

JORNADAS SOBRE LAS VANGUARDIAS EN AMERICA LATINA

Organizadas por el

Centro de Estudios Iberoamericanos
Universidad Católica Argentina

Actas

Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 1996



**VANGUARDIA Y CRIOLLISMO
EN LA GENERACIÓN MARTINFIERRISTA,
RELECTURA DESDE NUESTRO FIN DE SIGLO**

Gloria Videla de Rivero
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO - CONICET

“El arte debe ser como ese espejo / que nos revela nuestra propia cara”. La pregunta por la identidad personal fue una constante borgesiana, reiterada incansablemente a través de su creación literaria: poesía, narrativa, ensayo. Pero Borges buscaba algo más que su identidad personal aislada, se buscaba explícita o implícitamente inserto en la realidad nacional: “¿qué es ser argentino?”, en su realidad subcontinental: “¿qué es ser iberoamericano?”, en su identidad cosmopolita y universal: “¿qué es ser hombre en el espacio, en el tiempo y en la eternidad?”

Este panel analiza las manifestaciones de la vanguardia y del criollismo en la generación martinfierrista. Yo las enfocaré sumariamente en su contexto iberoamericano de los años 20 y principios del 30, haciendo una pequeña escala en Borges y releyendo aquella imagen americana que proyectan en su conjunto, desde la perspectiva de nuestro fin de siglo. No es gratuito, pues, que comience mi exposición con una cita de Borges –ilustre representante del neocriollismo martinfierrista–. La cita, que enuncia la función reveladora del arte, si bien pertenece a una etapa posterior a la moda vanguardista, es pertinente para sugerir los interrogantes que se planteaban los jóvenes escritores de los años 20 sobre la identidad continental, a los que procuraban responder por medio de sus creaciones.

Esta pregunta por la identidad es propia de los pueblos con pasado colonial y –hemos de reconocerlo–, con encubierto presente colonial. Cuando digo “presente” me estoy refiriendo tanto al presente de los martinfierristas(1) como al nuestro actual aunque, ciertamente, haya diferencias: en la década del 20 la indagación y creación de un “imaginario” que nos fundara o espejara

literariamente, era una necesidad acuciante y aceptada. Hoy, cuando avanza la globalización, la reflexión sobre las identidades regionales es, para muchos, *demodé*; para otros, una ilusoria o compulsiva o retrógrada compensación de los habitantes de las regiones, una lucha casi perdida de antemano ante la uniformidad avasallante que, en el fondo, encubre poderosísimos neocolonialismos culturales, económicos, políticos. Estos expanden su poder utilizando la tendencia histórica de la globalización, sin necesidad de invadir territorios(2). El fenómeno compensatorio –la defensa de los regionalismos– está ya diagnosticado de antemano en los libros, pensados en el núcleo del imperio, que describen el planetarismo como megatendencia(3).

Curiosa y no muy coherentemente, desde ese mismo núcleo se repiensen y expanden las teorías sobre el poscolonialismo cultural, que nosotros deberíamos considerar con interés, con lucidez, con anclas en la realidad, tratando de superar sus íntimas contradicciones, semejantes a las del adolescente parricida que se afirma a sí mismo con algún rasgo esquizoide, sin lograr integrar “la discordia de sus linajes” en la nueva forma de su propio ser maduro.

Volvamos al criollismo de los años 20. El mismo tiene sus antecedentes en las tendencias criollistas del siglo XIX, posteriores a las “independencias” políticas hispanoamericanas (al menos ese fue el sueño[4]) tendencias relacionadas con la dirección del romanticismo que valoriza el “color local” como elemento estético. Inserto en un “novomundismo” más amplio, el “neocriollismo” de la década intenta incorporar conscientemente a la literatura las peculiaridades nacionales, incluso las urbanas. Borges es el poeta más representativo de esta vertiente criolla de la vanguardia explorada no sólo en sus tres libros poéticos de la época sino también en sus libros de ensayos, particularmente en *El tamaño de mi esperanza* (1926). Destaco del artículo del mismo nombre dos frases: la primera: “A los criollos les quiero hablar... no a los que creen que el sol y la luna están en Europa”; la segunda –que cita a Emerson–: “Nuestra realidad vital es grandiosa y nuestra realidad pensada es mendiga(5)”. Podríamos releer este ensayo borgesiano a la luz de las teorías literarias “poscoloniales” actuales, que cuestionan el eurocentrismo y –más aún– el rol de Europa como única voz enunciadora, canonizadora y creadora de categorías de análisis cultural(6). Podríamos leerlo, desde las actuales postulaciones sobre centros y “periferias” culturales, sobre sistemas y polisistemas literarios, sobre “heterogeneidades”, sobre desplazamientos y multiplicación de los “centros de enunciación”.

