIES y K. STIERLE. Munich, 1985, págs. 441-94. Las páginas siguientes se refieren a estos estudios, aun cuando no se indique específicamente.

gió *como un ave fénix* una nueva actitud hacia muchos de los textos y obras de arte del pasado que consideramos «clásicos», una actitud que desde entonces se ha institucionalizado (tercer apartado)<sup>3</sup>.

Sin embargo, el origen del concepto «clásico» no iba en absoluto acompañado por una conciencia de que la recepción de los clásicos sólo sería posible confrontando la premisa de la temporalización y el postulado de innovación. Antes bien, observamos, por lo menos en Francia, una tendencia a asignar simplemente a los autores y textos «clásicos» el lugar en el proceso de socialización que habían ocupado los autores y textos del canon hasta la Edad de la Ilustración. Actualmente, parece cada vez más claro que las posibilidades de conseguir realmente estos objetivos en política educativa no son mejores que los intentos por cuadrar el círculo. Incluso en Francia, donde sólo recientemente el estado ha realizado un intento inicial de revisión de la estructura del sistema educativo (que se basaba en el efecto de las lecturas de Corneille, Racine, Molière y La Fontaine)<sup>4</sup>, la imposibilidad de sustituir «canon» por «clásico» llevó hace tiempo a una debilitación progresiva de la justificación oficial en lo referente a la recepción de los «clásicos». De alguna forma, este proceso ya había llegado a un punto muerto cuando Roland Barthes identificó la tautología «Racine es Racine» como la máxima secreta de la recepción nacional

<sup>3</sup> Los neologismos como «clasicismo» y su equivalente alemán «Klassik» («Klassizismus») constituyen síntomas relevantes de esta situación histórica. Véase M. FONTIUS, ««Classique» im 18. Jahrhundert», en *Beiträge zur französischen Aufklärung und zur spanischen Literatur. Festgabe für Werner Krauss zum 70. Geburtstag*, ed. W. BÄHNER. Berlín, 1971, págs. 87-120.

<sup>4</sup> Cf. *Ministère de l'Éducation Nationale, École élémentaire. Programmes et institutions* (París, 1985, pág. 37), donde la recepción de los «clásicos» y la educación en composición poética ya no están relacionadas: «Usage poétique de la langue: Mémorisation de poèmes empruntés à l'ensemble de la poésie française. / Création poétique, après adoption libre de contraintes» [Utilización poética del lenguaje: Memorización de poemas extraídos de todo el corpus de la poesía francesa/ Creación poética, tras una adopción libre de restricciones.] El texto fue escrito por Bernard Cerquiglini, antiguo Directeur des Écoles en el Ministerio de Educación francés.

de los clásicos y la interpretó como uno de los «mitos de la vida cotidiana en Francia»<sup>5</sup>. No es desde luego fruto de la casualidad que fuera la generación de estudiantes de la Nouvelle Critique la que finalmente acuñara un nuevo concepto de la educación literaria, que incluso llegó a los despachos gubernamentales.

Pero, ¿qué implica el hecho de que (lógicamente, no sólo en Francia) un abanico de nombres de autores y de textos literarios siga formando parte de los conocimientos educativos, incluso de los más modestos y que, casi sin objeción, se siga destinando al «cultivo de los clásicos» (*Klassikerpflege*) una cantidad considerable de recursos financieros y una cantidad sorprendentemente elevada de espacio en los medios de comunicación? ¿Cómo casa la aceptación de los hechos con la «falta de utilidad de los clásicos» (por lo menos a nivel práctico), falta que parece objetivarse en tautologías del tipo «Racine es Racine»? Desde aquí sólo podemos plantear este tipo de cuestiones y ello no sólo porque nos alejaría demasiado de la problemática del canon. Sin embargo, me gustaría, en este primer momento, predecir qué posibles estudios posteriores sobre la función de lo «clásico» y de «los clásicos» definitivamente *no* llevarán a la legitimación de una continuidad en su función social tradicional.

### 1. LA PERSISTENCIA DEL CANON

En la actualidad ya hace bastante tiempo que la historia cultural ha aceptado la convención práctica de que la Ilustración empieza con un acontecimiento que se considera su umbral, la *Querelle des Anciens et des Modernes*: un debate que tuvo lugar en la *Académie Française* y su entorno intelectual durante los últimos años del reinado de Luis XIV y que cuestionó por primera vez desde el final de la Edad Media, el estatuto normativo garantizado exclusivamente en el caso del arte y la literatura antiguos. Ahí se desarrolla

<sup>5</sup> R. BARTHES, «Racine est Racine», en su *Mythologies*. París, Seuil, 1957, págs. 109-111. [Existe trad. esp.: *Mitologías*. Madrid, Siglo XXI, 1980].

el primer horizonte de formas de pensamiento histórico, que aquí aparecen ya bien diferenciadas extendiéndose desde el esquema de progresión teleológica hasta la relativización histórica y sus consecuencias<sup>6</sup>. Aunque, con razón, se ha dicho que los problemas de valoración literaria constituían el contexto original del pensamiento histórico, este nuevo clima intelectual tenía, en comparación con otros aspectos de la Ilustración francesa, muy poco efecto sobre la producción y la recepción literarias, y sobre la poetología (*Poétologie*) que las acompañaba<sup>7</sup>. Naturalmente, incluso desde aquí, desde la retrospectiva de una «historia del pensamiento histórico», podemos darnos cuenta de los síntomas de un primer cuestionamiento del efecto normativo de la cultura clásica y de su canon moderno. Pero sería un signo de «impaciencia historiográfica» si, por esta razón, dejáramos diluir en el contexto el hecho, que marca una época, de que la Ilustración francesa veía la literatura y el arte dibujándose sobre el horizonte de la estructura tradicional del canon.

El documento más impresionante y variado al respecto es *Le temple du goût*, de Voltaire, publicado por primera vez en 1733 y reimpresso en 1784 con modificaciones mínimas. Este texto es una *bagatelle* de poco menos de mil líneas, escrita en distintas formas de verso con inserciones en prosa que, como explica el propio autor en el prólogo a la edición de 1784, tiene su origen en una *plaisanterie de société*<sup>8</sup>. Hoy el recuerdo de este tipo de situaciones por sí mismas ape-

<sup>6</sup> En relación con la Querelle como punto de partida del pensamiento histórico, véase el estudio de HANS ROBERT JAUSS que desde entonces ha sido, y con razón, canonizado: «Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexion in der «Querelle des Anciens et des Modernes»», en la edición de M. PERRAULT, *Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les Arts et les Sciences*. Munich, 1964, págs. 8-64.

<sup>7</sup> El hiato en la historia de la recepción e institucionalización del «pensamiento histórico» se encuentra documentado en las fuentes anotadas por HANS ULRICH GUMBRECHT en «Modern, Modernität, Moderne», en *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, ed. O. BRUNNER, W. CONZE y R. KOSELLECK. Stuttgart, 1978, IV, págs. 93-131.

<sup>8</sup> FRANÇOIS-MARIE AROUET VOLTAIRE, *Le temple du goût*, ed. F. CARCASSONNE. Ginebra, 1938, pág. 105; en adelante citado en el texto según esta edición.

nas admite la seriedad de la metáfora del templo. Por lo tanto, uno se pregunta si no será cierto que esta relación con la connotación de unos horizontes de canon artístico y literario anteriores (muy alejados de todos los temas significativos asociadas en siglos anteriores con las imágenes de esos templos de la fama y con escenas de «crítica literaria de lo ideal»)<sup>9</sup> da al título del breve trabajo el estatuto pragmático de una antítesis. Es cierto que Voltaire también plantea la cuestión tradicional de la identidad de la «literatura» (expresada en la alegoría como pregunta respecto a la apariencia del templo). Sin embargo, ya no la responde con una sarta de formas, normas y valores, sino más bien con un *je ne sais quoi*, como era propio en la época. Literalmente, sus palabras son: «Il est plus aisé de dire ce que ce Temple n'est pas, que de faire connaître ce qu'il est» (Es más fácil decir lo que este templo no es que explicar lo que es).

Esta fingida perplejidad articula la exigencia, que se dejaba oír en Francia e Inglaterra desde el siglo XVII, de que *la perfección del arte debe buscarse en la supresión de su apariencia artística*. Por otro lado, el arte donde el esfuerzo del artista resulta manifiesto, se considera «artificial» y se rechaza en nombre del concepto de naturaleza que, en la práctica, se acerca más a la idea de resaltar «el sano sentido común» que a la de acentuar los aspectos sentimentales. Este es, en cualquier caso, el propósito del aviso contra el «Dios del Mal Gusto» con el que el «Dios del Gusto» despidió a los visitantes del *Temple*.

Il prend mon nom, mon étendard;  
Mais on voit assez l'imposture:  
Car il n'est que le fils de l'Art,  
Moi, je le suis de la Nature. (144)

<sup>9</sup> Véase, por ej., la documentación de Chaucer en A. y J. ASSMANN, «Leitdifferenzen». K. MAUVER aporta profundas intuiciones tipológicas e históricas respecto a este horizonte temático en «Jenseitige Literaturkritik in Dantes *Divina Commedia* und anderweit», en *Literatur in der Gesellschaft des Spätmittelalters*, ed. H. U. GUMBRECHT, vol. I de *Begleitreihe zum Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*. Heidelberg, 1980, págs. 205-252.

(El toma mi nombre, y también mis estandartes;  
pero su engaño todos lo ven:  
porque es sólo el hijo del Arte,  
Mientras que yo... yo soy hijo de la Naturaleza.)

Esta *Naturaleza* no era más que el punto de vista de un público determinado con el que los autores franceses de los siglos XVII y XVIII estaban muy familiarizados. La «corte y la ciudad»<sup>10</sup> y el «Bon goût» sólo pedían al receptor la voluntad de «someterse con circunspección» al dominio del punto de vista de la *Nature*<sup>11</sup>. Tanto la Nature como el goût eran normas, competencias específicas del comportamiento social, mediatizadas por la literatura y constituidas por la comunicación literaria. Su existencia y constante validez requerían la adhesión a las normas de la producción y recepción literarias en el sentido más limitado. Con todo, en el discurso poetológico, que debía enfrentarse a la exigencia de suprimir cualquier signo de «artificialidad del arte», el canon de las normas de *comportamiento social* sustituyó a las normas *estéticas*.

El deseo de Voltaire es excluir sistemáticamente del Templo a cualquiera de los tipos de comportamiento que considera «excesivos», como aquellos que exhiben, aunque sea sólo sutilmente, pretensiones de exclusividad y un conocimiento limitado, libresco. Entre ellos se encuentran: «l'affectation de l'hôtel de Rambouillet», «le tumulte qui règne parmi nos jeunes étourdis», «le précieux, le pédantisme/l'air empesé du syllogisme» y «l'air fou de l'emportement» (135) («la afectación del palacio de Rambouillet», «el tumulto que prevalece entre nuestros alocados jóvenes», «preciosismo, pedantería/el aire viciado de los silogismos» y «la locura de la pasión»). Cuán estrictamente se acató la deroga-

<sup>10</sup> En relación con el origen, la estructura social y la mentalidad del público francés (parisino) de teatro durante el siglo del clasicismo, véase E. AUERBACH, «La cour et la ville» (1951), trad. por R. MANHEIM en E. AUERBACH, *Scenes from the drama of European literature* (1959; reimpreso en Gloucester, Mass., 1973), págs. 133-179. Este es un trabajo pionero en sociología de la literatura y en *histoire des mentalités*.

<sup>11</sup> Cf. N. LUHMANN, «Das Kunstwerk und die Selbstreproduktion der Kunst», en *Delfin*, 3, 1984, pág. 53.

ción de las normas –norma en sí misma– puede apreciarse en su aplicación lógica a los conceptos opuestos al preciosismo, entre los que se hallaban –además de la Nature y el bon goût– el bon sens y el esprit: «Le bon sens, de peur d'ennuyer, /Se déguise en plaisanterie» (136) (El sentido común, por temor a ser aburrido, /Se disfraza de jocosidad). En resumen: el valor positivo sociosimbólico de los baremos de comportamiento obligatorios se transforma en «mal gusto» tan pronto como estos baremos se consideran principios establecidos sin tener en cuenta las expectativas<sup>12</sup>.

Incluso la literatura en la que Nature, goût, esprit y bon sens se supone que se concretan, no debe resultar tan fascinante como para ir más allá de lo esperado o se experimenta como algo de un valor independiente. Por ello, en las narraciones alegóricas de Voltaire, los eruditos se mantienen alejados del reino del «gusto» y, al principio, bajo ningún concepto quieren participar en el peregrinaje al Templo:

Ce n'est pas là, grâce au Ciel, notre étude:  
Le goût n'est rien; nous avons l'habitude  
De rédiger au long de point en point  
De qu'on pensa; mais nous en pensons point. (114)

(No es, gracias al Cielo, nuestra preocupación:  
Pues el gusto no es nada; nuestra costumbre es  
Editar mucho, con puntos y comas,  
Pensamientos ajenos, pues nosotros no tenemos ninguno.)

El conocimiento adecuado para la práctica de la producción y la recepción literarias *no* debería convertirse en poetología, ni siquiera en estética filosófica, sino que debería permanecer lo más cerca posible de las expectativas

<sup>12</sup> Véanse ejemplos históricos del imperativo de orientar el comportamiento hacia las expectativas sociales en N. LUHMANN, «Interaktion in Oberschichten: zur Transformation ihrer Semantik im 17. und 18. Jahrhundert», en *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, ed. N. LUHMANN. Frankfurt, 1980, I, págs. 72-161; y R. GALLE, *Geständnis und Subjektivität: Untersuchungen zum französischen Roman zwischen Klassik und Romantik*. Munich, 1986.

sociales, de forma que la literatura, como catalizador de la socialización, pudiera estabilizar y perpetuar dichas expectativas.

¿Era todavía posible que dichos requisitos fueran representados por y equiparados al nombre de ciertos autores? ¿Era posible que todavía hubiera obras que merecieran ser publicadas como modelos intemporales del bon sens? ¿O, acaso, el *Temple du goût* debía entenderse como una metáfora del canon sin canon? En el texto, Voltaire conserva la *estructura* del canon, pero ya no se atreve a representar la obra de las grandes figuras de la antigüedad latina como concretizaciones de sus propios principios (históricamente específicos). En el *Temple* nos encontramos, en cambio, los autores más conocidos del pasado reciente de Voltaire, entre ellos Corneille, Racine y Molière. Parece claro que, por lo menos, intuía los problemas derivados del hecho de conectar la estructura tradicional del canon con normas muy concretas de comportamiento social y de comunicación literaria. Voltaire se vio obligado a atribuir a los dramaturgos más eminentes del siglo de Luis XIV un efecto que trascendiera su propio presente y a establecer en oposición a él el «espíritu del tiempo», como un prejuicio en contra de todos los autores no canonizados del siglo XVII: «En effet, la plupart n'avaient guère que l'esprit de leur temps, et non cet esprit qui passe à la dernière postérité» (130ss.) (Ciertamente, la mayoría de ellos poseen poco más que el espíritu de su tiempo, y no ese espíritu que se transmite a la posteridad). La capacidad para hablar a «las posteriores generaciones» a través de su obra es la característica de los autores clásicos. Los autores del antiguo canon no tenían esta característica porque el canon, como institución, no se interesaba por la temporalización.

Naturalmente, habría que destacar que Voltaire no recorrió todo el camino desde el «canon» hasta los «clásicos». El *Temple*, habitado por los autores de su pasado más reciente, permanece como una estructura totalmente ambivalente ya que, aunque Voltaire habla de la «intemporalidad» de los grandes autores y sus obras, no ahorra críticas a aspectos concretos de su estilo, unas críticas que no se basan en un criterio de gusto sujeto a la relativización de la historia.

Su forma de tratar a los grandes autores de la época de Luis XIV, en parte como clásicos, en parte como autores dentro del canon, probablemente no puede reducirse a una fórmula única. En realidad, el artículo «Classique» en la *Encyclopédie* de Diderot y D'Alembert, nos parece mucho más distante de nosotros y a la vez paradigmático del concepto de literatura de la época de la Ilustración en Francia que el *Temple du goût*. Y, por cierto, ello confirma una nueva perspectiva de los historiadores culturales, quienes afirman que el valor documental de la *Encyclopédie* es mayor para aquellos que la leen como una suma de conocimientos que cimentaron la sociedad del *Ancien Régime*, y no como un vasto reexamen y revisión de dicho conocimiento:

CLASSIQUE, adj. (*Gramm.*) Ce mot ne se dit que des auteurs que l'on explique dans les collèges; les mots & les façons de parler de ces auteurs servent de modele aux jeunes gens. On donne particulièrement ce nom aux auteurs qui ont vécu du tem[p]s de la république, & ceux qui ont été contemporains ou presque contemporains d'Auguste; tels son Térence, César, Cornélius Népos, Cicéron, Salluste, Virgile, Horace, Phedre, Tite-Live, Ovide, Valere Maxime, Velleius-Paterculus, Quinte-Curce, Juvénal, Martial, & Frontin; auxquels on ajoûte Tacite, qui vivoit dans le second siecle, aussi bien que Pline le jeune, Florus, Suétone, & Justin....

On peut... donner le nom d'auteurs *classiques François* aux bons auteurs du siecle de Louis XIV & de celui-ci; mais on doit plus particulièrement appliquer le nom de *classiques* aux auteurs qui ont écrit tout à la fois élégamment & correctement, tels que Despréaux, Racine, & c. Il seroit à souhaiter, comme le remarque M. de Voltaire, que l'Académie Française donnât une édition correcte des auteurs classiques avec des remarques de Grammaire<sup>13</sup>.

[CLÁSICO, adj. (*Gram.*). Esta palabra sólo se utiliza referida a autores explicados en los colegios; las palabras y maneras de expresarse de dichos autores sirven como modelo para los jóvenes. El nombre se aplica, sobre todo, a los autores que vivieron durante el período de la República y los contempo-

<sup>13</sup> D. DIDEROT, «Classique», en *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. París, 1753, III, pág. 507.

ráneos o casi contemporáneos de Augusto, por ejemplo: Terencio, César, Cornelio Nepote, Cicerón, Salustio, Virgilio, Horacio, Fedro, Tito Livio, Ovidio, Valerio Máximo, Veleyo Patérculo, Quinto Curcio, Juvenal, Marcial y Frontino; a estos se añaden Cornelio Tácito, que vivió durante el siglo II y Plinio el Joven, Floro, Suetonio y Justino...

Puede darse el nombre de «clásicos franceses» a los buenos autores del siglo de Luis XIV y a los del siglo actual; pero deberíamos aplicar la palabra «clásico» más concretamente a los autores que escriben a la vez de forma elegante y correcta, como Despréaux, Racine, etc. Sería deseable que, como observa M. de Voltaire, la Academia Francesa realizara una edición correcta de los autores clásicos con notas gramaticales.]

Este es un ejemplo casi ideal del concepto de canon *antes* de su reestructuración bajo la presión de la «temporalización» y la «innovación». Como ocurría en la antigüedad (y, más tarde, en el *Temple du goût*) todavía nos encontramos con *nombres* de autores más que con *títulos de obras*. La constitución discursiva del canon como una serie de nombres de autores puede asociarse con el hecho de que la *imitación de una acción ejemplar*, objetivada en textos y constantemente reproducida en nuevos textos, creó la perspectiva significativa que hizo del canon un elemento de educación y socialización, ya que las *competencias de la acción* corresponden a las personas. El autor sólo podía ser desatendido (permitiendo la concentración exclusiva en las obras) cuando, después de los primeros años del siglo XIX, la *recepción e interpretación* —en lugar de la escritura— en tanto que valores educativos, empezaron a captar la atención general. Sin embargo, en la *Encyclopédie*, la función del canon en la mediación de las competencias de la acción domina de forma todavía más clara que en Voltarie. Para ser más específicos, es una cuestión de competencias de la acción típica de las capas más altas de la sociedad. El lugar de la mediación era el *collège*, y lo que allí se enseñaba no podía relegarse a la incertidumbre de un *je ne sais quoi*. Al contrario, se consideraba deseable fijar las «palabras y maneras de expresarse» de los autores canónicos en ediciones filológicas y realzarlas mediante comentarios gramaticales. Esta inclinación por el estilo de comunicación «elegante y correc-

to» de las clases altas determinaba el *ranking* de los «buenos autores» de la época de Luis XIV y del siglo XVIII según la *Encyclopédie*. Aunque se les menciona en el artículo «Classique», funcionan ahí menos como «clásicos» que en Voltaire. Pero su participación en el canon sigue siendo precaria porque les falta la antigüedad que determina la selección de lo canónico de entre la masa de «concretizaciones de lo obligatorio» que han conseguido el éxito. El artículo «Ancien (vieux, antique)» de la *Encyclopédie* afirma: «L'antiquité affoiblit les témoignages, & donne du prix aux monuments» (La antigüedad debilita los testimonios y da valor a los monumentos).

Los elementos que podían refinar el lenguaje «correcto y elegante» de las clases altas en la «literatura» se encontraban bajo las rúbricas *art*, *poésie* y *genre*, y la etiqueta *littérature* todavía designaba, a mediados del siglo XVIII, todas las objetivaciones de erudición elaborada<sup>14</sup>. Leemos que el arte resulta inconcebible sin «*spéculation*» y «*spéculation*» se define como la inducción y comprensión de los estilos característicos de los autores del canon. La mejora en la percepción conseguida mediante la inducción puede elevarse a la categoría de reglas para la práctica de la literatura. Las reglas, por su parte, deberían funcionar como guías prescriptivas, con cuya ayuda la simple imitación de la naturaleza puede evolucionar hasta la sublime *belle nature*, tal como se realiza en la *poésie*. Puesto que el canon, con las reglas poéticas como intermediarias, rige sólo la constitución del contenido (*matière*) de la obra de arte, los autores deben, según Voltaire en el artículo «Genre», tener acceso a un segundo grupo de reglas, es decir, a las convenciones que rigen la atribución de los niveles estilísticos al tema. Sin embargo, como ya había hecho en el *Temple du goût*, Voltaire permitió que los elementos de una nueva comprensión de la literatura, todavía en evolución, interfirieran en su representación

<sup>14</sup> Véase B. STEINWACHS, «Epistemologie und Kunstgeschichte. Zum Verhältnis von «arts et sciences» im aufklärerischen und positivistischen Enzyklopädismus», en *Der Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte. Wissenschaftsgeschichte als Innovationsvorgabe*, ed. B. CERQUIGLINI y H. U. GUMBRECHT. Frankfurt, 1983, págs. 73-110.

del procedimiento tradicional, artísticamente sancionado: «La perfection consisteroit à savoir assortir toujours son style à la matière qu'on traite; mais qui peut être le maître de son habitude, et ployer à son gré son génie?» (La perfección debería consistir en saber cómo adaptar cada estilo al contenido de la obra; pero ¿quién puede ser amo de sus costumbres y doblegar el genio ante la voluntad?).

Es precisamente esta yuxtaposición de la estilística clásica con el concepto de genio, así como de la falta de deseo (manifestado, nada más y nada menos, que por una figura como Voltaire) de «despragmatizar» definitivamente las obligaciones impuestas por las reglas del canon, lo que da fe de la validez continuada del canon en la época de la Ilustración. La reproducción del lenguaje y la concepción del mundo de los autores del canon siguió siendo, de momento y a pesar de todas las censuras en contra de la «artificialidad», un requisito para la reproducción del comportamiento y las jerarquías de las clases sociales. Desde esta perspectiva, parece claro que conservar los dramas sometidos a las reglas de Corneille, Racine y Molière, en el repertorio de los *comédiens du Roi* (el antiguo nombre de la *Comédie Française*) no facilitó su ascenso a la categoría de «clásicos» sino que, más bien, aumentó e intensificó el objetivo de socialización encomendado, en primer lugar, a los *collèges*. Quien (alegando un «contenido» superior e intemporal de los textos «clásicos») considere que esta afirmación es demasiado atrevida puede convencerse consultando las estadísticas de actuación de la *Comédie*<sup>15</sup>. En ellas se demuestra que el canon, primero representado por los *Comédiens du Roi*, de forma lenta pero progresiva, fue perdiendo importancia en el repertorio durante la segunda mitad del siglo XVIII y, lo que es más importante, cómo empezó a tomar cuerpo la discrepancia entre el repertorio de piezas sometidas a las normas y las tragedias de la época de Luis XIV que el público recibía con entusiasmo. Esta situación se prolongó hasta que, a principios del siglo XIX, aparecieron, a una velocidad sorprendente, las proporciones que resultarían insti-

<sup>15</sup> Véase GUMBRECHT, «Klassik ist Klassik».

tucionalizadas y que se han conservado hasta nuestros días en el repertorio de la *Comédie Française*. Fue sólo este último cambio el que consiguió para Corneille, Racine y Molière la condición de *clásicos*.

De todos modos, esta aclaración no tiene por qué contradecir la observación de que la presencia de los «clásicos» *recientes* en el siglo de la Ilustración, por importante que parezca, también señaló la disolución del canon de los autores de la antigüedad. Y existe todavía otra razón para esta presencia, que me gustaría por lo menos mencionar. En el *Temple du goût*, Voltaire presenta una breve historia de la literatura y las bellas artes que se adapta completamente al esquema de los *translatio studii*, y la termina con su entrada en el reinado del «Rey Sol» y su templo de las Musas. Sin embargo, cuando inmediatamente observa con preocupación, «Mais je ne sais s'il durera» (118) (Pero no sé si durará), no expresa una reacción, como se podría pensar en un principio, ante un horizonte de futuro abierto e indeterminado, sino, más bien, «se inscribe» en una *laudatio temporis acti*, característica de la Ilustración y absolutamente habitual siempre que los *philosophes* tomaban posición respecto al arte de su tiempo. Una implicación similar al temor «retórico» de Voltaire de que los autores de la «época de Luis XIV» cayeran en el olvido puede leerse en el siguiente fragmento extraído del artículo de la *Encyclopédie* sobre «Littérature», que describe (ahora sabemos que con excesivo pesimismo) el colapso de los estudios clásicos: «...plusieurs beaux-esprits prétendus ou véritables, ont introduit la coutume de condamner, comme une science de collègue, les citations de passages grecs & latins, & toutes les remarques d'érudition» (...Varios *beaux-esprits*, auténticos o falsos, han iniciado la costumbre de condenar, tildándola de afectación de *collège*, las citas de pasajes griegos o latinos y cualquier marca de erudición).

Una historia del arte y la literatura ligada a la tradición como principio era para los *philosophes*, consciente o inconscientemente, un contrapeso estratégico para la teleología del progreso, especialmente si se articulaba con la historia de la ciencia y la técnica. Utilizo la metáfora «contrapeso estratégico» en referencia a una estructura de mentalidad carac-

terística de la Ilustración; mentalidad que si, por un lado, incrementaba la confianza en la tecnología como instrumento de progreso, por el otro, se sentía obligada a mantener, a través de la teleología de una decadencia amenazante, una razón para sumarse a la crítica del presente, crítica que, por su parte, sería el punto de partida de los esfuerzos para el cambio en el futuro.

## 2. LAS CENIZAS CANÓNICAS Y EL FÉNIX CLÁSICO

En el año 1810, Madame de Staël envió el voluminoso manuscrito del libro *De l'Allemagne* a su editor francés. Después, justo antes de su distribución, todas las ediciones fueron confiscadas por el Ministro de Policía del Imperio y la autora recibió la orden de abandonar el país en veinticuatro horas. La carta por la cual la fecha límite se ampliaba a un «máximo de siete u ocho días» llega a su clímax en la frase: «Il m'a paru que l'air de ce pays-ci ne vous convenait point, et nous n'en sommes pas encore réduits à chercher des modèles dans les peuples que vous admirez» (Me parece evidente que el aire de este país no le resulta agradable y nosotros todavía no nos vemos rebajados a tener que buscar modelos entre los pueblos que vos admiráis)<sup>16</sup>. Un comentario sobre este reproche nos brinda una excelente oportunidad para ilustrar el auténtico momento de transición desde un concepto todavía feudal de la literatura a un concepto burgués. El Ministro de Policía de Napoleón se equivocaba al acusar a Mme. de Staël de querer poblar el canon literario de Francia con autores de habla alemana como «modelos» que imitar. Su libro resulta interesante no porque quiera negar y reemplazar el canon tradicional por uno nuevo, sino porque *De l'Allemagne* se

<sup>16</sup> ANNE LOUIS GERMAINE DE STAËL, *De l'Allemagne*, ed. S. BALAVÉ, París 1968, t. pág. 39; en adelante citado en el texto según esta edición. El texto completo de la carta del Ministro fue reproducido por Mme de Staël en su prólogo a la primera edición de *De l'Allemagne* (publicado en Londres en 1813). Se sabe que la idea de literatura de Mme de Staël, que es lo que aquí nos ocupa, estaba muy influida por la estética de los inicios del movimiento romántico en Alemania, a pesar de algunas distorsiones significativas.

encuentra entre esas obras de principios del siglo XIX que se sitúan entre la poetología normativa y la *estética filosófica*, y se ocupan, entre otras cosas, de *la disolución de las estructuras básicas del canon como institución social*. Todos ellos conceptos que, en el *Temple du goût* o en la *Encyclopédie*, se habían utilizado para justificar una forma de práctica artística y literaria basada, esencialmente, en la reproducción y estabilización de ciertas formas de comportamiento, y que aparecen en *De l'Allemagne* como conceptos contrarios al nuevo ideal de *educación literaria* del individuo. *Goût* se opone al ideal de *génie* y a la intimidad de la lectura solitaria; *raison* y *esprit* a la contemplación soñadora, el poder de la imaginación y la individualidad;  *finesse* a la verdad; *imitation* a la vida<sup>17</sup>: «Il n'y a point de vie dans l'imitation; et l'on pourrait appliquer en général, à tous ces esprits, à tous ces ouvrages imités... l'éloge que Roland, dans l'Arioste, fait de sa jument qu'il traîne après lui: Elle réunit, dit-il, toutes les qualités imaginables; mais elle a pourtant un défaut, c'est qu'elle est morte» (pág. 97) (No existe... vida alguna en la imitación; y, en general, ello es aplicable a todos esos *esprits*... el elogio en que Orlando, en Ariosto, dedica a su yegua, que le sigue a rastras: En ella se encuentran, dice, todas las virtudes imaginables, sin embargo, tiene un solo defecto: está muerta).

Actualmente, el valor de la literatura se mide menos por su función dentro de la sociedad que por su efecto en el *lector individual*. Dicho efecto se produce mediante la recepción por parte de los lectores individuales de obras literarias concretas; la lectura de textos ya no se considera —o por lo menos ya no en primer grado— en relación con la imitación y la perpetuación de la competencia en la escritura<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Se puede encontrar documentación específica sobre los pares de conceptos opuestos en el volumen I de *De l'Allemagne*, págs. 160, 247 ss. (*goût* vs. *génie* y *lecteur solitaire*), págs. 106, 108, 110 y 159 (*raison* y *esprit* vs. *imagination* y *songe*); pág. 95 (*finesse* vs. *vérité*); pág. 97 (*imitation* vs. *vie*).

<sup>18</sup> Cf. NIKLAS LUHMANN, «Das Kunstwerk und die Selbstreproduktion der Kunst», pág. 60: «Sólo ahora puede una obra de arte reclamar su auténtica singularidad, puesto que el hecho de ser única de cada obra de arte es la garantía más segura de que el arte siempre producirá algo nuevo. Sólo ahora existirá una estética teórica que utilice conceptualizaciones específicamente orientadas.»

Además, los inicios de una estética filosófica sustituyen a la poetología normativa, una estética que, desde el principio, prima el aspecto fenomenológico de la experiencia del lector. La liberación del autor de la hasta ahora obligada sumisión a los baremos sociales de comportamiento (*goût*) y a la reproducción de las normas tradicionales (*imitation*) es paralela a la transición de la obra de la categoría de «ejemplar» al aura de su «singularidad» y a una libertad de recepción en la que el «lector solitario» puede mantener una relación individual con la obra y, de este modo, formar su personalidad. En el horizonte de esta individualización a tres niveles (autor/obra/lector) no había lugar para un canon basado en las normas y en la reproducción del comportamiento comunicativo. Pero sin un canon, sin un marco de referencia institucionalizado para la selección y la negación, los juicios sobre la literatura (junto a su antes tan significativo armazón conceptual) también perdieron su *gesto* de autoridad e, incluso en aquellos casos donde persistía una creencia en su necesidad, tenían que justificarse basándose en una idea (más o menos coherente) o en el «consenso por libre acuerdo».

Volvamos a *De l'Allemagne* (específicamente al capítulo sobre el *Fausto* de Goethe) para documentar esta relativización de la crítica literaria mientras examinamos los distintos aspectos de la nueva comprensión de la literatura que acabaron con el canon como institución:

Les critiques dont un tel ouvrage doit être l'objet sont faciles à prévoir d'avance, ou plutôt c'est le genre même de cet ouvrage qui peut encourir la censure plus encore que la manière dont il est traité; car une telle composition doit être jugée comme un rêve; et si le bon goût veillait toujours à la porte d'ivoire des songes pour les obliger à prendre la forme convenue, rarement ils frapperaient l'imagination. La pièce de Faust cependant n'est certes pas un bon modèle. Soit qu'elle puisse être considérée comme l'œuvre du délire de l'esprit ou de la satiété de la raison, il est à désirer que de telles productions ne se renouvellent pas; mais quand un génie tel que celui de Goethe s'affranchit de toutes les entraves, la foule de ses pensées est si grande, que de toutes parts elles dépassent et renversent les bornes de l'art (I, pág. 367).

(Las críticas de una obra como ésta son fáciles de prever. O, más bien, es el propio género de la obra lo que puede ser censurable, más que la forma como está escrita, ya que dicha escritura debería juzgarse como un sueño; y si el buen gusto siempre guardara la torre de marfil de los sueños para forzarlos a tomar la forma aceptada, raramente atraparían a la imaginación. Sin embargo, el juego de Fausto no es, decididamente, un buen modelo para los demás. Tanto si se considera como producto del delirio del espíritu como de la saciedad de la razón, esta obra no debería repetirse. De todos modos, cuando un genio como el de Goethe se libera de todas las cadenas, tiene tal multitud de pensamientos que superan y subvierten las fronteras del arte en todas direcciones.)

Mme. de Staël merece nuestra admiración por lo adecuado de sus observaciones y la habilidad para comprender interdependencias altamente complejas. Por lo tanto, es muy significativo que vea los conceptos opuestos de la literatura en Francia y Alemania (que aparecen como *leitmotiven* en su libro) como una concretización de la diferencia de «génies nationaux». Rastrea estos «génies» hasta los distintos estados originales de las culturas nacionales, centrándose en la recepción de la antigüedad en Francia y en la proximidad con el mundo espiritual de la Edad Media cristiana en Alemania. A no dudar, debemos aceptar que era capaz, sin reserva alguna, de rechazar la acusación del Ministro de Policía de que su comparación cultural (que, desde luego, no refleja ninguna urgencia por valorar o pre-juzgar) tenía como última intención sugerir que la literatura francesa debería imitar a la alemana. Pero su perspectiva no incluía lo que resulta evidente para nosotros como explicación de los conceptos literarios opuestos, la relación de esas distintas concepciones de la literatura con un «antes» y un «después» de un profundo cambio histórico.

Por qué este cambio tuvo lugar en Francia después que en Alemania es una pregunta bastante difícil de responder, ya que la cultura alemana de entonces estaba tan atrasada política como sociológicamente. Me contentaré con mencionar una solución plausible a este problema. La tendencia a la individualización o, mejor aún, al aislamiento y a la autodirección del individuo, parece que, en muchos casos,

se ha desarrollado como la cara opuesta de las revoluciones y reformas «burguesas» o, más sencillo, como correlativo de la «libertad» prometida al individuo desde los tiempos de la Ilustración. En relación con el «aislamiento del individuo», en Francia, por ejemplo, se descubrió de forma gradual y decepcionante que la «ampliación» de formas de interacción que habían sido efectivas en reducidos círculos de seguidores de la Ilustración no era operativa a nivel social global (y dicha «ampliación» era justamente lo que la socialidad de los nuevos estados y sociedades proponía)<sup>19</sup>. Sin embargo, la «retirada de la sociedad» hacía mucho que se había convertido en una forma de autocaracterización en aquellos lugares —Alemania, por ejemplo— donde los dirigentes se negaban a aceptar las exigencias de la Ilustración. Formuladas como paradojas, estas exigencias podrían articularse de la siguiente manera: en Alemania la literatura se convirtió en «burguesa» antes que en Francia por la simple razón de que las formas políticas «burguesas» en Alemania avanzaban más despacio.

Pero incluso los contemporáneos más cultivados de Mme. de Staël lo primero que esperaban del arte y la literatura era un retorno a las normas y al canon, más que un gesto hacia las nuevas libertades. Tampoco la coronación de Napoleón Bonaparte, escenificada con tan elaborado esplendor, animó a aquellos que esperaban con impaciencia la llegada de un nuevo orden: «Les modes qui, depuis plusieurs années, avaient l'inconvénient de se croiser sans cesse, d'être aussitôt remplacées que connues, et souvent de rester imparfaites, vont très probablement [es decir, tras la coronación del emperador] prendre une marche régulière et redevenir belles et majestueuses»<sup>20</sup> (Las modas que, durante años, tenían el inconveniente del cambio cons-

<sup>19</sup> En relación con esta «ampliación» (y su fracaso tras las «revoluciones burguesas») véase N. LUHMANN, «Interaktion in Obertschichten» y también «Frühneuzeitliche Anthropologie: theoretische Lösungen für ein Evolutionsproblem der Gesellschaft», en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, págs. 162-234, y GUMBRECHT, «Skizze einer Literaturgeschichte».

<sup>20</sup> Citado a partir de la documentación en *Paris sous le Premier Empire. Recueil de documents pour l'histoire de l'esprit public à Paris*, ed. F.-A. AULARD, París, 1912; reimpresso en Nueva York, 1974, I, pág. 326.

tante, de ser sustituidas en cuanto eran populares, muy probablemente adquirirán (tras la coronación del Emperador) una progresión regular y se convertirán, una vez más, en hermosas y magestáticas). Por otro lado, alguien que violara una y otra vez las normas y jerarquías de los géneros (como hiciera la popular escritora Mme. de Genlis en su prolífica carrera a lo largo de varias décadas) bajo ningún concepto buscaba justificarse en premisa alguna, como la temporalización o la conciencia histórica, ni siquiera en argumentos relacionados con la historia de la filosofía sino que, más bien, señalaba con ecuanimidad cuán efectivas resultaban para el público estas transgresiones: «...il est à désirer que les auteurs dramatiques en cherchant des sujets, ou en traitant ceux qu'ils ont choisis, ne soient pas dominés par la crainte d'entendre comparés leurs pièces à des mélodrames; car cette crainte gênerait leur talent, et bientôt nous n'aurions plus que des tragédies sans effets et sans imagination. Tâchons de bien écrire, de n'être ni communs ni emphatiques, de tracer de grands caractères, de bien peindre les passions; mais tâchons aussi d'inventer des fictions théâtrales, et d'offrir un beau spectacle»<sup>21</sup> (Es deseable que los autores dramáticos, cuando busquen sus temas o elaboren los que han escogido, no se dejen dominar por el miedo a que sus obras sean comparadas con los melodramas, ya que dicho temor podría dañar, e incluso destruir, su talento y pronto no quedaría nada excepto tragedias sin efectos ni imaginación. Tratemos de escribir bien, de no ser ni vulgares ni engolados, de dibujar grandes personajes, de describir bien la pasión; pero tratemos también de inventar historias que sean teatrales y produzcan un hermoso espectáculo).

### 3. LA VIGENCIA DE LOS CLÁSICOS

¿Qué ocurrió entre 1790 y 1810? O, por decirlo con una inocencia menos artificial: ¿Explican los cambios sociohis-

<sup>21</sup> STÉPHANIE FÉLICITÉ DE GENLIS, *La feuille des gens du monde, ou, Journal imaginaire*. París, 1813, págs. 51 y ss.

tóricos de los años de la Revolución y del Imperio el cambio en la relación con la literatura durante este período?<sup>22</sup> Michel Foucault lo identifica como el período en que el «*episteme* clásico» fue sustituido por el *episteme* de los siglos XIX y XX (la «*science de l'homme*»), y menciona como prerequisites de este proceso «la temporalización de la experiencia» y la «crisis de la representación»\*. Con toda seguridad, dos de los factores citados por Foucault nos ayudan a comprender la disolución del canon que fue parte del antiguo *episteme* pero, por otro lado, está claro que referirse a los requisitos estructurales para la disolución del canon no soluciona, en sí misma, la cuestión de los requisitos para la consagración de los «clásicos».

Ello nos lleva a la discusión de la imagen que tenía de sí misma la Revolución Francesa, una imagen que, a menudo, se toma demasiado en serio, considerándola como un «retrato de la realidad histórica». La Revolución buscaba presentarse a sí misma como la realización de las promesas y deseos de la Ilustración. Esta caracterización tuvo —y tiene— un valor considerable para los propósitos de legitimación pero, a su vez, exponía —y todavía lo expone— al estado moderno a una carga muy específica de expectativas y a la posibilidad de crítica por parte de sus ciudadanos. De esta forma, tras los acontecimientos del primer año de la Revolución, empezó a desarrollarse una tensión entre la autorrepresentación del estado y la experiencia diaria de los ciudadanos, que sufrían sus defectos, entre el *sens voulu* y el *sens vécu*<sup>23</sup>, entre el nivel de percepción oficial y los contenidos de las experiencias, muy divergentes, de una multitud de nuevas situaciones y formas de existencia sociales. En lugar de la ideología de clases sociales diferentes, entonces había una imagen de una «nueva sociedad» que determinaba el parámetro de autorreferencia social. Claro que

<sup>22</sup> Para más detalles sobre el tema, véase GUMBRECHT, «Chants révolutionnaires» y «Klassik ist Klassik».

\* Gumbrecht se refiere en este pasaje a las teorías expuestas por M. FOUCAULT en *Las palabras y las cosas* (1966). México, Siglo XXI, 1968.

<sup>23</sup> Cf. M. OZOUF, «La fête —sous la Révolution française», en *Faire de l'histoire*, ed. J. LE GOFF y P. NORA. París, 1974, III, pág. 266.

este cambio no era, en absoluto, fruto de un proceso de diferenciación simplificada. Al contrario, incluso la transformación de la autorreferencia de la sociedad formaba parte de un giro complejo hacia la diferenciación, que llevaba a una situación cuyos sistemas resultaban más y más específicos en sus funciones, tomando sobre sí cada uno de ellos determinadas tareas que repercutían en *todos* los otros sistemas. Esta diferenciación creó una tensión constitutiva entre *una única* autorrepresentación social y la *multiplicidad* de perspectivas de experiencia en una multiplicidad de sistemas. Basándose en la tensión, la prometida «libertad del individuo» generalmente se experimentaba, en términos de cotidianeidad, como falta de orientación o como aislamiento: la ruptura del poder feudal y la represión se percibían como necesarios para la autodirección (y, por lo tanto, como obligación de los individuos de ejercer sobre sí mismos el poder que les había sido delegado); y, finalmente, la legalidad ante la ley se experimentaba como la perpetuación de la desigualdad de posesión en formas siempre nuevas.

Desde entonces, y aquí se encuentra la respuesta a la pregunta que planteábamos al principio de este apartado, las formas de comunicación literaria ya no se correspondían con las distintas clases o grupos sociales sino que, más bien, constituían un *subsistema social particular* («estado de autonomía»), cuya identidad se desarrollaba en relación con la actuación de una nueva función para el conjunto de la sociedad. Esta función consistía en mediar entre las percepciones oficiales (autorrepresentaciones del estado) y las formas de experiencia cotidiana (la experiencia específica de los ciudadanos respecto a sus necesidades). En realidad, no es necesario que nos adentremos en las distintas formas de esas mediaciones, ni en las compensaciones de los nuevos géneros de literatura «burguesa» que generaron. Por otro lado, para poder comprender a los «clásicos», cuya institucionalización crecía rápidamente, es esencial observar la circunstancia, por otra parte trivial, por la cual dicha mediación y compensación entre los niveles de percepción social sólo podía ser efectiva si la mediación *no se revelaba* al lector de textos literarios.

Llegados a este punto de mi argumento, debo subrayar que no es en absoluto mi intención menospreciar la literatura y la comunicación literaria o expresar algún tipo de sospecha respecto a su inclinación ideológica, aunque sólo sea porque sería absurdo atribuir «libertad de ideología» únicamente a mi punto de vista (como toda «crítica idológica» necesariamente propone). Al someter una tesis referente a la función mediadora (o conciliadora) de la literatura, función que se ha escondido de manera sistemática, no quiero de ninguna manera excluir la posibilidad de que procesos de recepción individual puedan producir efectos completamente distintos. Lo que me preocupa es algo más que la atribución, por necesidad general y tipológica, de una función a un subsistema social y para dicha atribución me gustaría volver a citar a Mme. de Staël como testigo de su tiempo, un testigo tan inocente de los cargos de mofa en relación con la literatura, como de oportunismo en relación con la nueva nación. *De l'Allemagne* acaba con un importante capítulo titulado «Influence de l'enthousiasme sur le bonheur» (Influencia del entusiasmo sobre la felicidad), tema, dicho sea de paso, al que los intelectuales de finales del siglo XX deberían mostrarse especialmente receptivos. El «entusiasmo» que nos promete la felicidad se prescribe aquí a la nación francesa como alternativa a los valores de la Ilustración, «raisonnement» y «calcul» que, como se afirma en la última frase de la obra, es posible que realmente faciliten el dominio del mundo pero que, en última instancia, dejarían a la humanidad un mundo tan «inhóspito como un desierto».