La palabra “mendiga”, utilizada por Borges para definir el imaginario cultural que debería expresar de nuestra “grandiosa realidad vital”, está su-

giriendo, en primer lugar, la necesidad de dar voz a la idiosincrasia, historia, paisaje y otros aspectos americanos. Algo similar a lo afirmado por Güiraldes en carta a Larbaud de 1921: “Me parece que hay tanto por decir en este país, que me desespera no ser un hombre orquesta capaz de desenmarañar el aspecto poético, filosófico, musical y pictórico de una raza inexpresada(7)”. Pero el término “mendiga” también expresa el deseo de superar la posición de pasivo receptor de instrumentos y moldes culturales. Este anhelo flotaba en el aire de la época y también consta en la referida carta de Güiraldes: “En Europa, el problema está en ver las cosas bajo el prisma de un temperamento interesante... Aquí todo el secreto estaría en apartarse de normas ajenas y dejar que los sujetos mismos fueran creando en uno la forma adecuada de expresarlas(8)”.

Hay, pues, en éste y otros testimonios literarios de la época, un deseo de autoconstrucción, de autoexpresión, de heterogeneidad con respecto a cánones establecidos, de desplazamiento del “eurocentrismo” cultural.

Ciertamente, en estos autores, como en muchos otros de la época, el criollismo convive con el cosmopolitismo nativo, con un estar abierto a los aires del mundo, rasgo inseparable del iberoamericano, aún en este período de indagación regional.

Después Borges renegará del criollismo voluntario (no del inconsciente) y dirá con sensatez que “nuestra tradición es toda la cultura occidental” (1932)(9). En declaraciones posteriores reemplazará “occidental” por “universal”(10). Pero sí señala un rasgo distintivo: los sudamericanos en general, podemos manejar esa tradición sin supersticiones, con irreverencia, “que puede tener y ya tiene, consecuencias afortunadas”(11). ¿Hay en esta reflexión, a la luz de las teorizaciones actuales, un anticipo del “desplazamiento” poscolonial del centro cultural, que postula Walter Mignolo, repensando desde centros latinoamericanistas de los Estados Unidos teorías surgidas de europeos díscolos? ¿O hay simplemente una “transgresión”, que siempre tiene –aún en la rebelión, del acto independista, en la travesura– relación con el canon establecido, como opina el español Antonio Gómez Moriana que piensa estas cuestiones en el Canadá?(12).

Creo, en primer lugar, que para clarificar nuestro pensamiento, es necesario distinguir en los centros canónicos emisores de cultura varios niveles de proyección: el de tradiciones, movimientos y teorías filosóficas, estéticas, sociológicas, etc. plasmadas en textos que se releen y recrean en las “periferias”. En segundo lugar, el nivel del espacio de enunciación donde se categorizan los grupos culturales del mundo: Occidente, Oriente, Norte, Sur, “desarrollados” y “subdesarrollados”, etc. En tercer lugar, el lugar donde se gestan las teorías e instrumentos críticos por medio de los cuales las

“periferias” van a analizar, comprender y juzgar sus propias producciones. Todas estas instancias tienen repercusiones o significación política. No es lo mismo políticamente copiar que crear o recrear, decirse que ser dicho(13).

Creo que Borges respondió parcialmente en la teoría y en la práctica a estas cuestiones al decir (en realidad autodefiniendo su obra) que el argentino y el americano debe ser hospitalario con la cultura de Occidente y de Oriente y hacer algo nuevo con esas herencias, desde su nueva perspectiva, con libertad y hasta con desenfado. Hay, según se desprende de la propuesta borgesiana, una múltiple operación: recepción de herencias, fagocitación, mezcla, recreación, desplazamiento de la perspectiva, transgresión libérrima.