«Enthousiasme» es un concepto opuesto al culto a la razón y que se concreta, sobre todo, en la aceptación de y la familiaridad con la literatura y el arte; concepto que, naturalmente, no está ligado a una prognosis de la «felicidad humana» al estilo de la filosofía de la Ilustración. La felicidad individual, por ejemplo la felicidad del lector solitario, se ve aquí como el único contrapunto positivo al destino de la existencia humana. Esta existencia, según Mme. de Staël, sólo se puede experimentar en el sufrimiento: «L'enthousiasme est de tous les sentiments celui qui donne le plus de bonheur, le seul qui en donne véritablement, le

seul qui sache nous faire supporter la destinée humaine dans toutes les situations où le sort peut nous plaire» (De todas las emociones, el entusiasmo es la que proporciona mayor felicidad, la única que realmente nos la da, la única que nos permite soportar el destino humano en todas las situaciones que nos depara la suerte) (II, pág. 309). Esta nueva actitud hacia la literatura y el arte hace posible una felicidad que parece perdida en la vida diaria; Mme. de Staël la experimenta (y eso confirma nuestra tesis funcionalista) como la posibilidad de mediación entre las expectativas de felicidad individuales y la vida social pasada entre sufrimientos.

Ni que decir tiene que no va más allá de las descripciones de la experiencia del arte y la literatura para plantear cuestiones de tipo crítico o ideológico, por ejemplo. Al contrario, Mme. de Staël separa rigurosamente la «reconciliación» (con la naturaleza cósmica y humana) de cualquier intencionalidad o reflexión. Pero, a través de su adhesión al tabú impuesto desde principios del siglo XIX respecto a las cuestiones referidas a la función de la literatura, contribuyó a garantizar un efecto compensatorio (lo que, ciertamente, no era un caso excepcional): «La nature peut-elle être sentie par des hommes sans enthousiasme? Ont-ils pu lui parler des leur froids intérêts, de leurs misérable désirs? Que répondrait la mer et les étoiles aux vanités étroites de chaque homme pour chaque jour?» (¿Pueden los seres humanos sin entusiasmo sentir la naturaleza? ¿Han sido capaces de hablarle de sus fríos intereses, de sus deseos frustrados? ¿Cómo responderían a diario el mar y las estrellas a las fútiles vanidades de cada ser humano?) (II, pág. 312). Mediante el *enthousiasme* los lectores pueden abrirse a las posibilidades de la experiencia que les ofrecen el arte y la literatura; están listos para *dejarse llevar hasta esos mundos* en lugar de «disfrutarlos». Como efecto y recompensa de tal inmersión en el Otro, se les da la posibilidad de un «espíritu elevado» (cf. II, pág. 314). Este es, precisamente, el nuevo ideal de la educación literaria y de la formación del individuo (*Bildung*).

Ahora podríamos preguntarnos si, algunas décadas después, la «conciencia nacional» como horizonte referencial

para la comunicación literaria en distintas sociedades europeas no estaba ya sustituyendo a la educación del individuo que, a su vez, después de 1800, había sustituido a las normas de comportamiento *explícitamente* orientadas hacia las clases. Si esta fuera una cuestión pertinente a las consideraciones sobre el canon y los clásicos, deberíamos continuar nuestro examen histórico de la función de la comunicación literaria a nivel sociohistórico. Pero preferiría destacar que, a partir del Romanticismo, sus receptores han visto en la literatura una llamada a su «individualidad no enajenada», independiente por completo de las funciones y resultados de esta actitud en la esfera social. La constitución de una conciencia nacional me parece una de las muchas funciones posibles de la lectura individual en la esfera social.

El desarrollo, por un lado, del ideal de educación individual (tan firmemente defendido hasta el día de hoy) y la aparición, por el otro, de una nueva forma de recepción, la «adoración de los clásicos» (que declara, con igual intensidad respecto a los «clásicos» como a la «literatura», que «siempre tienen algo importante que decirnos»), no coinciden, aunque su misma proximidad cronológica sugiera una relación funcional. Buscando tal relación lo primero que nos sorprende es que el número de autores franceses cuya obra apareció en los programas de estudio de las instituciones educativas fundadas durante la Revolución fue notablemente reducido después de Thermidor, 1794. Las obras comprometidas con la causa de la Ilustración (sin tener en cuenta el propósito interesado o la facción) ya no eran compatibles con un nuevo concepto de literatura que se veía rápidamente reducido a las dimensiones que todavía conserva<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Sobre los cambios estructurales que ha sufrido el canon normativo después de 1794 y los inicios de la historia de la «asimilación de los clásicos» educativa y literaria, véanse H. THOMA, *Aufklärung und nachrevolutionäres Bürgertum im Frankreich – zur Aufklärungsrezeption in der französischen Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts (1794-1914)*. Heidelberg, 1976, y H.-J. LÜSEBRINK, «Cours de Littérature» und «Education Nationale». Zur Genese und Konzeption von Literaturunterricht und Literaturwissenschaft in Institutionen der Spätaufklärung, der Französischen Revolution und der napoleonischen Ära», en *Der Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*, págs. 111-134.

Los burócratas culturales del Imperio se esforzaron enormemente en mantener la continuidad de los repertorios teatrales, pero un crítico francés de periódico o un visitante extranjero difícilmente podían pasar por alto que los contenidos de las tragedias de Corneille o de Racine cada día se alejaban más de los intereses del público. Las representaciones degeneraron hasta convertirse en competiciones entre actores de renombre y sus respectivos grupos de seguidores. Ernst Moritz Arndt, describe de forma impresionante la situación en *Pariser Sommer 1799*:

En general, se representaban comedias y dramas, raramente tragedias y si este era el caso, las butacas estaban casi siempre vacías, ya sea porque el gusto por ellas ha disminuido tanto como en Alemania, ya porque no contienen ningún elemento nuevo y, después de todo, la mayoría de gente espera del arte lo mismo que de su barbero o de su sastre, de modo que, «viejo» en términos de obras de arte significa lo mismo para ellos que «pasado de moda» cuando van al barbero o al sastre. Sólo se puede ver una tragedia cada tres o cuatro semanas, una proporción insignificante, ya que se habían representado casi a diario. He visto *Charles IX* de Chénier, el *Cid*, *Mahomet* y *Bérénice*. A juzgar por las tragedias que he visto aquí debo confesar que la mayoría de los artistas, que por otra parte no son mediocres, tenían un pobre concepto de sus papeles y los representaban de forma igualmente pobre<sup>25</sup>.

Por otro lado, los manuales y antologías con objetivos pedagógicos invertían a los ahora «autores clásicos» del pasado francés con un aura tan brillante con la que no habían sido agradecidos ni siquiera los poetas canónicos de la antigüedad y, al mismo tiempo, los situaban a una distancia inalcanzable por la crítica, una distancia que, en ningún otro país, ha sido característica de los manuales durante tanto tiempo y sin interrupción hasta la actualidad. Un problema, desde luego, no podía evitarse u obviarse, cuya solución, alimentada por los especialistas en literatura, llena a rebosar las lecturas recomendados y las bibliotecas de los

<sup>25</sup> E. M. ARNDT, en *Pariser Sommer 1799*, ed. W. GERLACH. Munich, 1982, pág. 199.

departamentos. Me refiero a la cuestión del *valor* específico, de la *función* de las obras «clásicas» puestas a salvo de la pluma de los críticos y del tiempo histórico. Fueron, y siguen siendo, modelos de corrección y elegancia en el discurso como lo fueran durante siglos los autores del canon; recipientes preciosos para un cierto «contenido» (que, podríamos añadir, siempre refleja los valores «humanos» y rasgos del «carácter nacional» de los que las naciones y los gobiernos se presentan como promotores y guardianes); como el origen de genios libres; y (como si fuera lo mismo) como árbitros del buen gusto. Entre la innumerable documentación de ese conglomerado de valores, recomendaciones y funciones, sólo citaré un ejemplo que la historia de la educación en Francia ha investido de autoridad. Es un ejemplo de las *Leçons de littérature et de morale*, compiladas por Noël y Laplace, «una colección de textos anotados que se convirtió en el modelo de educación literaria en el sistema de escuela secundaria francés»<sup>26</sup>: «Chaque morceau de ce recueil, en offrant un exercice de lecture soignée, de mémoire, de déclamation, d'analyse, de développement oratoire, est en même temps une leçon d'humanité et de justice, de religion, de philosophie, de désintéressement ou d'amour du bien public, etc. Tout dans ce recueil est le fruit du génie, du talent, de la vertu; tout y respire et le goût le plus exquis et la morale la plus pure»<sup>27</sup> (Cada pasaje en esta colección, a la par que ofrece un ejercicio de lectura cuidada, de memorización, declamación, análisis y oratoria, también constituye una lección de humanidad y justicia, religión, filosofía, generosidad y amor al bien público, etc. Todo lo que aparece en esta colección es fruto de la genialidad, del talento, de la virtud; todo en ella refleja el gusto más exquisito y la moral más pura).

Casi todas las distintas funciones que hemos adscrito ya sea al «canon», ya a los «clásicos» se hallan ejemplificadas en estas pocas líneas: el desarrollo de competencias de comunicación específicas, de moral (individual o colectiva) y de

<sup>26</sup> LÜSEBRINK, «Cours de Littérature», pág. 126.

<sup>27</sup> F. NOËL y G. DE LAPLACE, *Leçons de littérature et de morale*, 1804, I, pág. 4; según se cita en LÜSEBRINK, pág. 127.

buen gusto. Por lo tanto, si sacamos de su contexto la metáfora de Odo Marquard (originalmente referida a los filósofos universitarios contemporáneos), se podría decir que los «autores clásicos» de principios del siglo XIX fueron creados para ser los «especialistas (*stuntmen*) de la pedagogía general».

La profesión de «especialista», naturalmente, resulta muy útil a las instituciones —y no sólo cuando se trata de películas— y apenas se pueden expresar objeciones a los *uomini universali*, sobre todo a los que han muerto. Sin embargo, creo que la proliferación de valores, roles y funciones atribuidos a los «autores clásicos» constituye *la expresión de una incomodidad* para la que es necesario encontrar explicaciones racionales. La más ponderada de éstas se basa en la consideración de la «expresividad eterna e inmediata» de los clásicos, mientras que la más simpática se refiere a sus «fructíferas tensiones inherentes». ¿Cuál sería la situación de la sociedad francesa si la mayoría de su población actual —o incluso sólo la élite— hubiera adaptado realmente su forma de hablar y de escribir, sus pensamientos y acciones a los modelos clásicos atendiendo a sus palabras o enfrasándose en un «fructífero intercambio» con ellos? De todos modos, resulta bastante fácil observar en la sociedad el resultado de ese «cultivo de los clásicos» en un área secundaria: la lectura de los clásicos proporciona a la población educada un repertorio común de temas de conversación y, por lo tanto, garantiza la posibilidad de comunicarse unos con otros a nivel de comunicación referencial: «Racine *sigue siendo Racine*».

En cuanto a la función de los «clásicos» presentaré una última tesis en *contra* de las racionalizaciones que van todavía más allá y que se han difundido y celebrado, sobre todo, entre los profesores de literatura, los profesores universitarios y los directores de teatro (cuyos predecesores inventaron, y no por azar, la racionalización). La tesis es la siguiente: *sólo a través de los «clásicos» la literatura, ahora transformada en un subsistema social autónomo, ha sido capaz de demostrar, desde el siglo XIX, una identidad manifiesta dentro y fuera de los límites de su propio sistema.*

Espero haber mostrado que la literatura sólo puede llevar a cabo su función original como mediadora y compen-

sadora a condición de que esa función permanezca escondida a los ojos de la sociedad. Por lo tanto, la «literatura», convertida en un subsistema social autónomo, no adquirirá de hecho una identidad *perceptible* debido a su función. Del mismo modo, no puede derivarse una identidad-configuración de las combinaciones y modelos contextuales recurrentes porque el subsistema social «literatura» —a diferencia de las formas literarias anteriores, que eran específicas para ciertas clases sociales— debe satisfacer las expectativas, necesidades y disposiciones de *diferentes* grupos de receptores y, además, (por razones que aquí no debatiremos) en los dos últimos siglos ha sufrido una presión de la temporalización especialmente intensa, lo que la lleva a un cambio de forma y contenido en constante aceleración.

Del hecho de que la «literatura como subsistema social» necesita de los «clásicos», *no se desprende necesariamente* que también necesitemos «literatura» mientras existan «clásicos»<sup>28</sup>. Sin embargo, la situación actual nos fuerza a preguntarnos por qué, entre todas las obras «literarias», sólo se han conservado los clásicos, de los que no podemos separarnos (¿o liberarnos?) porque los hemos protegido de las garras de la temporalización durante mucho tiempo y con mucha concentración. Una editorial de Alemania occidental que cada día tiene más problemas para encontrar un mercado para la «literatura contemporánea» (pero que, mientras, sobrevive perfectamente gracias a la «teoría») está fundando (¿como autosustitución?) una «Biblioteca de Clásicos Alemanes». En este caso, el paralelismo con la preferencia unánime por las ediciones de clásicos por parte de los grupos que toman las decisiones en la Asociación Alemana para la Investigación (DFG) no puede dejar de observarse. Pero si este proceso de autosustitución continúa, ¿qué ocurrirá con la «Biblioteca de Clásicos Alemanes» y con las ediciones de clásicos financiadas por el gobierno de Alemania occidental? ¿Cuándo perderán finalmente los críticos y los ministros de cultura ese increíble terror a pre-

<sup>28</sup> Discuto este problema con más detalle en «Pathologien im Literatursystem», en *Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag*, ed. D. BAEKER et alii. Frankfurt, 1987, págs. 137-80.

guntarse si no podría ser cierto que hoy la función y la experiencia que todavía asociamos con el fenómeno «literatura» se encuentran en áreas y soportes que, por una u otra razón, todavía no podemos llamar «literatura»?

Las reflexiones anteriores son, naturalmente, la expresión de una plegaria emocional por un cambio, largamente esperado, en la dirección y una apertura de los estudios literarios hacia formas de comunicación «no literarias». Una arqueología de la comunicación literaria es tan legítima e interesante como, por ejemplo, las excavaciones de las pirámides que, después de todo, probablemente no incitaron a nadie a rogar por la restitución del culto a los muertos en Egipto. Pero esta arqueología de la comunicación literaria no incluiría un «cultivo de los clásicos» académico y profesional, ni la exigencia pedagógica de una «educación literaria» perpetuada mediante los «clásicos».

## EL CONTROL INSTITUCIONAL DE LA INTERPRETACIÓN\*

FRANK KERMODE  
*Universidad de Cambridge*

Un número muy amplio de personas, de las que formo parte, se consideran a sí mismas intérpretes de textos. Todo aquel que comenta un texto (no importa a qué nivel) y todo aquel que le pone notas críticas es un intérprete. Y tal persona no puede abordar el trabajo de interpretación sin tener cierta conciencia de las fuerzas que limitan, o tratan de limitar, tanto lo que él pueda decir como los modos en que pueda decirlo. Estas fuerzas pueden provenir del pasado, mas por lo general serán consideradas como sanciones ejercidas por los propios contemporáneos (y esto será cierto tanto si uno se opone a ellas y las padece como si no). Existe una organización de la opinión que puede tanto facilitar como inhibir el modo personal de hacer la interpretación, que prescribirá qué puede ser legítimamente objeto de un escrutinio interpretativo intensivo y determinará si un acto particular de interpretación debe ser considerado un éxito o un fracaso, si deberá ser tenido en cuenta o no en futuras interpretaciones lícitas. El medio de estas presiones e intervenciones es la institución.

En la práctica, la institución con que tenemos que habérmolas es la comunidad profesional que interpreta la literatura secular y enseña a otros a hacer lo mismo. Hay instituciones mejor definidas y más despóticas, pero su

\* Título original: «Institutional control of interpretation», en *Salmagundi*, 43 (1979), y reimpresso en *The art of telling. Essays on fiction*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1983, págs. 168-184. Fue en su origen una conferencia dictada en Skidmore College en 1979, por lo que conserva rasgos de oralidad. La presente traducción es obra de la revista *Saber*, que la publicó en su n° 6, 1985, págs. 5-13, con cuya autorización, y la del autor, se reproduce.

existencia no invalida el sentido que damos aquí a la expresión. Para describir su actual existencia social tendríamos que internarnos en una compleja relación de sus manifestaciones concretas en universidades, institutos y sociedades académicas; y para definir su autoridad tendríamos que considerar no sólo su derecho estatutario a otorgar títulos y similares, sino también las más sutiles formas de autoridad adquiridas y ejercidas por sus miembros más activos y más dotados. Pero en esta ocasión no necesitamos molestarnos por tales detalles. Puede afirmarse con seguridad que estamos hablando de algo fácilmente identificable: una comunidad profesional dotada de autoridad (no indiscutible) para definir (o indicar los límites de) un tema, imponer valoraciones y dar validez a interpretaciones. Tales son sus características. Tiene complejas relaciones con otras instituciones. En la medida en que tiene, de modo innegable, un aspecto político, penetra en el mundo del poder; pero por sí misma, añadiremos, es poco el poder que tiene, si entendemos por tal el poder para atar y desatar, para imponer la conformidad y anatemizar la desviación. La institución de que estamos hablando es, comparada con otras, bastante débil. Mas no por ello disminuye su parecido familiar respecto de las demás.

Semejante comunidad puede describirse como una corporación que se perpetúa a sí misma, sempiterna. Es, aunque modestamente y sin énfasis, jerárquica en su estructura, pues su continuidad depende del derecho de los viejos a instruir a los jóvenes; y los jóvenes se someten porque no hay otra modalidad de sucesión. Los miembros viejos, o veteranos, hacen ciertas comprobaciones, siguiendo su propio arbitrio, sobre la competencia de quienes pretenden unirse a ellos y, en un momento dado, reemplazarlos. Su derecho a hacer semejante cosa viene acompañado por la suposición de que están en posesión de un nivel de competencia en parte tácito y en parte dependiente de técnicas que pueden ser estudiadas y aprendidas; la afirmación de que estas últimas ya han sido adquiridas puede comprobarse con toda sencillez, pero la posesión del poder interpretativo, el poder adivinatorio, sólo se comprueba por referencia al conocimiento tácito de los miembros más

antiguos, que no obstante afirman, tácitamente por norma, que pueden seleccionar a los candidatos capaces de adquirir tales pericias y que tienen derecho a certificar que las han alcanzado. Estoy describiendo el mundo tal como es o tal como nosotros lo conocemos, y lo hago así solamente porque nuestra familiaridad con él puede haber llegado a ocultarnos su modo de operar.

Los textos en que los miembros de esta institución se ejercitan no son secretos y en principio el lego tiene pleno acceso a ellos. Pero aunque el lego, sin ayuda o ayudado solamente por la enseñanza secundaria o sub-institucional (charlas radiofónicas, periódicos dominicales, grupos de lectura o clubs literarios), adquiera lo que en ciertas circunstancias pueda pasar por competencia, hay una diferencia necesaria entre ellos y las personas que podemos considerar practicantes titulados. Es como si estos últimos estuvieran «en regla». Su derecho a la práctica viene señalado por signos arbitrarios; no sólo por certificados, togas y títulos, sino también por jergas profesionales. Las actividades de tales personas, estén dedicadas al diagnóstico o a la exégesis, son privilegiadas: tienen acceso a significados que no se revelan por sí mismos al lego. Por otra parte, en cuestiones profesionales no están sometidos a otra censura que a la de otros practicantes titulados que actúen como corporación y, por lo tanto, la opinión del lego carece de consecuencias. Esto es algo que no sucedía antes de que la institución aquí considerada se estableciera con firmeza, como cualquiera puede comprobar considerando con ojos de lego la prosa que habitualmente escriben sus miembros y comparándola con la prosa de críticos que todavía creen escribir para un público general con formación, para *la cour et la ville*.

En cualquier caso, lo que me interesa aquí es explorar un poco más los medios con que la institución controla las actividades exegéticas de sus miembros. Aunque en parte lo hace por medios del todo evidentes, por ejemplo, controla la formación y la subsiguiente carrera de sus miembros (¿quién decide si alguien debe recibir el título de licenciado o doctor?), tiene recursos más sutiles, como las restricciones *canónicas* y *hermenéuticas*, que son más interesantes.

Con la primera de estas expresiones me refiero a la determinación de lo que puede o debe ser interpretado, y con la segunda a la decisión de si es permisible un modo particular de hacerlo. Desde luego, los cánones cambian, especialmente en una institución «débil»; y también lo hacen los estilos interpretativos. Cómo tienen lugar dichos cambios es una parte del tema que me ocupa, y la cuestión de la herejía es una subdivisión de dicha parte.

En el capítulo siete planteo la cuestión de cómo saber que una interpretación está equivocada\*. Desde luego, reclamamos para nosotros este conocimiento; si un estudiante al leer «my love is fair/ As any she belied with false compare»\*\* analiza el «she» como pronombre personal y no como sustantivo, no tendremos escrúpulos en decir que está equivocado; aunque Willian Empson diga que el sentido «equivocado» estaba presente como ejemplo de cierto tipo (cuarto o séptimo) de ambigüedad (un «matiz verbal... que da lugar a reacciones alternativas ante un mismo segmento de lenguaje»), la mayoría de nosotros no estaríamos tan seguros a la hora de escribir. I. A. Richards, que tanto ha hecho para estimular la libertad de interpretación, siempre ha sabido distinguir el momento en que esta libertad se convierte en libertinaje; lamenta que haya gente carente del sentido «de lo que es admisible y lo que no lo es en la interpretación», y ve en alguna obra de Roman Jakobson los medios de defender la poesía frente a tales «omniposibilistas». Con todo, parece claro que pocas veces se ha llegado metódicamente, si es que se ha llegado alguna vez, a las decisiones necesarias. Lo que sucede es más bien que la institución requiere interpretaciones que satisfagan su conocimiento tácito del área de sentido tolerado; este requerimiento actúa con gran simplicidad cuando la interpretación discutida es obra de un novicio y puede ser más duro, e

\* Se refiere al artículo «Can we say absolutely anything we like?», en Kermode (1983), págs. 156-167. [Nota del compilador.]

\*\* Se trata de los vv. 13-14 del soneto 130 de W. SHAKESPEARE, que en su contexto inmediato y en traducción de L. ASTRANA MARÍN dicen así: «mi adorada es tan sobresaliente, que junto a ella, todas las comparaciones son falsas» (*Obras completas*. Madrid, Aguilar, 1967, pág. 2193a). [Nota del compilador.]

incluso a la larga imposible, aplicarlo si el autor es conocido por su competencia. Una razón para que cambie el consenso institucional. Pero hay un sentido muy claro de lo que una corporación profesional *sabe*, y el modo de hacerlo era una de las preocupaciones de Michael Polanyi. Existe una competencia institucionalizada, y lo que ésta considera inaceptable, es incompetente. Esto no supone, como norma, tener que prestar mucha atención a los casos individuales, puesto que no hay garantía de que este conocimiento tácito sea infalible; se basa en el conjunto de supuestos de uso común: el paradigma o, si lo prefieren, la *episteme*, y una revolución puede cambiarlo todo. Pero la puntualización inmediata es, simplemente, que aceptamos o rechazamos una interpretación sobre la base de un corpus de conocimiento tácito, compartido —no importa con qué cualificaciones— por los escalafones más antiguos de la jerarquía.

Nada hay de sorprendente en esta conclusión, que incluso puede ser considerada trivial por miembros de otras instituciones no menos beligerantes aunque posiblemente más conscientes de sí mismos que los de la nuestra. Según nos han contado, en la comunidad psicoanalítica «la experiencia de la comprensión proviene de la construcción de la perspectiva más satisfactoria para la presente iniciativa común»<sup>1</sup>. Dicho de otro modo, se encuentra el tipo de cosas que hemos acordado buscar. De hecho, la verdadera interpretación es lo que Jürgen Habermas llama «un consenso entre las partes»<sup>2</sup>. ¿De qué otro modo podríamos juzgar su veracidad? En cualquier caso, no omitiremos mencionar que la institución también valora la originalidad; si se acuerda que alguna aportación tiene fuerza para modificar o incluso transformar lo que previamente se había acorda-

<sup>1</sup> D. BLEICH, «The logic of interpretation», en *Genre*, 10, 1977, pág. 384.

<sup>2</sup> *Knowledge and human interests* (1968), trad. de Jeremy J. Shapiro, 1972, pág. 193. Esta observación no es ajena a la opinión de Habermas (*op. cit.*, pág. 175) de que «el arte hermenéutico permanece ligado al «virtuosismo personal» en mayor medida que el dominio de las operaciones de mensuración».

do, entonces tal aportación es respetada y puede llegar a ser la base de un nuevo modelo de consenso. Con todo, tan raras y revolucionarias desviaciones dependen del consentimiento de la jerarquía.

\* \* \*

La Iglesia es la más ejemplar de las instituciones dotadas de la obligación primordial de interpretar textos y de decidir que cierto corpus de textos merece o requiere exégesis repetidas (de hecho, exégesis interminables). Con voluntad de perpetuidad, jerárquica, autoritaria, muy preocupada por cuestiones canónicas y deseosa, como nosotros, de distinguir tajantemente entre lecturas iniciadas y no iniciadas, es un modelo que haríamos bien en considerar si pretendemos comprender nuestros propios usos.

De hecho, es difícil establecer generalizaciones tan simples, y la Iglesia ha sido propensa a la escisión precisamente por los temas que estoy considerando: la autoridad, la jerarquía, el canon, la iniciación y las lecturas diferentes. Pero si algo tiene que enseñarnos, hemos de hacer lo posible por superar tales dificultades. Consideremos en primer lugar el canon. La palabra significa propiamente «vara» o «norma» o «medida» y todos conocemos más o menos cómo se aplica al Viejo y al Nuevo Testamento o a Shakespeare: *Hamlet* pertenece al canon; *The Yorkshire tragedy* es un apócrifo y *Two noble kinsmen* es también de estos últimos, aunque muchos piensan que debería pertenecer a la primera categoría. Apócrifos quería decir «escondidos», pero llegó a significar «espúreos» y en estos momentos significa «no canónicos». El canon posee una autenticidad de la que carecen los Apócrifos. Pero decir en qué residía o reside dicha autenticidad es cosa muy complicada.

Al parecer el canon empezó a cristalizar como reacción contra un intento herético de imponer una lista rigurosamente restringida de libros sagrados en la Iglesia de mitad del siglo II. Marción rechazó la totalidad del Antiguo Testamento, aceptó un evangelio (el de Lucas, muy reducido) y añadió diez versiones expurgadas de las cartas de san Pablo para completar el canon. El canon de Marción puede

recordarnos de inmediato algún intento riguroso de expurgar el nuestro. Desde luego, sabía lo que quería. Al abolir el Antiguo Testamento actuaba bajo la creencia de que sus personajes y profecías eran falsos. Era un modo audaz de solventar un problema de la Iglesia primitiva. El establecimiento de un canon estricto eliminaba, entre otras molestias, el problema del estatuto del Antiguo Testamento. Los primeros cristianos no tenían más escrituras que el Antiguo Testamento, pero cuando la Ley dejó de ser de primera importancia para ellos, su relación con las escrituras empezó a ser problemática; desestimando el rechazo gnóstico, instituyeron un nuevo modo de leerlo, como un repertorio de personajes que prefigurase la Cristiandad. Y al hacerlo destruían prácticamente su valor como historia o como ley; se convirtió en un puñado de reseñas de acontecimientos aislados y no en un relato por sí mismo. Pero las correspondencias entre lo que había de ser el Nuevo Testamento y el Antiguo eran muy importantes, desde el momento en que tenían que dar validez a la versión cristiana. Marción creía que el Antiguo Testamento estaba equivocado y pervertido y aceptó la conclusión de que hasta aquel momento la Cristiandad había estado en el error por estar adulteradas las verdaderas palabras del fundador<sup>3</sup>.

Marción estaba seguro de conocer la tradición original en toda su pureza; es el primero de una larga serie de reformadores protestantes que gozó de dicha seguridad. La magnitud de la crisis que desencadenó en la Iglesia ha sido bien descrita por Von Campenhausen. Y durante cierto tiempo tuvo gran éxito. El suyo fue el primer canon. La contraofensiva tenía que proporcionar un canon más aceptable al consenso de la iglesia. Se ha discutido mucho sobre los criterios utilizados. Se defendió el Antiguo Testamento y, desechando una masa de evangelios, se escogieron cuatro como «auténticos» (entre los rechazados se incluía, naturalmente, el de Marción). Todo esto llevó cierto tiempo; la idea de cerrar el canon llevó más tiempo todavía y se vio acele-

<sup>3</sup> Véase HANS VAN CAMPENHAUSEN, *The formation of the christian Bible* (1972). Trad. de J. A. Baker, págs. 147 y ss.

rada por la amenaza de otra herejía, el montanismo, que se servía de innumerables libros apocalípticos. De este modo se formó el canon; y fue creciendo la costumbre de pensar en él como si estuviera compuesto por dos libros o por dos partes de un libro total.

Posteriormente llegaron nuevos beneficios. En varios momentos la institución, para proteger su texto, le confirió las virtudes de la apostolicidad, la infalibilidad, la inagotabilidad y la inspiración. Claro que costó siglos de investigación y disputas eruditas definir los puntos en que se creía que el texto poseía todas estas cualidades; el canon no se cerró por fin, incluso para los católicos romanos, hasta el Concilio de Trento, en 1546, cuando se les concedió igual autoridad a todas sus partes. La tradición luterana todavía se opone a esta doctrina. Entre los teólogos protestantes se observa actualmente una tendencia a abrir de nuevo el canon y quizá a admitir el Evangelio de santo Tomás, descubierto en Nag Hammadi en 1945<sup>4</sup>.

Esta breve alusión a la historia del canon sólo pretende demostrar la naturaleza de las operaciones efectuadas por la institución que lo formuló y lo protegió y la estrecha relación existente entre el carácter de una institución y las necesidades que satisface al dar validez a textos y a interpretaciones de los mismos. El deseo de disponer de un canon más o menos invariable y de protegerlo de las acusaciones de inautenticidad o poco valor (pues la Iglesia protegía a los judíos, por ejemplo, frente a Lutero) es un aspecto del necesario conservadurismo de una institución erudita. Un ejemplo interesante de este conservadurismo es la historia de la edición de Erasmo del Nuevo Testamento griego, que fue durante tres siglos el *textus receptus*. Erasmo empezó con dificultades el trabajo editorial, incluso desde el punto de vista de los manuscritos y las técnicas de edición entonces disponibles; de ciertas partes del libro ni siquiera tenía el texto griego, de modo que lo tradujo él mismo del latín.

<sup>4</sup> Véanse DAVID. L. DUNGAN, «The New Testament canon in recent study», en *Interpretation*, 29, 1974, págs. 339-351; y ALBERT C. SUNDBERG, «The Bible canon and the christian doctrine of inspiration», en *Interpretation*, 29, 1975, págs. 352-371.

Sus errores fueron bastante evidentes, pero sus sucesores no se atrevieron a alterar su texto y reimprimieron los errores incluyendo las lecturas preferibles en las notas. Así permanecieron las cosas hasta Lachmann; y el enorme esfuerzo editorial por él empezado todavía sigue adelante. La institución tenía sus propias fuentes de verdad y se consideró mejor servida por las afirmaciones de inerrancia, incluso en un texto (como la traducción vernácula) que no podía seducir a los inexpertos, como tampoco podía dejar su interpretación libre del control de la Tradición, a la que se concedía más autoridad que al mismo texto.

Es claro que el control de la interpretación está íntimamente relacionado con las valoraciones asignadas a los textos. La decisión en cuanto a la canonicidad depende del consenso sobre si un libro tiene las cualidades requeridas, cuya determinación es en parte un trabajo de interpretación. Y una vez que una obra llega a ser canónica, la obra del intérprete empieza de nuevo. Por ejemplo, en la medida en que la institución, considerándose infalible, desea minimizar las contradicciones y redundancias de los evangelios, será objeto principal de la interpretación el logro de la armonía, «la concordancia de las escrituras canónicas», como proclama Agustín en *La ciudad de Dios*. Hay un larguísimo lapso temporal entre la primera «armonía» y la primera «sínopsis» conocidas, realizada ésta en el siglo XIX debido al nuevo impulso de explicar, más que justificar, las discrepancias. Estas habían sido observadas desde los primeros tiempos, siendo silenciadas (caso del *Diatessaron* de Taciano) o descartadas (caso de Orígenes y Agustín). El examen de los evangelios nunca dejó de ser intenso; pero la atención de que eran objeto estaba controlada por el deseo de la institución de justificarlos tal como eran y hallarlos armoniosos, hasta que, con el transcurso del tiempo y bajo la influencia de cambios en la cultura general, prevaleció una forma de atención más secular.

La institución tardó mucho, y todavía de manera incompleta, en aceptar la postura según la cual no hay disciplinas independientes de la hermenéutica sagrada. Pero hay una cosa cierta, sea cual fuere el nivel de secularización alcanzado: en todos los niveles, la interpretación de las escri-

turas es ante todo labor de profesionales. Desde el principio (Marcos, 4.11) se mantuvo la postura, que no ha perdido vigencia, de que están abiertamente al alcance de todos los hombres, aunque estén en cierto sentido cerradas a todos excepto a los intérpretes institucionales aprobados. La labor de los primeros intérpretes tendía no sólo a establecer armonía entre los textos canónicos, sino también a extraer sentidos no asequibles a personas de alcances ordinarios. Se requería que la interpretación del Antiguo Testamento tuviera que ver con su peculiar relación con la nueva fe fundada para que formara parte, como dijo Clemente, de la «sinfonía de los sentidos»<sup>5</sup>. Todo aquello que pareciera no seguir las exigencias de la institución tenía que aclararse hasta la conformidad. Los vacíos abiertos entre el sentido literal aparente y el sentido aceptable para la doctrina o las costumbres de reciente establecimiento tenían que ser colmados por interpretaciones por lo general tipológicas o alegóricas. Y siempre quedaban los sentidos secretos, protegidos por la propia institución. Al principio eran orales, parte de una tradición de la que era responsable la institución; luego debió haber dos textos, uno accesible a todo el mundo y otro reservado para los iniciados. E incluso debió haber interpretaciones privadas del texto público. La iglesia católica romana defendió en Trento (y supongo que en teoría la sigue defendiendo, aunque las restricciones impuestas a los exégetas católicos se han reducido mucho) la postura de que sólo ella tiene derecho, a la luz de la tradición, a determinar la interpretación. Fue en Trento —como violenta reacción contra el bibliocentrismo enemigo— donde se propuso seriamente la inutilidad de la escritura, pues desde el momento en que la escritura estaba siempre sujeta al superior conocimiento tradicional de la Iglesia, podía ser considerada redundante y, en manos de intrusos ignorantes, fuente de error.

A pesar del éxito de los protestantes en su enfrentamiento a esta postura institucional y a pesar de estar los textos al alcance de legos de capacidad cultural en aumento, la interpretación de las obras canónicas siguió siendo deber

<sup>5</sup> Citado por VON CAMPENHAUSEN, *ob. cit.*, pág. 304.

del clero. Entre el lego que lee la Biblia y el exégeta moderno que desmonta las epístolas de san Pablo o efectúa sobre los textos operaciones hermenéuticas de reciente validez —crítica de la forma, crítica de la redacción, crítica estructuralista—, hay una distancia tan grande como siempre. Esa distancia puede comprobarla cualquiera que compare un comentario evangélico moderno escrito por profesionales con uno escrito por laicos, por ejemplo, los comentarios de Cambridge sobre el Nuevo Testamento griego y los comentarios de Cambridge sobre la Nueva Biblia inglesa. La diferencia es sorprendente y no puede explicarse por la relativa inaccesibilidad del texto griego: la naturaleza del debate cambia por completo.

Así pues, está claro que en los textos canónicos hay una reserva de sentidos privilegiados sólo accesibles a personas que en alguna medida tienen la formación propia de la docta institución a la que pertenecen, y el apoyo de su autoridad. E incluso en las formas de interpretación más desinteresadas —las que dependen de la investigación histórica o de las técnicas editoriales— prácticamente siempre existe la influencia de un compromiso doctrinal anterior. Es decir, quienes la practican creen en la religión cuyos doctores les han instruido en el campo del saber. En el peor de los casos esto no es sorprendente, pero su obviedad no debe impedir que lo tengamos en cuenta. Es un aspecto muy importante de la sociología de la interpretación. Tras el sentido literal, hay otros sentidos; mas para adivinarlos es preciso saber dónde se hallan, cómo se relacionan con la doctrina más llanamente definida y cómo es admisible llegar a ellos. Desde luego que se dan cambios; un cambio muy radical se inició en el siglo XVIII y todavía no hemos visto sus últimos efectos. Pues aunque tengan lugar, son lentos y complicados, y les corresponden cambios similares en la propia institución, algunos de ellos señalados por medio de manifestaciones y anuncios públicos, como el Vaticano II [1962-1965], mientras que otros son menos evidentes. He aquí un ejemplo claro de la relación entre los deseos de la institución y los tipos de interpretación emprendidos: después de que León XIII propusiera la filosofía de santo Tomás de Aquino como tema cuya importancia había sido descuidada, hubo

un renacimiento neoescolástico. Después del Vaticano II, los estudiosos católicos lograron una nueva libertad exegética; las amenazas disciplinares desaparecieron o disminuyeron y se vieron capacitados para practicar el tipo de investigación y comentario especulativos que durante largo tiempo les había sido prohibido, hasta el punto de que la moderna erudición bíblica había sido fundamentalmente no católica. Hemos de recordar, por supuesto, que en diferentes sectores de la institución los cambios acaecen a muy distintas velocidades; una cosa es la nueva libertad de los estudiosos católicos; y otra es el hecho de que en el mundo moderno haya muchos fundamentalismos, unos de tipo meramente popular pero otros pertenecen a instituciones muy organizadas y con control sobre la interpretación.

Volvamos, para no abandonar el tema, a la institución literaria y su canon. Los puntos de comparación radican en que el antiguo canon, aunque de modo mucho menos efectivo, controla la elección de los textos canónicos, restringe su interpretación y se ocupa de la formación de los que heredarán la presunción de competencia institucional en virtud de la cual se aplican dichas sanciones.

¿Puede realmente hablarse de un canon de estudios académico-literarios? Quizá se haya hecho un poco más difícil contestar a esto, pero creo que la respuesta sigue siendo afirmativa. El único intento serio de describir su formación es, por lo que yo sé, el ensayo de dieciséis páginas incluido por E. R. Curtius en su *Literatura Europea y Edad Media Latina* (1948: 367-383). Curtius muestra que la importancia del canon eclesiástico fue creciendo en importancia, en proporción no sólo a las sagradas escrituras, sino también a las actividades jurídica y litúrgica de la institución. Había, pues, un canon de los Padres, un canon de los Doctores, de donde surgió la idea de que había un esquema fijo para todo. Las escuelas medievales elaboraron una mezcla de autores cristianos y paganos que también llegó a ser canónica. Esto cambió entre la Edad Media y el Renacimiento y ha vuelto a cambiar desde entonces. El Renacimiento conoció además el primer canon vernáculo, que fue el italiano; otros cánones vernáculos siguieron a éste, el francés en el siglo XVII y el inglés en el XVIII. Y supongo que podemos decir que el

canon americano es una formación del presente siglo. Curtius siente cierta impaciencia ante estas formaciones canónicas nacionalistas y desea un canon de la literatura mundial que ponga fin a estas concepciones locales.

De todos modos, la formación de un canon mundial secular cae fuera del alcance de las instituciones existentes; el éxito de la «literatura comparada» en el mundo académico ha sido real pero limitado, en parte porque no encaja fácilmente en los sistemas burocráticos que dan fuerza a las decisiones institucionales. El interés del valioso y erudito, aunque no definitivo, ensayo de Curtius, radica en su comprensión del hecho de que la relación entre un canon y la situación histórica de la institución que lo establece es estrecha y compleja; concede un cierto interés a la opinión de que la formación y el control del canon secular que estamos considerando están históricamente relacionados con y son al mismo tiempo análogos respecto de las fuerzas que han formado y dirigido las cánones eclesiásticos.

Claro está que en una institución que carece de credos formales y que no tiene ningún derecho a castigar a los legos, no debemos buscar nada parecido al rigor eclesiástico representado por Trento. El canon que ahora discutimos será necesariamente un asunto más oscuro e incluso más sujeto a discusiones que el eclesiástico. Los candidatos a ser incluidos en el canon, así como los apócrifos, serán más numerosos, y a nosotros nos resulta imposible resolver el problema quemando tanto los libros como las personas que apoyan su pretensión de ser incluidos.

Nuestra institución es relativamente joven y no ha pasado mucho tiempo desde que la cuestión del canon era cosa sencilla. Fue definida, de un modo que nos resulta familiar en virtud de la historia eclesiástica, por los ataques que padeció, que por lo general incluyen operaciones para sustituir a algún miembro del canon por otro de fuera. ¿Cuándo fue canónico Donne? ¿Con la edición de Grierson? En modo alguno; probablemente sólo con el ensayo de Eliot de 1921, o incluso más tarde, cuando este ensayo (que a su vez es una operación muy tardía en una campaña puesta en marcha de modo intermitente durante casi todo un siglo) tuvo eco académico. Eliot era en gran medida un

canonista; el tema de «Tradition and the individual talent» presupone un canon, aunque se trata de un canon al que se pueden añadir obras en una mezcla intemporal, en el que lo nuevo afecte al sentido de lo antiguo, del mismo modo que el Nuevo Testamento alteraba el sentido del Antiguo.

Como todo el mundo sabe, el ingreso de Donne fue motivo de grandes alteraciones en el canon o, en cualquier caso, de intentos de cambiarlo radicalmente. Por ejemplo, los cambios doctrinales que permitieron tal ingreso implicaban además una nueva valoración e incluso la expulsión de Milton, y esto sin hablar de la re-escritura de la historia de la poesía de acuerdo con la ley de la Disociación de la Sensibilidad\*. Yo mismo estudié con entusiastas que creían que Milton había sido «desalojado», por utilizar la celebrada expresión del doctor Leavis\*\*. La muralla china había sido desbordada. Este movimiento empezó fuera del mundo universitario pero éste lo asimiló. A la larga Milton se había mantenido; pero se hicieron necesarios grandes cambios en el método de interpretar sus textos, como puede observar cualquiera que compare a los estudiosos de Milton de la primera parte del presente siglo con los que dominan hoy: por ejemplo, M. Y. Hugues con Stanley Fish o Walter Raleigh con Christopher Ricks, cuyo libro sobre Milton es un ejemplo espléndido del modo en que la necesidad de defender a un autor canónico puede reclamar nuevos recursos críticos y exegéticos. Por otra parte, las razones de los antimiltonianos fueron cuidadosa y hostilmente estudiadas.

\* La Disociación de la Sensibilidad es un concepto propuesto por T. S. ELIOT en su ensayo sobre «The metaphysical poets» (1921), en el que afirma que los poetas ingleses de primeros del siglo XVII poseían una sensibilidad que les permitía una «aprehensión sensual directa del pensamiento», es decir, que no establecían distancia alguna entre lo sensual y lo mental, lo que sí se produjo después de los poetas metafísicos y que el sentimentalismo del siglo XVIII contribuyó a agravar. [Nota del compilador.]

\*\* Se refiere a F. R. LEAVIS, cuyas obras *New bearings in english poetry* (1932) y *Revaluation* (1936) hicieron mucho por establecer el canon de la poesía inglesa al que se refiere Kermode. [Nota del compilador.]

Los sociólogos de la religión sugieren que las instituciones reaccionan básicamente de dos maneras frente a las amenazas exteriores. O «legitiman» la nueva doctrina o texto (la recepción de Donne) o la «aniquilan» (el fracaso del intento de desalojar a Milton). En nuestra institución, el procedimiento más habitual es el primero, en parte debido a la relativa ausencia de poder, en parte debido a la porosidad de la organización y en parte debido a que la tradición en que trabajamos es de predominio protestante. En todo lo que hacemos hay cierto nivel de tolerancia. Lo que más valoramos en los trabajos que nos someten los que quieren unirse a nosotros es una originalidad que permanezca cercana a las normas consensuadas. Más aún, por lo general nos inclinamos hacia el pluralismo y a no ser demasiado sistemáticos, como gustan de señalarnos los estudiosos que se toman el método en serio. Y a pesar de todo no deja de haber algún rigor en la institución.

Si observan ustedes cualquier programa navideño reciente de la Modern Language Association\*, verán lo que parece ser una total libertad respecto del canon o, por decirlo de modo más generoso, una apertura a la innovación, una voluntad de replicar a las legítimas presiones del mundo (político) exterior. Hay sesiones sobre literatura de la negritud, sobre mujeres escritoras olvidadas y temas parecidos; también hay debates sobre crítica relativamente vanguardista y sobre movimientos teóricos que desde luego no han logrado atraer el consenso de los más veteranos. Por otra parte, la bibliografía de la Modern Language Association muestra una densa concentración de esfuerzo interpretativo sobre las figuras canónicas<sup>6</sup>. Se llega a la conclusión de que en este campo, como en las variaciones nacionales y regionales del canon que todo el mundo conoce, tenemos pruebas de la capacidad de la institución para controlar las innovaciones e inquietudes marginales. Hace unos años la Modern Language Association padeció algo que por un

\* La Modern Language Association de EUA celebra sus congresos anuales en distintas ciudades norteamericanas en fechas cercanas a la Navidad. [Nota del compilador.]

<sup>6</sup> Debo esta observación a una conversación con E. D. HIRSCH.

momento parecía una revolución; pero no era más que un interludio saturnino (adecuado a la estación en que se reunía), un episodio de desgobierno tolerado porque a fin de cuentas reforzaba la estabilidad de la institución. Los «reyes por un día» disfrutaron de su momento y las figuras reales más auténticas y habituales recuperaron sus puestos. Podemos tolerar incluso a los que creen que la institución debería ser desmantelada. Como observaba Thoreau, «hablan de una sociedad en movimiento pero sin ésta no tienen un lugar de descanso».