Borges superó su criollismo voluntario, pero supo que su obra y la de todos nosotros será fatalmente argentina, y que la identidad nacional se va construyendo en lo histórico y cultural, por la obra de cada hombre y de cada generación: “*No sabemos / Cómo eres para Dios en el viviente / Seno de los eternos arquetipos, / Pero por ese rostro vislumbrado / Vivimos y morimos y anhelamos, / Oh inseparable y misteriosa patria*”, dirá en su “Oda compuesta en 1960”, incluida en El hacedor (1960).

El criollismo vanguardista de los martinfierristas se inserta, pues, en un proceso cultural argentino diacrónico, en un antes –los antecedentes del S. XIX y del Centenario– y un después. Pero aquel criollismo se ubica, además, en una franja sincrónica, que trasciende las fronteras nacionales y establece peculiares relaciones con el vanguardismo internacional. En mi libro Direcciones del vanguardismo hispanoamericano(14) he estudiado las relaciones de nuestras expresiones con las europeas y norteamericanas, pero he observado también que el proceso argentino tiene grandes afinidades con los otros fenómenos iberoamericanos. En el capítulo de síntesis: “El hombre entero americano en el friso de sus vanguardismos literarios”, he visto cómo, el mismo espíritu literario que tiñe las expresiones de avanzada abraza manifestaciones sincrónicas que –con matices diversos– unifican al subcontinente.

El criollismo rioplatense tiene sus manifestaciones paralelas en el indigenismo y en el negrismo, que también se fusionaron con las vanguardias en otros países americanos. El negrismo artístico que había sido primero pensado y experimentado artísticamente en Europa, se desplaza hacia la periferia americana –sobre todo caribeña– como lugar de una enunciación más auténtica. Lo que era exótico en París es motivo raigal en Montevideo, en Cuba y en Puerto Rico.

El indianismo, pensado también en Europa como exotismo (Atala de Chateaubriand, por ejemplo) se convierte en instrumento de autoexpresión, de asunción de zonas de identidad amerindias sumergidas. Un libro van-

guardista como Altipampa. Poemas multifacios (1933) del peruano Emilio Vázquez, no sólo convierte en objeto poético a los indios del altiplano peruano, sus hábitos, costumbres y paisaje; no sólo exhorta a una revolución liberadora de signo marxista, sino que también asume una realidad lingüística existente, incorporando indigenismos a los poemas escritos en español. Un glosario final nos presta el servicio –a los lectores de habla hispana– de enriquecer nuestro horizonte cultural americano.

La función de la lengua española en América es cuestionada por indigenistas que polemizan en español. No entraré en este debate pero es obvio que el castellano cumplió una función unificadora de la diversa América precolombina e incorporó a su acervo innumerables indigenismos. Amerindia se ha ido manifestando con el correr de los siglos, en forma cada vez más abierta. La fusión de indigenismo y vanguardia es parte de esta manifestación y hace avanzar la comprensión de la compleja realidad americana que no se agota en el mero “europeo exiliado” en América, que demanda en su variedad mestiza autoconciencia integradora, porque ni el hispanismo solo es América, ni el indigenismo solo es América, ni la diáspora africana sola es América, sino que América es la mezcla de estas realidades, más la influencia del pensamiento ilustrado europeo, más la inmigración, más muchos “etcéteras”. Entre esos “etcéteras”, la imagen del espejo vanguardista de la década del 20, nos muestra, en menor medida, pero como signo emergente, la presencia de la doctrina panamericanista (en manifiestos y ensayos sobre todo del Caribe y Centroamérica)(15). La postulación de un remedo de hermandad entre las dos Américas ya anticipaba nuestra actual “fraternidad” sin equilibrio con el poder, el capital y la cultura del Norte.

En síntesis, aquel espejo nos muestra a un hombre americano en búsqueda de su propia expresión integral, no clauso en su región ni en su identidad continental sino también abierto a los aires culturales del mundo, pero ya cuestionándose el mimetismo, la inhibición reverencial con respecto a la cultura del Norte y ya consciente de ser sujeto de un proceso de “fagocitación”, de transculturación, de mestizaje no solo de sangres, sino –más aún– de herencias culturales(16). Un hombre que en la impureza y en la mezcla alcanza sus más altas expresiones artísticas.