Me he desviado de la cuestión de nuestro canon para hablar de las fuerzas internas de la institución que actúan, por lo general lentamente, para cambiarlo. Durante cierto período pueden verse diferencias señaladas. Cuando yo era estudiante nadie enseñaba a Dickens; podemos seguir el proceso de su aceptación (en Inglaterra, desde luego) por las etapas del lento cambio de opinión del doctor Leavis (que es el Marción del canon, a no ser que este papel esté reservado a Yvor Winters). Algunos de mis profesores no llegaron a mencionar a George Eliot. Blake flotaba en los márgenes de lo canónico y Joyce era todavía exterior al mismo, aunque lo leíamos. En Oxford todos estos problemas eran en cierto modo simplificados por el decreto en virtud del cual la literatura que se podía estudiar y juzgar acababa en 1830; después de esta fecha nada podía ser objeto de exégesis.

¿Cómo ocurren los cambios en el canon? Generalmente dependen del ingreso en la academia de movimientos entusiastas del exterior. No siempre es así; por ejemplo, en la actualidad parece progresar una revalorización académica de la literatura americana temprana; repentinamente, Cotton Mather es del mayor interés y se puede leer e incluso interpretar a Charles Brockden Brown. Pero de cualquier modo que se originen los cambios, todavía hay una norma que establece que la institución debe conferir validez a los textos antes de autorizar su exégesis profesional. A partir de aquí parece no haber límites, el avance exegetico es interminable. A este respecto el *Ulises* es un buen ejemplo; hay otro más notable, que es el de Melville, ignorado durante sesenta o más años y hoy día explicado completa, canó-

nica e interminablemente. George Eliot es otro caso interesante. Probablemente los legos la leían, como sucedió con Dickens; pero sólo recientemente, en mi propia época, se ha convertido en objeto de una serie en apariencia infinita de interpretaciones, que son totalmente diferentes de las que durante años sirvieron de norma, por ejemplo, las de Leslie Stephen y Henry James.

\* \* \*

Autorizado para la exégesis: tal es el sello que ponemos al frente de nuestros trabajos canónicos. ¿Cómo autorizamos la propia exégesis? La intrusión de una nueva obra en el canon comporta normalmente algún cambio en el saber usual de la institución en lo que se refiere a los procedimientos hermenéuticos permisibles. De este modo, la admisión en las facultades americanas del *new criticism* procedente del exterior de la universidad fue un complejo fenómeno que comportó una victoria casi política sobre los filólogos más viejos, un cambio del canon (aceptación de Donne, Eliot, etc.) y una nueva hermenéutica popularizada por Brooks y Warren y formalizada por Wimsatt. El éxito más evangélico de Leavis dio como resultado la penetración de sus seguidores en el sistema inglés de la enseñanza literaria; a nivel pastoral siguen siendo, probablemente, los profesores de lectura más influyentes del país y su contenido moralista para los no creyentes —las certidumbres ciegas de capilla, el fácil desprecio de los epígonos— sigue ofreciendo su lamentable contribución al tono del debate literario inglés. Defienden un canon riguroso (la línea del ingenio, la gran tradición) en el que de vez en cuando hay ingresos furtivos (Dickens, Tolstoi), candidaturas incómodas (Emily Brontë) y apéndices apócrifos (L. H. Myers, Ronald Bottrall, Hawthorne).

Desde el punto de vista institucional, el *new criticism* y *Scrutiny*\* fueron (y siguen siendo) herejías de éxito. Revisaron el canon y cambiaron los métodos. Las personas

\* *Scrutiny* es la revista que fundó y dirigió F. R. LEAVIS en Cambridge entre 1932 y 1953. [Nota del compilador.]

iniciadas en la lectura por la institución empezaron a leer de otro modo. Otros intentos de alterar el canon y la doctrina —los de Winters, Pound, James, Reeves— han tenido mucho menos éxito. Pero ahora observamos el avance de lo que puede ser una herejía más radical. A diferencia de los teólogos, no somos hábiles para poner nombres distintivos a las modas hermenéuticas; se trata de otra *new criticism* o *nouvelle critique*, aunque ya ha avanzado mucho desde las innovaciones francesas de los años sesenta. La reaparición del formalismo ruso, el desarrollo de una nueva semiología, de un nuevo marxismo, de un nuevo psicoanálisis, de una nueva anti-metafísica post-heideggeriana, con nuevas formas de historia cultural —todos los progresos que asociamos a nombres como Barthes, Lacan, Derrida, Foucault— han tenido cierto éxito en el interior de la institución y todavía pueden tener más. Acompaña a estas manifestaciones cierto fervor ideológico e indudablemente alteran la configuración de los intereses interpretativos institucionales. Es más, confiesan ser subversivas. Alteran los límites del objeto de estudio, proponen nuevas visiones de la historia, las instituciones y el sentido. Este no es el lugar adecuado para entablar una discusión sobre la validez de tal nueva doctrina; para mantenerme en las fronteras de mi tema, me limitaré a preguntar cómo cabe esperar que la institución la contenga o la controle.

El hecho de que bajo estos nuevos auspicios la interpretación tenga una sociología diferente a fin de cuentas es en modo alguno subversivo; probablemente era necesario avanzar desde la modalidad estética o icónica a la que se ha dedicado una generación y ver los textos literarios como textos entre otros textos, quizá todo requiera una interpretación «deconstructiva» para darle otro período de vida. Ciertos tipos de literatura, lo que los alemanes llaman *Kleinliteratur* o «literatura trivial», así como el cine, se han acomodado en una especie de sentido deuterocanónico. Por consenso jerárquico la institución intentará protegerse de la barbarie, pero lo hará controlando los nombramientos y las promociones más que trabajando sobre el canon. Por eso existe el riesgo de que los nuevos procedimientos hermenéuticos puedan ser considerados por las personas

interesadas solamente como nuevos procedimientos, mímica metodológica cuya gesticulación parezca vacua y totalmente despreocupada de canon alguno. Tendrán que ser controlados de alguna otra manera. Los nuevos modos de interpretar, practicados con seriedad, son un problema de menor entidad que los practicantes «salvajes», pues siempre hay una continuidad subyacente entre ellos y los modos tradicionales.

No sería acertado llevar demasiado lejos la analogía entre la institución del saber literario y crítico y las instituciones eclesiástica y científica. Como hemos visto, puede que los científicos ni se molesten en examinar nociones que sean institucionalmente contra-intuitivas; una demostración de que el período medio de gestación de los mamíferos sea múltiplo exacto del número  $\pi$  será ignorada o considerada un mero chiste. Y sin embargo este ejemplo proviene de los anales de una institución mucho más segura de sí misma que nosotros; mucho más incluso que la Iglesia, que en sus actuales incertidumbres permite que se le cuelen todo tipo de cosas que hace una generación hubieran sido firmemente rechazadas. El control de la interpretación varía en virtud de la estabilidad social de la institución. Por otra parte, hay miles de hallazgos más o menos triviales, hechos dentro de los confines de lo que llama Kuhn «ciencia normal», que han sido comprobados y aprobados, aunque no muy aplaudidos. Entremedio están las obras, muy raras, que, en palabras de Polanyi, «modifican radicalmente puntos de vista aceptados» aun siendo ellas mismas aceptadas; a tales obras ofrecen las autoridades «su más alta consideración»<sup>7</sup>. Sus autores —Einstein, Dirac, Gödel— tienen la fama asegurada más allá de los críticos, sean estos bíblicos o seculares.

Esto implica que la institución científica, aunque admire el cambio más que cualquier otra cosa, lo dirige con mecanismos de elevada complejidad; los juicios de valor sobre los cambios propuestos deben depender de una acumulación de conocimiento y experiencia cuyo aprendiza-

<sup>7</sup> MICHAEL POLANYI, *The tacit dimension*, 1967, pág. 68. El ejemplo sobre los periodos de gestación es también de Polanyi, pág. 64.

je haya sido tan profundo que su aplicación sea casi automática. Nuestras prácticas son menos decisivas; y así debe ser, pues el arte de la interpretación no es una ciencia natural. Y además dependen también de pericias y supuestos adquiridos. Es cosa aceptada que los miembros veteranos de la institución imparten a sus menores no solamente formación, sino el poder y la autoridad de hacer valoraciones, de decir que una cosa es basura o que otra es solvente y, finalmente, de que un importante cambio de perspectiva propuesto es aceptable. Es verdad que este supuesto es tema de discusión; por ejemplo, Northrop Frye, por plantear cuestiones esenciales a este respecto llegó a su teoría negativa del valor, a su opinión de que lo que puede enseñarse es taxonomía literaria. Pero la mayoría de nosotros suponemos que hacemos algo más que esto (si a fin de cuentas hacemos algo). Y en la práctica sí que lo hacemos. Arrancamos a los candidatos del hábito de la lectura literal. Como aquellos maestros que se reservaban sentidos secretos en el siglo II, nos dedicamos a guiar a los lectores fuera de la esfera de lo manifiesto. Nuestras lecturas institucionales no son las de los marginales, esto es evidente; aunque cuando vemos a algún no profesional inteligente enfrentarse a un ensayo crítico de los nuestros, sólo entonces vemos cuán esotéricos somos. Ya este respecto tenemos que pensar en nosotros mismos como exponentes de los distintos tipos de interpretación secundaria: comprensiones espirituales, por llamarlas de alguna manera, en comparación con las carnales, y sólo alcanzables por los que, en palabras del siglo II, han circuncidado sus orejas, esto es, han sido formados por nosotros.

Y en este sentido hemos de reflexionar sobre las similitudes entre nuestra práctica y la práctica psicoanalítica. Lo que nos preocupa, cuando partimos de lo meramente descriptivo, es el sentido oculto. Nosotros aprendemos, y enseñamos a otros, a estar atentos a la condensación y el desplazamiento en el texto; desarrollamos un gusto acentuado y un poder para adivinar lo que está demasiado definido. Por eso mi lectura de una novela de Conrad, por poner un ejemplo, es diferente de la de un estudiante, aunque la suya cada vez se hará más parecida a la mía; y todavía más diferente de

la de un lego. Nos gusta pensar que el lego ve sin percibir, oye sin comprender. El que tenga orejas para oír, que oiga.

La continuidad de esta novísima crítica respecto de anteriores formas de interpretación autorizadas por la institución testimonia la perpetuidad de tales supuestos. Los poetas pueden tener un tercer ojo, los analistas una tercera oreja y los exégetas una oreja circuncisa. Estos órganos adicionales o purificados son figuraciones de la destreza adivinatoria adquirida en las instituciones. La deconstrucción de un texto es una figura audaz de lo que los exégetas de *métier* siempre han afirmado tener derecho a hacer. En el primer momento de entusiasmo las técnicas empleadas pueden parecer muy audaces y atraer la censura de la jerarquía; esto es lo que le sucedió a Empson y al elemento anti-histórico del *new criticism*. Pero a fin de cuentas, el destino tan temido por los novísimos críticos, que son bastante conscientes de la historia y de las fuerzas culturales de la inercia, sobrepasará a los entusiastas, que serán «recuperados» y, si no lo son, serán reducidos a la nada. No doy una opinión sobre si es justo o correcto, me limito a observar que cuando lo carismático se convierte en institucional es de temer que se dé cierta «rutinización», y si no se vuelve institucional cae en el olvido. Pero como ha sido institucional desde el principio, en un sentido nada caprichoso, y como nadie externo a la institución tiene muchas posibilidades de entenderlo, no creo que haya muchas dudas sobre el resultado. Es imposible adivinar cómo alterará la experiencia el futuro «saber tácito» de la institución.

Me pregunto si alguno de mis oyentes, quizá entre los jóvenes, encontrará mis palabras un tanto cínicas y pesimistas. Creo que las instituciones confieren valor y privilegio a los textos y autorizan maneras de interpretar; y que la cualificación precisa para ser un miembro veterano de tales instituciones supone la aceptación, no completa, desde luego, de tal estado de cosas. Y supongo que debe considerarse que ésta es una situación imperfecta. Instituciones como las nuestras son reflejo de una sociedad más amplia a la que sirven, sociedad que puede ser injusta. Pero, ¿de qué otro modo podríamos proteger el sentido oculto? Según Clemente, los misterios no fueron proclamados abiertamente.

mente, «de modo que cualquiera que los oyera pudiera comprenderlos»; fueron expresados por medio de parábolas y enigmas que requieren exégesis<sup>8</sup>. Y la exégesis tiene sus normas, base sobre la cual se ha edificado toda la estructura de la hermenéutica moderna. Al reconocer la autoridad tácita de la institución conocemos la medida de la libertad que tenemos para interpretar. Es un precio que hay que pagar, pero el beneficio logrado es incalculable. Y en lo que a mí se refiere, no puedo decir que mis conclusiones sobre el poder de la institución para validar textos y controlar la interpretación sean tristes. Incluso pueden ser motivo de un moderado regocijo.

<sup>8</sup> VON CAMPENHAUSEN, *ob. cit.*, pág. 303.

## II

### EL CANON LITERARIO A DEBATE

pone en marcha?» Para que el mecanismo de la conciencia individual y colectiva se ponga en marcha es necesario «Introducir el texto», y para producir nuevos textos es necesario tener ya un texto. Esta aparente contradicción, que está en el seno de la creatividad misma de las estructuras culturales, la explica Lotman según un modelo tomado de la ciencia: el de los catalizadores en química, en los cuales para la síntesis de una sustancia es necesaria la presencia de esa misma sustancia:

La salida de esta situación enmarañada quizá pueda encontrarse si estamos de acuerdo en distinguir, cuando analizamos fenómenos de la evolución (por analogía con los procesos dinámicos en la química y las ciencias naturales), entre factores de génesis («participantes en la reacción») y catalizadores, y, además, si comprendemos que el conjunto de formas cuyas re combinaciones determinan las características tipológicas de una cultura es limitado, y en consecuencia todas ellas están presentes en cantidades insignificantes en todos los estadios del desarrollo, especialmente si tenemos en cuenta la enorme cantidad de las combinaciones casuales. De esta forma se revela otra función más de los textos casuales: actúan en calidad de «motores de arranque», aceleradores o retardadores de los procesos dinámicos de la cultura (Lotman, 1989: 99-100 [247])

Creo que en este texto presenta un modelo explicativo de la evolución de la cultura que puede dar salida a los debates teóricos sobre el canon. La redundancia que todo proceso histórico impone en forma de regularidad a los procesos creativos o casuales, generando para ellos formas constantes, se articula, sí, sobre ciertos rasgos tipológicos que actúan como factores de génesis, pero no son abstracciones esenciales, sino puntos de encuentro en la reconstrucción histórica del proceso. El proceso de explicación cognoscitivo sitúa los respectivos lugares de síntesis en que los factores casuales, los textos creativos, actúan como motores de arranque. Todo canon se resuelve como estructura histórica, lo que lo convierte en cambiante, movedizo y sujeto a los principios reguladores de la actividad cognoscitiva y del sujeto ideológico, individual o colectivo, que lo postula.

## LOS CÁNONES Y (MÁS ALLÁ DE) LAS FRONTERAS CULTURALES (O ¿DE QUIÉN ES EL CANON DEL QUE HABLAMOS?)\*

WALTER MIGNOLO  
*Universidad de Duke*

### INTRODUCCIÓN

Mi argumentación se basa en dos premisas interrelacionadas. De acuerdo con la primera, una de las funciones principales de la formación del canon (literario o no) es asegurar la estabilidad y adaptabilidad de una determinada comunidad de creyentes. Por lo tanto, la comunidad se sitúa a sí misma en relación con una tradición, se adapta al presente y se proyecta hacia el futuro. De acuerdo con la segunda, cuando la formación del canon está relacionada con actividades disciplinarias (artísticas y/o de conocimiento, como por ejemplo la práctica literaria y los estudios literarios) es esencial distinguir entre los aspectos vocacionales y los epistémicos (o disciplinarios) de la formación del canon. Este artículo se ha escrito desde la perspectiva de un latinoamericano y latinoamericanista que enseña en los Estados Unidos. Mi situación personal (vocacional) y universitaria (epistémica) con respecto a esa argumentación es relevante tanto para el «objeto» (por ej., el canon de la literatura latinoamericana) como para el «sujeto» del análisis (por ej., quién investiga y enseña, dónde y para quién). En el diálogo entre Jameson y Ahmad<sup>1</sup> he encontrado un punto de

\* Título original: «Canons a(nd) cross-cultural boundaries (or, whose canon are we talking about?)», en *Poetics Today*, 12:1, 1991, págs. 1-28. Traducción de Ariadna Esteve Miranda. Texto traducido y reproducido con autorización del autor y de Duke University Press. Se ha prescindido del apéndice.

<sup>1</sup> Véanse F. JAMESON, «Third-world literature in the era of multinational capitalism», en *Social Text*, 15, 1986, págs. 65-88; y A. AHMAD,

referencia a la vez que un excelente ejemplo de cada premisa. La primera se ilustra mediante las tradiciones culturales implícitas en ambos argumentos; el segundo en las interrelaciones entre tradiciones y principios disciplinarios. La siguiente cita del artículo de Jameson es un ejemplo claro de los temas que me gustaría tratar y ayudar a esclarecer.

Se pueden encontrar muchas razones en favor de la importancia y el interés de formas no canónicas de la literatura como las del tercer mundo, pero hay una que se destruye a sí misma porque utiliza las armas del adversario: la estrategia de tratar de demostrar que estos textos son tan «grandes» como los del propio canon. Por lo tanto, el objetivo es mostrar que, para tomar un ejemplo de otra forma no canónica, Dashiell Hammett es realmente tan grande como Dostoyevsky y, por lo tanto, puede ser admitido... *No se gana nada acallando la diferencia radical de los textos no canónicos. La novela del tercer mundo no ofrece las satisfacciones de Proust o Joyce*, lo que tal vez sea más perjudicial es la tendencia a recordarnos las etapas superadas de *nuestro propio* desarrollo cultural como primer mundo y llevarnos a la conclusión de que «ellos todavía escriben novelas como Dreiser o Sherwood Anderson»<sup>2</sup>.

La idea de tercer mundo la ha creado un sujeto de conocimiento que, en el mismo acto de crear esta noción, se colocó en el primer mundo. De esta distinción surge una distribución de formas, tipos y áreas de conocimiento que Pletsche ha resumido en la expresión «la división en porciones del trabajo científico social entre los tres mundos»<sup>3</sup>. Por lo tanto, mientras esta distinción no sea «natural» sino «creada» con el fin de organizar el conocimiento y las formas de comprensión, la imagen de Jameson no afecta necesariamente a lo que «ellos» (los habitantes del tercer mundo) hacen<sup>4</sup>, del mismo modo que lo que «ellos» hacen

«Jameson's rhetoric of otherness and the «national allegory»», en *Social Text*, 16, 1987, págs. 3-25.

<sup>2</sup> F. JAMESON, 1986, pág. 65. La cursiva es mía.

<sup>3</sup> C. E. PLETSCHE, «The three worlds, or the division of scientific labor, circa 1950-1975», en *Comparative Studies in Society and History*, 23: 4, 1981, pág. 153.

<sup>4</sup> Véase A. AHMAD, 1987.

no afecta a lo que «nosotros» (habitantes del primer mundo) hacemos y pensamos (a partir de «nuestro propio desarrollo cultural») que hacen «ellos». Lo que hace posible la articulación de Jameson es la sólida convicción de que existe un solo canon y que coincide con el «nuestro». El argumento no tiene en cuenta la posibilidad de, por un lado, aceptar la necesidad que tienen las comunidades humanas de poseer un canon (tanto si se trata de un conjunto de valores y criterios como de un conjunto de relatos cuya función es dar cohesión a las comunidades, tanto para conservar y mantener el poder como para resistirse a él; véase el apartado III); y, por otro lado, las consecuencias de la colonización de las lenguas y la imposición de la cultura literaria de occidente (tras la constitución y la expansión masiva de la civilización occidental)<sup>5</sup> para nuestra conceptualización actual del canon y las relaciones interculturales.

Mi argumentación se dividirá en cuatro partes. En el apartado I discutiré los aspectos vocacionales y académicos (o epistémicos)<sup>6</sup> de la formación del canon y su transformación<sup>7</sup>. En el apartado II exploraré algunos de los aspectos

<sup>5</sup> Véase S. WINTER, «The politics of ethnopoetics», en M. BENAMOU y J. ROTHENBERG, eds., *Ethnopoetics: A First International Symposium*. Boston, Boston University/Alcheringa, 1976, págs. 21-30.

<sup>6</sup> Doy por supuesto que la formación y la transformación del canon están relacionadas con la conservación, reconocimiento o adquisición del poder, aunque no desarrollaré este aspecto en mi análisis.

<sup>7</sup> Por razones prácticas, tomo prestada la distinción terminológica de R. POSNER («The scientific status of the study of literature: Epistemology and conceptualization», conferencia leída en el seminario sobre «Formación y deformación de los conceptos de la Teoría de la Literatura», Munich, 22-27 de agosto de 1988). De todos modos, utilizo mis propios conceptos, que avanzaba en «Comprensión hermenéutica y comprensión teórica», en *Revista de Literatura*, 94, 1983, págs. 1-35. La tesis que defiendo en el presente artículo sería paralela a la hipótesis de los polisistemas desarrollada por I. EVEN-ZOHAR en *Papers in historical poetics* (Tel Aviv, Tel Aviv University/Porter Institute for Poetics and Semiotics, 1978) y más en concreto en «The polysystem hypothesis revisited», 1990, págs. 28-38, cuyo epígrafe cuarto se ocupa de la literatura canonizada y la no canonizada, al igual que la parte tercera del libro (págs. 63-94), donde la literatura rusa, hebrea e israelí son cada una conceptualizadas en términos de la hipótesis de los polisistemas. Véanse también en EVEN-ZOHAR, *Polysystem studies*, en *Poetics Today*, 11:1, 1990, las págs. 79-83 y 121-130.

tos académicos y pedagógicos del canon. A partir de la distinción establecida en I, el apartado III se dedicará a la explicación de las relaciones entre la formación del canon y las comunidades culturales, por un lado, y, por el otro, entre los campos de estudio y las comunidades científicas (o académicas). La formación del canon más allá de las fronteras culturales y el dilema de la producción cultural del «tercer mundo» en la enseñanza y la educación superior serán los temas centrales del apartado IV.

### I. CÁNONES VOCACIONALES Y EPISTÉMICOS

Que la formación del canon haya despertado tanto interés entre los estudiosos de la literatura es, estrictamente desde el punto de vista de la disciplina, una paradoja. Mientras que los debates sobre la formación del canon en filosofía implican decisiones y valoraciones sobre las obras producidas por filósofos anteriores, en los debates sobre el canon literario el interés se centra en los escritores del pasado antes que en los estudiosos<sup>8</sup>. Esta situación con apariencia de paradoja se debe, creo, a la tensión entre las naturalezas vocacional y epistémica de los estudios literarios<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Con eso no quiero decir que para explicar a Kant tengamos que ser filósofos de su misma categoría. Mi aseveración es más modesta: doy por supuesto que para explicar filosofía a nivel universitario se requiere un Doctorado en Filosofía. Y doy por supuesto que los estudiosos con un Doctorado en Filosofía creen que son filósofos, del mismo modo que un estudiante con un Doctorado en Sociología piensa que es un sociólogo. Alguien con un Doctorado en Filología Románica no es necesariamente, a mi parecer, un artista o un escritor.

<sup>9</sup> Aunque me limito a los estudios literarios, con ello no quiero decir que éste sea un aspecto específico de esta disciplina. Es un tema más vasto y complicado, que también ha tratado D. KRISHNA al considerar el estudio de la filosofía más allá de las fronteras culturales: «Para adoptar una expresión bien conocida de Sartre, todas las culturas no occidentales han sido reducidas al estatuto de «objetos» al ser observadas y estudiadas por académicos occidentales según los términos de *conceptos* y *categorías* occidentales, que no se tratan como referidos a una cultura sino como si tuvieran carácter universal. En un sentido profundo y radical, por lo tanto, es sólo occidente quien se ha atribuido a sí mismo el estatuto de sujeto en el

Varios aspectos de la formación y transformación del canon literario pueden explicarse a partir de esta distinción. En Latinoamérica, por ejemplo, la formación oficial del canon se basó en la lengua y en los valores de las culturas colonizadoras más importantes (española y portuguesa) y ocupó el lugar del canon silenciado (pero no suprimido) de las culturas amerindias. Como veremos en los apartados III y IV, relatos como el de Rigoberta Menchú<sup>10</sup> o el clásico libro de consejo maya-quiché (*Popol Vuh*) atestiguan la formación del canon en las comunidades amerindias, ejemplifican la formación de un canon más allá de las fronteras culturales y revelan la gran lejanía entre culturas «centrales», que han desarrollado un discurso académico sobre el canon, y culturas «periféricas», para las que el canon es un elemento de cohesión pero no de debate académico. Podemos encontrar un ejemplo más claro de la gran lejanía entre la formación de canon «periférica» y la «central» tomando un par de casos ilustrativos de la historia de la literatura. En 1953 Anderson Imbert escribió su clásica *Historia de la literatura hispanoamericana*, en la que dejaba claro que le interesaba la literatura escrita en castellano, en y sobre Latinoamérica. Su única restricción era la lengua, no el tema del discurso. Una novela que se situara en Sevilla o en Haití, o una historia de Brasil o del Caribe francés, si estaba escrita en castellano, pasaría a formar parte de la literatura hispanoamericana<sup>11</sup>. Un año después, en 1954, el padre Angel María Garibay escribió su clásica *Historia de la literatura náhuatl*, en la que deliberadamente se limitó a

proceso del saber, reduciendo a todos los demás a la categoría de objeto» («Comparative philosophy: What it is and what it ought to be», en G. J. LARSON y E. DEUTSCH, eds., *Interpreting across boundaries*. Princeton, Princeton UP, 1988, págs. 77-78). Percibo aquí una relación manifiesta entre la precomprensión mediante «conceptos y categorías occidentales» y el aspecto vocacional. Así, el concepto de «literatura mundial» se comprende y construye en los términos de la «literatura occidental». Igual que el canon.

<sup>10</sup> E. BURGOS, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Barcelona, Círculo de Lectores, 1993. La edición original es de 1983.

<sup>11</sup> E. ANDERSON IMBERT, *Historia de la literatura hispanoamericana*. México, FCE, 1953.

las obras escritas en náhuatl. Las consecuencias de esta decisión son varias. En primer lugar, Garibay escribió la historia de un abanico de prácticas discursivas orales, fijadas en escritura alfabética tras la conquista y durante la colonización. En segundo lugar, utilizó (aunque era consciente de ello) criterios occidentales para comentar, clasificar y comprender la práctica discursiva más allá de sus propios límites culturales. Y, en tercer lugar, su historia fue, y sigue siendo, una valiosa herramienta para comprender la etnohistoria de Méjico y, sin embargo, no tuvo ninguna influencia en la formación del canon literario oficial de Latinoamérica<sup>12</sup>. Estos ejemplos me llevan a dos conclusiones: en el plano vocacional, precomprendemos la literatura náhuatl en la medida en que podemos asimilar «sus» prácticas discursivas a «nuestros» valores literarios (latinoamericanos que se expresan en castellano). En el plano epistémico, deberíamos ser capaces de describir y explicar la función canónica de distintos textos en distintas culturas y no necesariamente ser condescendientes diciendo, por ejemplo, que el *huehuetlahtolli* azteca (discurso de los viejos o discursos mediante los que los viejos transmitían su sabiduría a las generaciones más jóvenes) no nos da la misma satisfacción que una *oratio* de Cicerón.

Un miembro de la comunidad azteca, educado para disfrutar del discurso de los viejos, ¿habría disfrutado de una *oratio* de Cicerón? Pannikar introdujo la noción esencial de «hermenéutica diatópica» para solucionar los problemas presentados por situaciones similares. La hermenéutica diatópica

es el método necesario para la interpretación cuando la distancia a salvar, necesaria para cualquier comprensión, no es simplemente una distancia dentro de una cultura única (hermenéutica morfológica) o una distancia temporal (hermenéutica diacrónica), sino más bien la distancia entre dos (o más) culturas, que han desarrollado independientemente en espacios distintos (*topoi*) sus propios métodos de filosofar [contar historias, crear modelos verbales rítmicos y escribir en sistemas de

<sup>12</sup> A. M. GARIBAY, *Historia de la literatura náhuatl*. México, Porrúa, 1954.

escritura picto-ideográfica] y formas de conseguir ser inteligibles juntamente con sus propias categorías<sup>13</sup>.

Una hermenéutica diatópica nos permitiría disociar el sujeto vocacional del epistémico y, por la misma regla de tres, entender que «nuestro» canon vocacional (como sujeto vocacional) no debería ser la medida de todos los cánones (literarios) como nos invitan a creer, con más frecuencia de la deseable, las historias de la literatura.

Si no cabe duda de que las historias literarias son recursos útiles en la formación del canon, existen, en cambio, muchas preguntas sobre su estatuto epistémico. Los estudios literarios (de los que la historia de la literatura es una dimensión) han conseguido su posición como disciplina hace muy poco. Curtius se refirió a Elster<sup>14</sup> como uno de los primeros en concebir una «ciencia» literaria, histórica y filológicamente fundada<sup>15</sup>. Foucault analizó la aparición de los estudios literarios en el mismo contexto que la constitución de las ciencias humanas tal como las conocemos en la actualidad<sup>16</sup>. La institucionalización de la literatura durante el siglo XVIII<sup>17</sup> aunó la autonomía y la institucionalización de las prácticas discursivas, que hasta entonces habían estado subordinadas a la gramática y a la retórica (la poesía se convirtió en literatura), y el estudio de dichas prácticas (la poética se convirtió en estudios literarios)<sup>18</sup>. Las

<sup>13</sup> R. PANNIKAR, «What is comparative philosophy comparing?», en *Interpreting across boundaries*, 1988, págs. 116-136; la cita corresponde a la pág. 129 (la cursiva y el claudátor son míos).

<sup>14</sup> Véanse E. R. CURTIUS, *Literatura europea y Edad Media latina*. México, FCE, 1989 (1948), y E. ELSTER, *Prinzipien der Literaturwissenschaft*. Nueva York, Johnson Reprints, 1972 (1897).

<sup>15</sup> Véanse H. M. JONES, «Literature: Truth, fiction, and reality», en L. WHITE, ed., *Frontiers of knowledge in the study of man*. Nueva York, Harper, 1956, págs. 198-210; y S. TOULMIN, *Human understanding*. Princeton, Princeton UP, 1971, págs. 395-400.

<sup>16</sup> Véase M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*. París, Gallimard, 1966 [hay traducción española: *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968].

<sup>17</sup> Véase ALAIN VIALA, *La naissance de l'écrivain: Sociologie de la littérature à l'âge classique*. París, Minuit, 1985.

<sup>18</sup> Véase W. GODZICH y N. SPADACCINI, eds., *Literature among discourses: The Spanish Golden Age*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986; y *The institutionalization of literature in Spain*. Minneapolis, Prisma Institute, 1987.

«lettres humaines» fueron sustituidas por las «belles lettres»<sup>19</sup>; la poesía y la poética fueron sustituidas por la literatura y los estudios literarios<sup>20</sup>. Sin embargo, este cambio nunca consiguió una distinción tan clara como la que existe entre la economía y la lingüística, donde las prácticas económicas y lingüísticas como áreas de estudio han sido claramente separadas de la economía y la lingüística como prácticas académicas. Por el contrario, incluso al convertirse en área de estudio, la *práctica literaria* consiguió integrar una parte de dicha práctica (comentarios, juicios sobre las obras literarias, afirmaciones normativas sobre qué es la literatura o qué debería ser, etc.) en los *estudios literarios*. En realidad, el componente vocacional de la disciplina está a medio camino entre el área de estudio y la disciplina que la estudia.

¿Cómo afecta esta situación a la formación del canon y a su transformación en los países del «tercer mundo» y en las literaturas «minoritarias»? Aunque una arqueología detallada de los estudios literarios como disciplina nos alejaría del tema central, puede ser útil recordar que la crítica filológica y textual se encontraba en la encrucijada de un método de conjeturas para interpretar lo particular y de un método matemático/experimental (bien conocido después de Galileo) para explicar lo general. La fijación del discurso oral mediante la escritura alfabética y su reproducción en serie gracias a la imprenta hizo posible alejar el texto de la situación particular en la cual se producía e interpretaba el discurso, colocándolo en una «situación duradera» donde el acontecimiento «original» era trascendido para siempre. La transición desde la singularidad del hecho oral a la fijación y repetición del texto escrito dio lugar a la idea de que era posible integrar los modelos científicos establecidos por la matemática/experimentación con la naturaleza física del texto escrito, lo que parecía ser una buena alternativa al método de especulación e interpretación utilizado para

<sup>19</sup> Véase VIALA, 1985.

<sup>20</sup> T. EAGLETON, *Literary theory: An introduction*. Minneapolis, University of Minnesota, 1983, págs. 17-53. [Existe trad. esp.: *Una introducción a la teoría literaria*. México, FCE, 1988.]

explicar lo que no puede ser repetido o simulado<sup>21</sup>. La colonización de las lenguas en Latinoamérica, de la que extraigo varios ejemplos<sup>22</sup>, tuvo lugar en un momento en que los valores atribuidos al texto escrito (y a la escritura alfabética en la tradición grecorromana) tuvieron un papel decisivo en la formación del canon «literario» durante el período colonial. No sólo no se imprimieron las transcripciones escritas de los discursos amerindios, sino que los únicos textos impresos fueron los que merecieron la aprobación ética y estética de la Inquisición. Por lo tanto, las primeras historias escritas de la literatura hispanoamericana fueron las historias de lo «visible»<sup>23</sup>, es decir, historias basadas en textos que habían sido bendecidos por los poderes coloniales institucionales.

Por todas estas razones, propongo que los debates sobre la formación del canon se desarrollen tanto en los planos vocacional y epistémico como a través de las fronteras culturales. A nivel vocacional, un canon literario debería verse en el contexto académico (¿qué debería enseñarse y por qué?). A nivel epistémico, la formación del canon debería analizarse en el contexto de los programas de investigación, como un fenómeno que debe ser descrito y explicado (¿cómo se forman y transforman los cánones?, ¿qué grupos o clases sociales se representan mediante el canon?, ¿qué esconde el canon?, etc.) A nivel de las fronteras culturales, un canon debería considerarse como relativo a la comunidad y no como una relación jerárquica respecto a un canon fundamental, ni tampoco dentro de un modelo evolutivo en el que los ejemplos canónicos se convierten en el

<sup>21</sup> Véanse S. TIMPANARO, *La genesi del metodo dal Lachman*. Florencia, Le Monnier, 1963; y C. GINZBURG, «Clues: Morelli, Freud, and Sherlock Holmes», en U. ECO y T. A. SEBEOK, eds., *The sign of three*. Bloomington, Indiana UP, 1983, págs. 81-118.

<sup>22</sup> Véase W. MIGNOLO, «Literature and colonization: The New World experience», en R. JARA y N. SPADACCINI, eds., *Re/discovering colonial writing. Hispanic Issues*, vol. 4. Minneapolis, Prisma Institute, 1989, págs. 51-96.

<sup>23</sup> Véase B. GONZÁLEZ STEPHAN, *Contribución al estudio de la historiografía literaria hispano-americana del siglo XIX*. La Habana, Casa de las Américas, 1985; y *La historiografía literaria del liberalismo hispano-americano del siglo XIX*. La Habana, Casa de las Américas, 1987.

paraíso al que aspiran las literaturas y en medida de la organización jerárquica.

Para evitar la tentación de *proyectar* valores del «primer mundo» sobre la literatura del «tercer mundo», así como para evitar *disminuir* los criterios del «tercer mundo» comparándolos con los del «primer mundo», necesitamos *descripciones* epistémicas de la literatura que puedan distinguirse de las *definiciones* vocacionales. Reflexionemos sobre esta distinción describiendo la literatura como un mecanismo autoorganizado<sup>24</sup> o como un sistema de interacciones que se autoorganiza<sup>25</sup>. Este tipo de descripciones debería ayudarnos a concebir la literatura como una práctica discursiva regional y la formación y transformación del canon como un subsistema dentro del sistema. ¿Por qué? ¿Cuáles son las relaciones entre la descripción de la literatura como un sistema autoorganizado y las conclusiones planteadas en la frase anterior? Porque esta distinción permite describir personas y comunidades que han interiorizado el concepto de literatura vocacionalmente en tanto que participaban en un sistema de interacciones que ellos mismos aceptan como literarias; mientras que las personas y comunidades que se han educado académicamente se describirían como aquellas que participan en un sistema de interacciones que conciben como la investigación literaria o los estudios literarios. Que los que se han formado académicamente y los que juegan al juego epistémico al mismo tiempo juegan al vocacional, no necesita más explicación ya que no puede ser de otra forma. Esta es precisamente la razón por la que la distinción entre las perspectivas vocacional y epistémica se ignora con demasiada frecuencia. El resultado final es la tendencia a argumentar a un nivel epistémico la (trans)formación del canon a nivel vocacional. Krupat, cuya causa abrazo con entusiasmo, defiende la inclusión de la

<sup>24</sup> Véanse Iu. LO'EMAN, 1976, y W. MIGNOLO, *Elementos para una teoría del texto literario*. Barcelona, Crítica, 1978.

<sup>25</sup> Véase S. J. SCHMIDT, *Foundations for the Empirical Study of Literature: The components of a basic theory*. Hamburgo, H. Buske, 1982 (1980); y «The Empirical Science of Literature: A new paradigm», en *Poetics*, 12, 1983, págs. 19-34.

literatura nativa americana en el canon literario americano, con la convicción de que uno de los resultados de semejante cambio «sería poner en duda aquellos textos eurocéntricos del canon que parecen especialmente fijados, distantes y reservados; también se pondría en duda la autoridad del texto en general y, por lo tanto, se propondría una revisión del orden no sólo literario sino también social»<sup>26</sup>. El argumento ideológico a nivel vocacional se transforma, pues, en un argumento epistémico en el que la cuestión ya no es la categoría canónica de los textos amerindios sino, más bien, la necesidad de estudiarlos «científicamente»: «Mientras, debemos decir que sólo en los últimos treinta años, más o menos, el análisis filológico, y en especial el estructural, de las literaturas indias ha empezado a establecer sus principios formales *sobre algo parecido a una base coherente y científica*»<sup>27</sup>. De todos modos, al dirigir su argumento tanto a nivel vocacional como epistémico, Krupat no consigue alcanzar los objetivos que exigía su propia causa: que la literatura de los indios americanos pudiera concebirse en términos de su propio estatuto canónico y no necesariamente en el contexto del canon literario americano «oficial», y que el canon de la literatura amerindia no necesariamente está garantizado por su estudio «científico».

## II. LA ENSEÑANZA Y EL CANON, «AQUÍ» Y «ALLÍ»

¿Cómo influye esta situación en la enseñanza de la literatura y la cultura del «tercer mundo» en las universidades del «primer mundo»? ¿Quién enseña el canon de quién? ¿Los departamentos de lengua y literatura inglesas son los coordinadores del canon literario? O ¿deberíamos escuchar lo que tienen que decir los profesores de los departamentos de lenguas y literaturas extranjeras sobre los cánones literarios y la organización de los programas? O, todavía

<sup>26</sup> A. KRUPAT, «Native American literature and the canon», en *Critical Inquiry*, 10: 1, 1983, pág. 146.

<sup>27</sup> KRUPAT, 1983, pág. 147 (la cursiva es mía).

mejor, ¿deberíamos empezar una discusión en la que las preferencias vocacionales de cada uno se separaran de los propios compromisos con la disciplina? Expresiones como «primer» y «tercer mundo», ni que decir tiene, se convierten en términos relacionados con el proceso de colonización donde el primero se refiere al colonizador y el último al colonizado. La colonización de un territorio implica también la colonización de la lengua. El choque entre las condiciones sociales que apoyan al canon en los países colonizados y las condiciones sociales que exigen transformaciones en los países colonizados podría ser un esquema posible para comprender las condiciones sociales que están transformando el canon en América Latina, así como las formas mediante las que los intelectuales del «tercer mundo» explican dichas transformaciones.

Rincón ha analizado los cambios en el concepto de literatura elaborado a finales de los cincuenta y mediados de los sesenta en América Latina, junto a los factores sociológicos, económicos y tecnológicos que motivaron dicha transformación<sup>28</sup>. Decidir qué se considera literatura y qué no es, desde luego, el primer paso hacia un proceso de toma de decisiones que terminará en la formación y transformación del canon a ambos lados del espectro, la lectura y la escritura. Estos cambios han acercado la práctica literaria y los estudios literarios más a las ciencias sociales que al análisis lingüístico-estético. Mientras que, por un lado, la literatura latinoamericana contemporánea se ha beneficiado del «boom» de la novela, aumentando su reconocimiento internacional y acumulando varios Premios Nobel, también ha sido testigo, por otro lado, de la aparición de prácticas discursivas tales como los relatos testimoniales<sup>29</sup>, que sugieren un cambio en el concepto de literatura y una evolución en la formación del canon. La tensión entre el impacto sociológico de dichos cambios y la resistencia académica a incor-

<sup>28</sup> Véase C. RINCÓN, «El cambio de la noción de literatura en Latinoamérica», en *El cambio de la noción de literatura*. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1978, págs. 11-46.

<sup>29</sup> Véase R. JARA y H. VIDAL, eds., *Testimonio y literatura*. Minneapolis, Institute for the Study of Ideology and Literature, 1986.

porarlos a los programas ilustra, una vez más, las tensiones entre los niveles vocacional y epistémico en los estudios literarios. En consecuencia, los estudiosos de las literaturas minoritarias, junto con aquellos que prefieren prácticas y expresiones discursivas no canónicas, se encuentran en una situación paradójica en la que, al elevar textos no canónicos a la categoría de canónicos, se arriesgan a realizar, sin querer, un movimiento colonizador. En cambio, sería mejor intentar un movimiento descentralizador para crear un hueco con el mismo peso para las expresiones discursivas testimoniales amerindias o chicanas, a la vez que se daría cuenta de la variedad de formas canónicas bajo la superficie de uniformidad de una lengua y una cultura estándar. Reconocer que nosotros, los seres humanos, vivimos en un mundo poblado por distintas tradiciones puede constituir una alternativa saludable a la idea de que el único movimiento posible será la integración de la periferia en el centro, en lugar de destacar el hecho de que la periferia es también, por derecho propio, un centro<sup>30</sup>.

Por lo tanto, podemos pensar que las pruebas más sorprendentes de los aspectos vocacional y epistémico en los estudios literarios de que disponemos en la actualidad surgen al enseñar literatura. En realidad, ¿qué es lo que ense-

<sup>30</sup> No me parece claro que lo que resulta convincente desde un punto de vista económico (I. WALLERSTEIN, *The modern world system: Capitalist agriculture and the origins of the european world-economy in the sixteenth-century*. Nueva York, Academic Press, 1974, I, págs. 2-13 y 66-131) también deba ser válido desde una perspectiva cognitiva y cultural, como sugiere I. LOTMAN («On the metalanguage of a typological description of culture», en *Semiotica*, 14:2, 1975, págs. 97-123). Las investigaciones en distintos campos (por ej., en historia del arte [R. ARNHEIM, *The power of the center: A study of the composition in the visual arts*. Berkeley, University of California, 1988] o en sociología [L. GREENFIELD y M. MARTIN, eds., *Center: Ideas and institutions*. Chicago, University of Chicago, 1988]) sugieren, en efecto, que el modelo económico centro/periferia no debe impedirnos ver que, desde la «perspectiva del nativo», la periferia del modelo económico podría ser el espacio en el que una comunidad determinada se coloca a sí misma en el centro del «mundo» (por ej., los chamulas del norte de Méjico estudiados por G. GOSSEN [«To speak with a heated heart: Chamula canons of style and good performance», en R. BAUMAN y J. SHERZER, eds., *Explorations in the ethnography of speaking*. Cambridge, Cambridge UP, 1974, págs. 349-416]).

ñamos cuando enseñamos literatura?, ¿la disciplina o el área de estudio? A primera vista, esta situación es tan paradójica como si, por ejemplo, un antropólogo tuviera que enseñar cómo ser un asante, en lugar de cómo llegar a ser antropólogo. Mientras que en la mayoría de las ciencias humanas enseñar significa, básicamente, enseñar el canon *epistémico*, en los estudios literarios (como ocurre en la historia del arte), se enseña el canon *vocacional*. El ejemplo de la filosofía, al que me he referido anteriormente, puede ser útil para aclarar este punto. Mientras que un filósofo que enseña a Platón o Kant está enseñando el canon de la disciplina, puesto que Platón y Kant fueron filósofos, un profesor de literatura que enseñe a Cervantes o Shakespeare no está enseñando su disciplina, puesto que no es, en primer lugar, escritor. Como resultado del hecho de que los programas de escritura creativa hacen más o menos lo mismo que los departamentos de filosofía (enseñan lo que practican), deberíamos llegar a la conclusión de que lo que hacen los profesores de literatura es enseñar a leer. En este punto enseñar una habilidad (como leer) se aleja de leer un conjunto de textos seleccionados por sus valores estéticos, étnicos o tradicionales (qué leer). Nuestra práctica diaria en la enseñanza de la literatura es un buen ejemplo de la constitución ambigua de los estudios literarios como disciplina y de que se gasta mucha energía enseñando literatura a nivel vocacional. Con esta afirmación no quiero decir que critique el nivel vocacional en relación al epistémico sino que me limito a describir la situación. Mi intención es subrayar el hecho de que, mientras seamos conscientes de la formación y la transformación del canon como un cometido a nivel vocacional de los estudios literarios, deberíamos ser capaces de distinguir entre dos tipos distintos de conflicto en la disciplina: aquellos en los que defendemos nuestros valores culturales (raza, género, clase) en la formación de un canon literario y aquellos en los que defendemos nuestros principios cognoscitivos (empirismo, racionalismo, comprensión, interpretación, etc.) junto con nuestros valores culturales al adquirir, transformar y transmitir el conocimiento.

La confrontación crítica entre los componentes vocacionales y epistémicos de los estudios literarios puede ayu-

darnos a resolver, no sólo algunas de las perplejidades de la formación y transformación del canon, sino también algo de la perplejidad que empaña las discusiones entre historiadores o intérpretes literarios y teóricos de la literatura. La historia de la literatura y la historia literaria<sup>31</sup> y la teoría literaria y las teorías de la literatura<sup>32</sup> tienen funciones disciplinarias distintas. Los historiadores están interesados en la formación del canon, los teóricos en generar, transmitir y transformar el conocimiento sobre las interacciones semióticas verbales (orales y escritas). Una de las dificultades que hemos presenciado (y todavía presenciemos) en las discusiones recientes tanto sobre la formación del canon como sobre teoría literaria o teorías de la literatura, está relacionada con la falta de diferenciación entre el nivel epistémico y el vocacional en los estudios literarios, y con la invocación, más bien frecuente, de las premisas epistémicas para justificar posiciones vocacionales. Abordemos este tema desde otro ángulo.

### III. CÁNONES Y COMUNIDAD DE CREYENTES

Basándome en las razones anteriores, yo sugeriría que la formación del canon en los estudios literarios no es más que un ejemplo de la necesidad de las comunidades humanas de estabilizar su pasado, adaptarse al presente y proyectar su futuro. Esta tesis general es igualmente válida tanto para las comunidades epistémicas como para las vocacionales. Mientras que la comunidad epistémica encuentra el canon en la fundación histórica y la justificación de la situación actual de la disciplina<sup>33</sup>, una comunidad vocacional

<sup>31</sup> Véase W. GODZICH y N. SPADACCINI, eds., *Literature among discourses*, 1986.

<sup>32</sup> Véase W. MIGNOLO, «Comprensión hermenéutica y comprensión teórica», 1983, y «¿Teorías literarias o de la literatura? ¿Qué son y para qué sirven?», en G. REYES, ed., *Las teorías literarias en la actualidad*. Madrid, Ediciones El Arquero, 1989, págs. 7-46.

<sup>33</sup> Véase A. LEFEVERE, *Literary knowledge: A polemical and programmatic essay on its nature, growth, relevance and transmission*. Amsterdam, van Gorcum, 1977.

encuentra en él la confirmación histórica de los valores culturales que comparten sus miembros. En ambos casos, la estabilización del pasado es igualmente relevante para las decisiones que se tomen en el presente y para los valores que se transmitan en el futuro. Mediante la formación del canon una comunidad define y legitima su propio territorio, creando y reforzando o cambiando una tradición<sup>34</sup>. Hecha esta distinción, me centraré en las comunidades vocacionales y en la formación del canon.

Sanders ha subrayado el significado de la Torá y de la Biblia en las comunidades de creyentes judía y cristiana<sup>35</sup>. La Biblia, como libro de la iglesia, no tiene como función principal ser un documento histórico (aunque me cuento entre los que insisten en que está llena de hechos históricos, pero esa no es la cuestión). Es, sobre todo, un documento canónico, que en las comunidades de creyentes funciona como canon para asistirlas en la búsqueda de respuesta a preguntas como: *¿quiénes somos?* y *¿qué debemos hacer?* En diálogo con los creyentes, la Biblia como canon se plantea el problema de la identidad y la obediencia, y en este orden, primero la identidad y después el estilo de vida<sup>36</sup>.

Sanders insiste en que, de los dos aspectos del proceso canónico (estabilidad y adaptabilidad), el primero ha recibido más atención que el segundo. También repite que la formación del canon es no sólo la estabilización del pasado sino que también (y sobre todo) es la adaptación al presente y la proyección hacia el futuro<sup>37</sup>. Nos recuerda, así,

<sup>34</sup> Por ejemplo, cuando QUINTILIANO incluye en el libro 10 (cap. 1) de su *Institutio Oratoria* una lista comentada de autores griegos y latinos, crea un canon para aquellos que aspiran a ser retóricos. Cuando un historiador de la literatura a finales del siglo XIX escribe una historia de la literatura americana o latinoamericana, recrea un canon para aquellos que necesitan conocer sus raíces y la evolución de la sociedad en la que viven. Cuando un sociólogo habla sobre autores y textos del pasado, transmite el canon a los futuros sociólogos.

<sup>35</sup> Véase J. A. SANDERS, *Canon and community: A guide to canonical criticism*. Filadelfia, Fortress Press, 1984; y *Canon as paradigm: From sacred story to sacred text*. Filadelfia, Fortress Press, 1987.

<sup>36</sup> J. A. SANDERS, *Canon as paradigm*, 1987, pág. 47.

<sup>37</sup> J. A. SANDERS, *Canon and community*, 1987.

que el significado etimológico de la palabra «canon» (*Qaneh-kanon*) incluía la connotación de «regla normativa». A partir de ahí analiza la Biblia en el contexto previo de la Torá, «las antiguas tradiciones del viejo Israel que no sólo tenían vida propia sino que dieron vida a los que las conocieron y sobre ellas moldearon sus vidas. También estaba claro que en ese proceso vital yacía el significado de canon»<sup>38</sup>. La mayor diferencia entre la Biblia, como canon, y el canon literario es básicamente el carácter sagrado y secular respectivo. Sin embargo, se parecen en sus funciones respecto a la comunidad de «creyentes», a los que el texto sirve como «una regla normativa». Es comprensible que, en una sociedad plural, lo que ha sido, es o debería ser canónico para los que representan el poder no ha sido, no es y no puede ser representativo de las comunidades marginales<sup>39</sup>. Es comprensible que en un mundo plural en el que cada vez más y más diferentes comunidades «descubren» su derecho a hablar y a participar en una vida común, los que se encuentran en una posición relativamente marginal no se sientan representados por los textos canónicos de la comunidad responsable de su condición de marginados.

Al comparar los estudios bíblicos con los literarios desde el punto de vista de la (trans)formación del canon, surgen varias e interesantes analogías y diferencias:

<sup>38</sup> La circunstancia de que el aspecto pragmático del canon haya sido señalado por un crítico literario y profesor de literatura inglesa (G. L. BRUNS, «Canon and power in the Hebrew Scriptures», en *Critical Inquiry*, 10, 1984, pág. 464) con independencia de SANDERS, podría tomarse como un sólido apoyo para esta afirmación. Bruns observa que «un texto, al fin y al cabo, es canónico no porque sea definitivo y correcto y parte de una biblioteca oficial, sino porque se convierte en *vinculante* entre un grupo de personas. La razón por la que se canoniza es para garantizar la autoridad de un texto, no sólo con respecto a su origen o a los competidores en el mismo terreno... sino también respecto al presente y al futuro, en el que va a reinar o gobernar como un texto vinculante» (BRUNS, 1984, pág. 464). Véase también H. ADAMS, 1988, págs. 748-764.

<sup>39</sup> En este contexto es útil recordar las palabras de WILLIAM BENNETT citadas por el *New York Times Sunday Magazine* (5 de junio de 1988): «Occidente es la cultura en que vivimos. Ha establecido los criterios morales, políticos, económicos y sociales para el resto del mundo» (*apud* J. ATLAS, «The battle of the books», *New York Times Sunday Magazine*, 5-6-1988, pág. 26).

a) Primero, el estudioso de la Biblia —a diferencia del estudioso de la literatura— no participa en la (trans)formación del canon. Acepta que la comunidad de creyentes ya ha formado el canon. El papel del estudioso de la Biblia es comprender la naturaleza y la función de la formación y transformación del canon.

b) Segundo, la formación del canon en las comunidades literarias de «creyentes» es menos homogénea que en las comunidades religiosas. Si tanto los textos sagrados como los literarios alientan a las comunidades de creyentes en la búsqueda de respuesta a preguntas relacionadas con la identidad (presente y futura), son las comunidades literarias las que cada vez son mayores y más heterogéneas<sup>40</sup>, de ahí que se suscite el problema de la (trans)formación del canon. Las condiciones socio-históricas que apoyan la expansión de la alfabetización han permitido que grupos étnicos y clases sociales tengan acceso a la escritura y a la imprenta y, por lo tanto, a la transmisión de relatos más allá de su propia comunidad. Una ojeada a la literatura chicana<sup>41</sup> o testimonial en América Latina<sup>42</sup> deja claro de manera inmediata que las comunidades de creyentes representadas en dichos relatos no se identifican (y no pueden identificarse) con las comunidades de creyentes que han institucionalizado un canon literario en el que los relatos que se cuentan y los valores que representan son ajenos a las necesidades de sus comunidades originales. Quienquiera que

<sup>40</sup> En la literatura moderna proliferan los ejemplos, pongo por caso: la literatura chicana (a la que me referiré más adelante) en este país, la «literatura o discurso de testimonio» en América Latina (JARA y VIDAL, eds., *Testimonio y literatura*, 1986) o las diferentes literaturas emergentes escritas en inglés dentro de tradiciones culturales no inglesas (L. E. SMITH, ed., *Discourse across cultures: Strategies in world Englishes*. Nueva York, Prentice-Hall, 1987; Y. KACHRU, ed., *The other tongue: English across cultures*. Nueva York, Prentice-Hall, 1983).

<sup>41</sup> Véanse R. HINOJOSA, *Claros varones de Belken/Fair gentlemen of Belken county*. trad. de J. Cruz. Tempe, Bilingual Press, 1986; G. ANZALDÚA, *Borderlands/La frontera: The new mestiza*. San Francisco, Spinsters/Aunt Lute, 1987; y J. BRUCE-NOVOA, «Canonical and non-canonical texts», en *American Review*, 14:3-4, 1986, págs. 119-135.

<sup>42</sup> Véase E. BURGOS, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, 1993.

lea el segundo capítulo («Ceremonias del nacimiento») de Rigoberta Menchú, en seguida se dará cuenta de las fuerzas canónicas de los discursos y relatos en la transmisión de la cultura y la preservación de la tradición. La siguiente cita procede de dos descripciones de hechos ocurridos cuando un niño tiene cuarenta días y diez años respectivamente:

1. Cuando el niño tiene sus cuarenta días y cuando los padres hacen también el compromiso y lo integran a la comunidad. Entonces viene el bautizo. Hacen un compromiso. Que los padres tienen que enseñarle al niño... —más que todo se refiere mucho a los antepasados— que aprenda a guardar todos los secretos, que nadie pueda acabar con nuestra cultura, con nuestras costumbres. Entonces es algo como una crítica con respecto a toda la humanidad, y a mucha de nuestra gente que ha perdido sus costumbres. Hacen como una petición, pidiendo que esas costumbres se reintegren en la mente de toda esa gente que las ha perdido<sup>43</sup>.

2. Cuando el niño cumple sus diez años es cuando sus papás y los señores elegidos tienen la obligación de hablar con ese niño... Ahí es cuando se le dice al niño que no hay que abusarse de su dignidad, que los antepasados nunca abusaron de su dignidad y es cuando se le hace recordar que fueron violados por medio de los blancos y de la colonia. Pero no lo dicen como está escrito sino a través de las recomendaciones que han venido dando nuestros abuelos y nuestros antepasados. Porque la mayor parte del pueblo no sabe leer ni escribir ni sabe que existe un documento para el indígena. Pero se dice que los españoles violaron a los mejores hijos de los antepasados, a las gentes más humildes, y en honor a esas gentes más humildes nosotros tenemos que seguir guardando nuestros secretos<sup>44</sup>.

Cuando tenía veintiún años, Rigoberta Menchú aprendió español por razones políticas. Su relato en español (grabado y luego escrito en París por E. Burgos-Debray, una antropóloga de Venezuela) muestra que la creación de una literatura latinoamericana no forma parte de las tradiciones que su comunidad lucha por conservar. Por lo tanto,

<sup>43</sup> E. BURGOS, 1993, pág. 43-44 (la cursiva es mía).

<sup>44</sup> E. BURGOS, 1993, pág. 44-45 (la cursiva es mía).

cualquier estudioso de la literatura latinoamericana se enfrenta a la elección ideológica de, o bien ignorar el libro, porque aunque escrito en español no pertenece a la tradición española en Latinoamérica, o hallar una justificación para incluirlo en el canon de la narrativa latinoamericana contemporánea.

C. Tercero, todo se complica cuando hablamos de literatura porque somos a la vez «creyentes» (a nivel vocacional), que toman decisiones sobre la formación del canon, y «académicos» (a nivel epistémico), que estudian la formación y transmisión del canon. Desde esta perspectiva, la discusión sobre la formación del canon no es más que el resultado necesario de la «doble» naturaleza de los estudios literarios como disciplina. Si estamos de acuerdo en que «la crítica canónica (debería) centrarse en la *función* de las tradiciones normativas en las comunidades de creyentes»<sup>45</sup>, deberíamos sustituir los problemas normativos que atañen a la (trans)formación del canon por explicaciones que tengan en cuenta las condiciones en las que se forman y transforman los cánones. Preguntas como *quién decide por quién y por qué debería leerse un grupo de textos determinado* tomarán el lugar de preguntas como *qué se debería leer*.

Me gustaría ilustrar las afirmaciones anteriores con un ejemplo. En el contexto de esta reflexión incluí la novela «canónica» de la literatura chicana, *Bless me, Ultima*<sup>46</sup>, en mi curso de «Introducción a la Crítica y a la Teoría de la Literatura», dentro del programa de Literatura Española para estudiantes de segundo ciclo y de primer curso de postgrado. La inclusión de este libro generó una acalorada e inesperada discusión en las aulas. Los que se oponían y discutían la inclusión de un libro así en un curso de Español de nivel avanzado creían que antes se deberían leer libros «buenos» y de preferencia en español; los que estaban a favor sostenían que se deberían incluir libros que representaran las necesidades y sentimientos de las comunidades con las que no todos podemos identificarnos. Era manifiesto que

<sup>45</sup> J. A. SANDERS, *Canon and community*, 1987, pág. 24.

<sup>46</sup> R. A. ANAYA, *Bless me, Ultima*. Berkeley, Editorial Justa Publications, 1986 (1972).

los estudiantes estaban familiarizados con la literatura actual y con las noticias sobre acontecimientos académicos publicadas en los periódicos, que llevaron a clase como parte de la discusión. Sin embargo, lo que me llamó la atención fue que, a pesar de incluir la novela en un curso que yo consideraba de nivel «epistémico», la discusión se trasladó al nivel «vocacional». El hecho de que el grupo que asistía al curso fuera una mezcla de estudiantes americanos e hispanos (no había ningún chicano) jugó en favor del tono vocacional de la discusión. Lo ocurrido en el aula reafirmó mi convicción de que en los estudios literarios nos comportamos simultáneamente como creyentes y como académicos (o como creyentes tanto en la literatura como en la ciencia). Mi parte epistémica admitía que *Bless me, Ultima* ya había conseguido cierto reconocimiento (¡se habían vendido más de 200.000 ejemplares!). Mi parte vocacional participó con entusiasmo en las discusiones en clase. Las conclusiones a las que he llegado a partir de este ejemplo me permiten reafirmar algunos de los puntos antes señalados: 1) los estudios literarios, a diferencia de otras disciplinas, se han formado a partir de un grupo de textos literarios canónicos más que a partir de un grupo canónico de «textos» que pongan de manifiesto sus fundamentos teóricos; 2) los debates sobre la formación y transformación del canon responden a que nos resulta difícil distinguir cuándo actuamos de forma vocacional y cuándo de forma epistémica y, por lo tanto, separar las cuestiones normativas de las explicativas.

Estas distinciones también resultan significativas al repensar tanto los programas como nuestra función como investigadores y profesores. Si aceptamos que las normas que guían nuestras actividades académicas y epistémicas no son las normas vocacionales que guían la selección y la interpretación (formación del canon) de textos literarios, también debemos aceptar que la formación de definiciones y organizaciones jerárquicas (obras de arte, literatura de masas, literatura de segunda fila, etc.) no son tareas epistémicas sino vocacionales. Como investigadores, nos gustaría ofrecer explicaciones «externas» de los fenómenos de los que, puesto que participamos en ellos, tenemos información «interior», o describir y explicar las descripciones y

valoraciones efectuadas para justificar y dar sentido a las prácticas discursivas en las que tomamos parte bajo el nombre de literatura<sup>47</sup>. Como profesores (epistémicos) deberíamos conseguir que nuestros alumnos se dieran cuenta de que lo que les enseñamos a nivel vocacional (textos de hombres blancos, mujeres de color, latinoamericanos, africanos, chicanos o americanos) es lo que «nos» representa (sea cual sea la estructura social y la construcción social de este «nos») como miembros de una comunidad de creyentes. Deberíamos invitar a nuestros estudiantes a pensar (críticamente) sobre los mecanismos y las estrategias de la formación y transformación del canon en los estudios literarios. Naturalmente, esto ya se hace<sup>48</sup> e, incluso, ha captado la atención de los lectores del *New York Times Sunday Magazine*<sup>49</sup>. Sin embargo, como profesores, no sólo deberíamos preocuparnos los defectos del canon actual, sino que también deberíamos examinar críticamente los presupuestos ideológicos de la formación del canon a nivel vocacional desde nuestros presupuestos ideológicos a nivel epistémico.

#### IV. LA FORMACIÓN DEL CANON MÁS ALLÁ DE LAS FRONTERAS CULTURALES

La formación del canon suscita el problema básico de la universalidad o el regionalismo de la literatura. Ya he

<sup>47</sup> Para los principios generales en los que se basa esta afirmación, véanse H. MATURANA, «Neurophysiology of cognition», en P. GARVIN, ed., *Cognition: A multiple view*. Nueva York, Spartan Books, 1970, págs. 3-23 [«La neurofisiología del conocimiento», con H. MATURANA, *La realidad: ¿objetiva o construida?*, II: *Fundamentos biológicos del conocimiento*. Barcelona, Anthropos, 1996, págs. 208-225]; y «Biology of language: The epistemology of reality», en G. A. MILLER y E. LENNEBERG, eds., *Psychology and biology of language and thought*. Nueva York, Academic Press, 1978, págs. 27-63; así como H. MATURANA y F. VARELA (*El árbol del conocimiento*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1984, págs. 137-155); sobre su importancia para los estudios literarios, véase W. MIGNOLO, *Elementos para una teoría del texto literario*, 1978, págs. 47-60, y «Comprensión hermenéutica y comprensión teórica», 1983, entre otros títulos.

<sup>48</sup> Véase R. VON HALLBERG, ed., *On canons*, en *Critical Inquiry*, 10: 1, 1983.

<sup>49</sup> Véase la nota 39.

mencionado que el concepto de «literatura» ganó terreno durante el siglo XVIII<sup>50</sup> y, desde entonces, ha creado una serie de situaciones incómodas que no pueden resolverse si no se distingue entre los niveles epistémico y vocacional. Pondré un ejemplo. En la Edad Media, «literatura» significaba cualquier texto escrito con caracteres alfabéticos. Sin embargo, uno de los textos canónicos de la literatura hispánica medieval es *El libro de buen amor* del Arcipreste de Hita. No hace mucho, Dagenais ha defendido que, en realidad, el *Libro de buen amor*, como obra maestra de la literatura hispánica, es una invención romántica y que, en la Edad Media, el *Libro* no existía como tal, sino que consistía en una serie de diferentes manuscritos. Dagenais propuso prescindir de la idea de que varios manuscritos (Salamanca, Madrid-Biblioteca Nacional y Madrid-Academia Española) «representan» un texto literario estético que es el *Libro de buen amor*, puesto que, mientras que los tres manuscritos son textos medievales, el *Libro de buen amor* no lo es<sup>51</sup>. En otras palabras, el lugar que ocupa el *libro* a nivel vocacional no debería confundirse con el lugar que ocupan los *manuscritos* a nivel epistémico. Desde esta perspectiva, la «literatura» es una práctica regional, mientras que desde la perspectiva vocacional, tendemos hacia el etnocentrismo natural de todas las comunidades humanas conocidas que incluye, además de la literatura, todas las prácticas discursivas que pueden asimilarse al concepto occidental de literatura aceptado desde el siglo XVIII. En consecuencia, cuando se sugiere que los textos no occidentales deberían formar parte del canon, se trata claramente de un movimiento a nivel vocacional. Y eso está bien desde la perspectiva restringida y local de la comunidad de creyentes. El problema surge cuando nos damos cuenta de que los

<sup>50</sup> Véanse los ya citados FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966; RINCÓN, «El cambio de la noción de literatura en Latinoamérica», 1978; VIALA, *La naissance de l'écrivain*, 1985; y GODZICH y SPADACCINI (eds.), *The institutionalization of literature in Spain*, 1987.

<sup>51</sup> Véase J. DAGENAIS, «That bothersome residue: Toward a theory of the physical text», en *Con-Texts: Orality and textuality in the Middle Ages*. Texto mimeografiado, University of Wisconsin-Madison, 1988, págs. 1-22.

valores literarios locales, que han sido asignados desde un concepto restringido y vocacional de la literatura (sobre el que hemos construido el canon), ¿se consideran un campo de estudio universal! Por lo tanto, la necesidad de encontrar «universales» literarios se plantea como un programa de investigación en teoría literaria<sup>52</sup>. El supuesto acrítico de que los valores literarios locales de aquellos que también son investigadores deberían aceptarse como un campo de estudio universal puede fácilmente ponerse en duda mediante la distinción que he planteado entre las dimensiones vocacional y epistémica de nuestra disciplina. Estos pocos ejemplos deberían ser suficientes para subrayar por qué creo que necesitamos modelos y teorías que nos ayuden a comprender las prácticas discursivas y la formación del canon más allá de las fronteras culturales, mientras que, al mismo tiempo, evitamos que los investigadores y teóricos literarios universalicen a nivel epistémico sus valores estéticos regionales y vocacionales<sup>53</sup>.

Mientras no se distinga entre los niveles de formación del canon por obra de miembros de la comunidad de «creyentes» y el análisis de la formación del canon por obra de los miembros de la comunidad de «investigadores», no se conseguirá establecer las verdaderas diferencias entre las prácticas discursivas etiquetadas como «literatura» por una comunidad de creyentes y la «literatura» de tradiciones no occidentales. Los problemas que atañen a las relaciones entre un canon literario (ya sea occidental, latinoamericano, italiano o francés) y «otras» literaturas se hacen inevitables porque se pone en duda la misma idea de «literatu-

<sup>52</sup> Véanse M. RIFFATERRE, «Relevance of theory/Theory of relevance», en *Yale Journal of Criticism*, 1, 1988, págs. 163-176; y H.-G. RUPRECHT, «Conjectures et inférences: Les universaux de la littérature», en M. ANGENOT ET ALI, *Théorie littéraire*. París, PUF, 1989, págs. 61-77 [hay trad. esp. *Teoría literaria*. México, Siglo XXI, 1993].

<sup>53</sup> Véanse Y. KACHRU, *The other tongue*, 1983; W. DISSANAYAKE y M. NICHTER, «Native sensibility and literary discourse», en L. E. SMITH, ed., *Discourse across cultures*, 1987, págs. 114-122; A. GONZÁLEZ, «Poetic imperialism or indigenous creativity? Philippine literature in English», en L. E. SMITH, 1987, págs. 141-156; y G. J. LARSON y E. DEUTSCH, eds., *Interpreting across boundaries*, 1988.

ra» e, indirectamente, la de canon literario. El tema podría desglosarse de la siguiente forma:

a) La necesidad de incluir la literatura no occidental, del tercer mundo, de mujeres, etc., en el canon refleja, a través de todos estos ejemplos, la existencia de un grupo de investigadores que sienten, a nivel vocacional, que el canon debería transformarse para representar a una población plural como la americana<sup>54</sup>. Un grupo distinto de investigadores podría oponerse a esta idea, pero todo ello sería parte de la conversación vocacional sobre la literatura. Lo que me gustaría destacar son las implicaciones de determinadas afirmaciones realizadas en este contexto. Como miembro de una cultura latinoamericana, como investigador literario y como profesor de literatura que ha trabajado en los EUA durante los últimos quince años, quedé más que sorprendido al leer que un distinguido profesor inglés de Harvard había afirmado que en este país no sólo se ha desatendido la literatura de mujeres y de negros sino que también ha ocurrido lo mismo con la del tercer mundo. Puesto que una de las cosas que he hecho durante estos quince años ha sido enseñar literatura del tercer mundo a los estudiantes americanos, me di cuenta de que ignoraba, y probablemente todavía se ignora, tanto la literatura como la tarea de todos los departamentos de lengua y literatura extranjeras. Porque ¿cuál es la función de un departamento o de un programa de literatura latinoamericana si la literatura del tercer mundo sólo cuenta cuando está integrada en los programas ingleses? Me quedé tan sorprendido como Ahmad<sup>55</sup> al leer que, en opinión de Jameson, «la novela del tercer mundo no ofrece las mismas satisfacciones que Proust o Joyce», hasta que me di cuenta de que Jameson no se había molestado en preguntar si su observación resultaba

<sup>54</sup> Véanse A. WALD, «Hegemony and literary tradition in America», en *Humanities in Society*, 4, 1981, págs. 419-430; A. KRUPAT, 1983; C. KAPLAN, «Deterritorialization: The rewriting of home and exile in Western feminist discourse», en *Cultural Critique*, 6, 1987, págs. 187-198; y H. BAKER, 1988.

<sup>55</sup> Véase AHMAD, «Jameson's rhetoric of otherness and the "national allegory"», 1987.

pertinente para los lectores del tercer mundo<sup>56</sup>. Me di cuenta, tan sorprendido como Ahmad, de que nosotros (los del tercer mundo) no sólo empezaremos a disfrutar de las ventajas de estar incluidos en los programas ingleses, sino que también nos beneficiaremos de las teorizaciones de los intelectuales del primer mundo. A estas alturas debería resultar claro que no estoy construyendo una dimensión epistémica de los estudios literarios como si fuera ahistórica o acultural sino, más bien, como una actividad que difiere de nuestra lectura vocacional de la literatura. Doy por descontado que se puede teorizar tanto en el primer mundo como en el segundo o tercero, que pueden hacerlo mujeres de color u hombres blancos. La forma como se construyen objetos o modelos teóricos depende de los presupuestos ideológicos del investigador respecto a cuál debe ser el tema de las ciencias humanas. Por lo tanto, las teorías de la literatura que nos llegan «desde» el tercer mundo no sólo son tan *válidas* como las teorías de la literatura que nos llegan «desde» el primer mundo, sino que son tan *necesarias* como éstas<sup>57</sup>.

b) Si aceptamos la distinción entre enseñar literatura a nivel vocacional y enseñar la disciplina a nivel epistémico, deberíamos poder hacer frente a lo que, de otra forma, parecerían observaciones discriminatorias (profesor de inglés de Harvard) o teorías imperialistas (Jameson). Mientras que el punto de vista vocacional permite la integración en los cursos de literatura inglesa de literaturas no occidentales o del tercer mundo<sup>58</sup>, la perspectiva epistémica nos advierte de que lo que resulta lógico desde el punto de vista del programa de Inglés y de las necesidades de una comunidad de creyentes determinada, no necesariamente

<sup>56</sup> JAMESON, «Third-world literature in the era of multinational capitalism», 1986, pág. 65, pero, de todos modos, véase lo que dice en «A brief response», en *Social Text*, 16, 1987, págs. 26-27.

<sup>57</sup> Véase B. CHRISTIAN, «The race for theory», en *Cultural Critique*, 6, 1987, págs. 51-64.

<sup>58</sup> «No sólo hemos desatendido a las mujeres, sino al entero tercer mundo» (un profesor de lengua y literatura inglesas citado por ATLAS, «The battle of the books», 1988, pág. 72).

resulta lógico para la comunidad de creyentes cuyos textos se han tomado en préstamo. Así pues, cuando los estudiosos del primer y tercer mundo se den cuenta de que lo que tiene valor para cada uno de «nosotros» como miembros de una comunidad (nivel vocacional) debería mantenerse cuidadosamente separado de lo que es importante para «nosotros» como estudiosos (nivel epistémico), se podría iniciar un diálogo fructífero sobre los cánones y sobre el estudio de la formación del canon a través de las fronteras culturales. Deberíamos ser capaces de comprender que, como miembros de distintas comunidades vocacionales, estamos representados por distintos cánones; que, como colegas en una misma disciplina, deberíamos tener un canon básico de la disciplina que aplicaríamos, desarrollaríamos y transformaríamos de acuerdo con las condiciones sociales e históricas sobre las que y a partir de las que teorizamos. Por lo tanto, modelar interacciones discursivas semióticas más allá de las fronteras culturales puede muy bien ser una necesidad urgente para un estudioso del tercer mundo que enseña e investiga en el exilio, para quien entender la diferencia cultural a través de la literatura es más importante que incluir la literatura del tercer mundo en los programas de Inglés.

Permítanme justificar esta exigencia programática discutiendo el canon desde el punto de vista tanto de un latinoamericano como de un latinoamericanista. No hace mucho, en Uruguay se ha incluido el *Popol Vuh* como texto obligatorio en los institutos. El Ministerio de Educación acaba de publicar, en Guatemala, una edición española del *Popol Vuh* como texto canónico en la historia de la literatura guatemalteca y latinoamericana. El *Popol Vuh* es una narración sagrada de la comunidad quiché, en Guatemala. Transmitido en un principio de forma oral, durante el siglo XVIII se descubrió una versión escrita en lengua maya y en escritura alfabética. Al parecer, el texto fue escrito durante los primeros años de la conquista de la península del Yucatán (hacia 1550). Los españoles no supieron de él hasta que, en el siglo XVIII, un fraile dominico, Francisco Ximénez, experto en lengua maya, consiguió que los nativos le dieran un «libro» donde habían dejado constancia de la historia de

los antepasados de su propio linaje real<sup>59</sup>. Este «libro» era consultado cuando los Señores de Quiché se reunían en consejo y se llamaba, precisamente, *Popol Vuh* porque significaba «Libro del Consejo». A veces también se referían a él como el «texto sobre Toulán» o el texto sobre su origen. Sabiendo lo que sabemos hoy, es increíble leer los comentarios de Ximénez al describir este «libro». Ximénez observó que el «libro» no estaba escrito por un autor único, sino por varios miembros de la comunidad quiché y que, al hacerlo, habían inscrito su tradición oral en escritura alfabética. También se dio cuenta, no sin sorpresa, del secreto con que la comunidad quiché había mantenido el libro fuera del alcance de los colonizadores durante casi dos siglos. No comprendió que, por necesidad, el canon de una comunidad colonizada debe mantenerse fuera de la vista del colonizador; tampoco entendió que cada comunidad tiene su(s) propio(s) texto(s) canónico(s).

¿Qué suponen estos ejemplos para el tema que nos ocupa? Para un miembro de una comunidad vocacional y profesor de literatura latinoamericana, el *Popol Vuh* es (y ha sido) un reto. Los investigadores y profesores de literatura latinoamericana se enfrentan a dos opciones: ignorarlo o justificarlo. El bando por el que se incline el/la profesor/a o investigador/a dependerá de si él/ella piensa que el canon debería restringirse a textos escritos en español, en o sobre países hispanoamericanos; o, si él/ella piensa que un canon de la literatura latinoamericana debería incluir no sólo textos nativos (amerindios) sino también textos escritos en inglés, francés (en el Caribe) y portugués (en Brasil)<sup>60</sup>. Supongamos que decide que la segunda opción es la mejor y que, en consecuencia, se apropia del *Popol Vuh* como texto canónico de la literatura latinoamericana con la misma idea que llevaría a Jameson a incluir a la literatura del tercer

<sup>59</sup> Véase D. TEDLOCK, ed., *Popol Vuh: The definitive edition of the mayan book of the dawn of life and the glories of gods and kings*. Nueva York, Simon and Schuster, 1985, pág. 23.

<sup>60</sup> Véase A. PIZARRO, coord., «Introducción», en *La literatura americana como proceso*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1985, págs. 13-67.

mundo en los programas de los departamentos de Inglés. Creo que este ejemplo ilustra muy bien que, a nivel vocacional, debemos hablar sobre *el* canon (dando por descontado que «el» equivale a «nuestro»). Sin embargo, a nivel epistémico deberíamos darnos cuenta de que existen tantos cánones como comunidades. Los textos canónicos, que quizás (desde la perspectiva de un observador del primer mundo) pueden no resultar en lo estético tan placenteros como Proust o Joyce, serían en cualquier caso respetados y admirados desde el punto de vista de la comunidad para la que el texto es «canónicamente» representativo. Aunque esta conclusión puede parecer evidente, tiende a olvidarse. La segunda conclusión (que resulta más preocupante que obvia) es que el *Popol Vuh* (que ha ganado, en mi experimento teórico, un espacio canónico en el contexto de la literatura latinoamericana) no tiene, para un estudioso de la literatura latinoamericana, los mismos valores canónicos que tiene para la comunidad quiché. Mientras que, para un estudioso de la literatura, podría ser un texto literario que representa un conjunto de valores relacionados con la identidad latinoamericana, los valores de tal estudio serían ajenos a la comunidad quiché para la que el *Popol Vuh* representa, precisamente, una forma de conservar sus propias tradiciones segregadas de las del mundo hispanohablante<sup>61</sup>.

¿Por qué un estudioso de la literatura debería animar o fomentar la necesidad de tomar un libro o una historia como el *Popol Vuh* fuera de contexto (tal como propone que se haga Jameson con la literatura del «tercer mundo») para enriquecer «nuestro propio desarrollo cultural» y canon literario, cuando tal apropiación significaría muy poco, o nada, para la comunidad a la que pertenece el texto? Una decisión así puede justificarse de dos formas.

<sup>61</sup> Véase E. BURGOS [R. MENCHÚ], 1993. Para simplificar este argumento no tengo en cuenta dos hechos importantes: 1) que el *Popol Vuh* en la forma escrita de relato/libro tal como lo conocemos hoy, no es equivalente al *Libro del Consejo* en su forma escrita oral y pictográfica; 2) que un estudioso de la literatura experto en literatura latinoamericana puede ser de origen maya-quiché.

Primero, a nivel vocacional, me sentiría justificado siempre que creyera que se necesitaba un canon en el que estuviera representada la comunidad latinoamericana (y no sólo la hispanoamericana). Mis objetivos van más allá del propósito de estabilizar el pasado (que no se puede cambiar) para comprender el presente y programar el futuro (que se puede cambiar): es decir, la descolonización de la cultura latinoamericana («imaginaria», según Pizarro)<sup>62</sup> por la que también luchan escritores contemporáneos, como Fuentes, García Márquez y Vargas Llosa (por nombrar unos pocos)<sup>63</sup>. Segundo, a nivel epistémico, me sentiría justificado mientras el *Popol Vuh* y la situación social que representa se tomaran como ejemplo paradigmático (o como modelo) del reino de las interacciones semióticas más allá de las fronteras culturales, que me parece que es uno de los programas de investigación fundamentales para los estudios literarios en un futuro cercano. Por lo tanto, mientras que a nivel vocacional mi decisión de incluir el *Popol Vuh* en mis clases sobre literatura latino- (no hispano-) americana puede suscitar una controversia con los que prefieren mantener el canon literario hispanoamericano, a nivel epistémico la controversia se producirá con los que insisten en conservar la interpretación literaria (y la formación del canon) como uno de los mayores objetivos de los estudios literarios.

Déjenme ofrecer un último ejemplo a partir de un caso que presentó hace poco Ballón-Aguirre<sup>64</sup>, en el que se examina la producción de la historia literaria del Perú en el contexto de un amplio abanico de prácticas discursivas. Lo que se subraya es la realidad plurilingüística y multicultural de las sociedades peruanas.

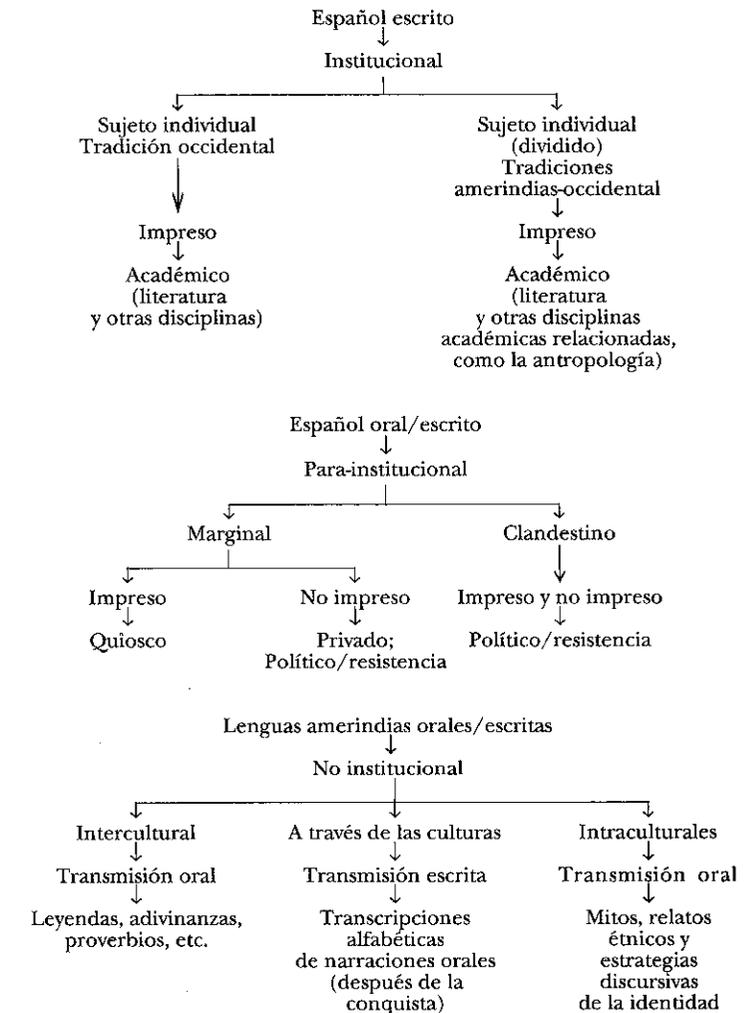
Del amplio abanico de lenguas y prácticas discursivas diferentes mostradas en el diagrama (Figura 1), se des-

<sup>62</sup> Véase la nota 60.

<sup>63</sup> Véase, por ejemplo, el discurso de aceptación del Premio Nobel de Gabriel García Márquez, en R. CARDWELL y B. MCGUIRE, *Gabriel García Márquez: New readings*. Cambridge, Cambridge UP, 1988.

<sup>64</sup> E. BALLÓN-AGUIRRE, «Historiografía de la literatura en sociedades plurinacionales (Multilingües y pluriculturales)», en *Las historias de la literatura*, en *Filología*, 22: 2, 1987, págs. 3-25.

Figura 1. PRODUCCIÓN DISCURSIVA EN PERÚ  
(basada en E. BALLÓN-AGUIRRE, 1987, págs. 18-23).



Nota: la población total del Perú es de 18.274.200 personas, de las que el 72,64% hablan español (13.273.628), el 24,08% habla quechua (4.400.023) y el 24,08% habla otras lenguas nativas (incluido el aru y otras lenguas de la selva) (600.549). Extraído de RODOLFO CERRÓN-PALOMINO, «Language policy in Peru: A historical overview», en N. H. HORNBERGER, ed., «Bilingual education and language planning in indigenous Latin America», en *International Journal of the Sociology of Language*, 77, 1989, págs. 11-33.

prende que la formación del canon ocurre, generalmente, a nivel de las prácticas discursivas escritas/formales/académicas. El diagrama nos ayuda a recordar que la formación y la transformación del canon están, por un lado, relacionadas con el poder y, por el otro, con la lengua oficial (en este caso el español), donde poder y tradición se entienden como sinónimos. Por lo tanto, una lengua y una tradición se consideran *la lengua y la tradición* cuando, en realidad, y tal como muestra el diagrama, existen varias lenguas y tradiciones para las que el canon oficial carecería de sentido. Pero esto es, precisamente, lo que hace la historia de la literatura. La historia de la historiografía literaria en Latinoamérica es, tal vez, un ejemplo sorprendente de formación y supresión del canon debido a la fricción entre colonizador y colonizado, producto de los rasgos plurilingüísticos y multiculturales. El canon hispanoamericano se construyó sobre la base de un lenguaje «estándar» y de un conjunto de criterios estéticos implícitos en los conceptos de «poesía» y «literatura» del colonizador.

#### OBSERVACIONES FINALES

Mi intención era, por un lado, sostener la idea de que la formación del canon (vocacional) está relacionada con la comunidad y que, por lo tanto, los cánones literarios son una *parte de la misma literatura*, como actividad cultural autoorganizada y, por el otro lado, la creencia de que teorizar más allá de las fronteras lingüísticas y culturales («hermenéutica diatópica») nos permitiría entender mejor el alcance *regional* de la literatura en tanto que práctica discursiva occidental, en oposición al alcance *universal* de la interacción semiótica humana. Comprender las prácticas discursivas y las interacciones semióticas como sistemas autoorganizados más allá de las fronteras culturales sería una forma de evitar enseñar *cánones literarios regionales* como si fueran universales. La formación del canon y la enseñanza de la literatura también podrían beneficiarse de la conciencia que desarrollamos a nivel epistémico, mientras que compren-

der las prácticas discursivas autoorganizadoras y los sistemas de interacción más allá de las fronteras culturales se beneficiaría del punto de vista «interior» (vocacional) de que cada uno de «nosotros» tenemos nuestro «propio» canon literario. Hace quince años Lotman afirmaba que «la literatura nunca es una suma amorfa y homogénea de textos: es no sólo una organización sino también un *mecanismo que se autoorganiza*». Propuso, además, que, en el «más alto escalón de la organización, segrega un grupo de textos de un nivel más abstracto que el de toda la masa restante de textos, es decir, de *metatextos*». Añadió que los «metatextos» son normas, reglas, tratados teóricos, y artículos críticos que «devuelven la literatura a sí misma, pero ya en una forma organizada, construida y valorada»<sup>65</sup>. Este mecanismo autoorganizado opera a al vez por exclusión de una categoría dada de textos del reino de la literatura y por una organización jerárquica mediante una valoración taxonométrica de los textos restantes<sup>66</sup>.

Finalmente, me gustaría añadir a todo lo dicho que los «metatextos» de Lotman son responsables de la formación del canon y que los «metatextos» son lo que generamos a nivel vocacional. Cuando se verifica esta hipótesis dentro del contexto de prácticas discursivas no exclusivas de una cultura, resulta muy claro que, por un lado, podría ampliarse a un gran abanico de prácticas discursivas y que, por el otro, el campo de los estudios literarios a nivel epistémico ya no se puede concebir en términos de «literatura» sino como un campo de sistemas autoorganizados de prácticas e interacciones discursivas. A este nivel los «metatextos» se convierten en el plano de la «descripción del observador de la interacción semiótica», para utilizar la expresión de

<sup>65</sup> I. LOTMAN, «The content and structure of the concept of "Literature"», en *PTL*, 1: 2, 1976, pág. 344 (las primeras cursivas son mías). [Se ha citado según la trad. esp., pág. 168. *Nota del compilador.*]

<sup>66</sup> Se puede encontrar un análisis más detallado de esta hipótesis en W. MIGNOLO, *Elementos para una teoría del texto literario*, 1978, y *Teoría del texto e interpretación de textos*. México, UNAM, 1986. Véase también C. J. VAN REES, «Theory of literature» viewed as a conception of literature: On the premises underlying Wellek and Warren's handbook», en *Poetics*, 13, 1984, págs. 501-534.

Maturana<sup>67</sup>. La formación del canon es un ejemplo concreto de la forma en que un sistema autoorganizado regula las prácticas discursivas mediante las que las comunidades humanas estabilizan el pasado y proyectan el futuro. Los cánones (literarios o no literarios, occidentales o no occidentales, del «primer» o del «tercer mundo») dependen de la comunidad. Los cánones literarios son el resultado de un sistema vocacional autoorganizativo de prácticas discursivas, cuyo resultado se ha proyectado desde el nivel regional, al que pertenecen, al nivel universal del campo de estudio, descuidando tanto las fronteras entre las culturas como la transmisión entre las regiones.

<sup>67</sup> Véase H. MATURANA, «Neurophysiology of cognition», 1970, así como W. MIGNOLO, «(Re)modeling the letter: Literacy and literature at the intersection of semiotics and literary study», en M. ANDERSON y F. MERRELL, eds., *On semiotic modeling*. La Haya, Mouton, en curso de publicación.

## SOBRE EL CANON DE LA LITERATURA ESPAÑOLA DEL SIGLO XX\*

JOSÉ-CARLOS MAINER  
*Universidad de Zaragoza*

### DE LOS CÁNONES EN GENERAL

Cualquier uso de la palabra canon –un término que en griego vale por regla, modelo– responde a una idea de autoridad que organiza férreamente sus alrededores. La literatura es, a fin de cuentas, una institución que moviliza creencias y adhesiones, expectativas y prevenciones, aceptaciones y censuras, dineros e influencias. Autoridad viene de autor y, como recordó E. R. Curtius, el primer uso de la palabra *classicus*, en la prosa de Aulo Gelio (*Noches áticas*, XIX, VIII, 15), certificaba, por un lado, la resolución de una duda gramatical y, por otro, oponía la condición del escritor contribuyente y solvente a la del escritor aficionado y *proletarius*<sup>1</sup>. Que así es el canon lo reconocen los estu-

\* El presente texto reproduce –con muy pocas variaciones y las mínimas notas al pie– el de una conferencia pronunciada en Aguadulce (Almería) en los Cursos de Verano de la Universidad Complutense, en julio de 1994 y a petición de Santos Sanz Villanueva. Aproveché para su confección bastantes referencias de anteriores trabajos míos y su huella se refleja tan inevitable como embarazosamente en el aparato bibliográfico. Agradezco a Enric Sullà su halagador interés por estas reflexiones pensadas para la divulgación y obra de un historiador literario que ahora han venido a irrumpir en un foro poblado por avezados teóricos de la literatura: el dejar mis apuntes tan cerca de su estado original disimulará mejor sus limitaciones. [*Reproducido con autorización del autor.*]

<sup>1</sup> «Clasicismo», en E. R. CURTIUS, *Literatura europea y Edad Media latina*. México, FCE, 1976, I, págs. 349-384. La cuestión tratada en las *Noches* gira en torno a por qué las palabras *harenae* y *quadriga* –que de suyo indican pluralidad– no tienen singular en latín. Al final, Gelio despacha el