El espejo nos muestra además a un americano cosmopolita, que ya tiene conciencia planetarista. El motivo del “viaje” se reiteró en Huidobro, en Girondo, en Güiraldes, por citar sólo algunos. Recordemos también que el “trotter”, el vagamundos, es uno de los modelos de la época. Pero los textos muestran también que el viaje por tierra y mar es sólo un sucedáneo de un deseo de infinito, que se procura ya por las vías estéticas del surrealismo.

, como en Tentativa del hombre infinito (1926) de Neruda, ya por los aces espirituales de un sincretismo religioso con fuerte influencia oriental, como en Xarmaca (1923) de Güiraldes, o por las del catolicismo –como Bernárdez–, o por diversos caminos iniciáticos. En pleno “siglo de los erpos” (como llamaría Marechal a nuestro siglo), el friso vanguardista nuestra búsquedas espirituales diversas. El criollismo “conversador del ando y del yo”, como lo quiso Borges, comparte espacios culturales con cosmopolita y lo universal, que es más que lo global, porque la realidad se agota en el planeta ni en los poderes que se montan sobre la balización.

¿En qué medida aquel espejo nos espeja a los iberoamericanos de hoy? En qué medida se ha acentuado o ha variado al final del siglo y del milenio búsqueda de autoexpresión y de autoenunciación, teniendo en cuenta que a posmodernidad globalizante convive (diastáticamente) con formas primitivas de vida en muchas comunidades americanas; teniendo en cuenta también los aportes teóricos de las teorías culturales que se autotitulan “poscoloniales” desde el ángulo del pensamiento, aunque en la práctica crudezca el neocolonialismo. Creemos que ellas pueden ser útiles como instrumento intelectual movilizante, pero confrontadas con la realidad histórica y actual desde las neocolonias.

Creemos que –discriminadas y filtradas “las herencias”, intercambios ideologías que las nutren– estas teorías pueden colaborar en un proceso histórico-político-económico-cultural movido por la fe “contra toda esperanza”, proceso que nos conduzca algún día a un protagonismo y a dialogar pie, socio a socio, o –más utópicamente, con utopía cristiana– hermano hermano, en un orden mundial más justo, o en un desplazamiento de los centros, o en un policentrismo que no ha de olvidar que la plenitud humana escatológica.

NOTAS

-) Véase por ejemplo, *Adán Buenosayres*, de Leopoldo Marechal (Libro 1º, cap. II y Libro 5º, cap. II), que introduce en la narración diálogos sobre el peso del colonialismo inglés en la vida argentina durante el período martinfierrista.
-) Las comunicaciones “manipuladas”, la tecnología, las privatizaciones, el modelo económico influyendo en las estructuras educativas, de salud, de investigación científica, las modalidades del aprovisionamiento

to cotidiano (que se trasladan del “barrio” al “shopping”) son algunos de los modos de dominio y nivelación de pautas culturales.

- (3) Cf. John Naisbitt, Patricia Aburdene. “Global lifestyles and cultural nationalism” en *Megatrends 2000*, London, Pan Books, 1990, pp. 102-133. Allí se afirma: “But even as our lifestyles grow more similar, there are unmistakable signs of a backlash: a trend against uniformity, a desire to assert the uniqueness of one’s culture and language, a repudiation of foreign influence”. (p. 103).
- (4) Sólo pasamos a otras órbitas más encubiertas de poder.
- (5) Jorge Luis Borges. *El tamaño de mi esperanza*, Buenos Aires, Proa, 1926, p. 5.
- (6) Cf. Walter D. Mignolo. “Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teoría postcoloniales”, en *Revista Iberoamericana; Número Especial dedicado a la Literatura Colonial: Identidades y Conquista en América*, dirigido por Mabel Moraña, Pittsburgh, Vol. LXI, Enero-Junio 1995, N°s 170-171, pp. 27-40. Allí cita a pensadores latinoamericanos, principalmente, aunque estas teorías se han pensado también en Europa y Estados Unidos.
- (7) Carta a Valery Larbaud, del 8 de junio 1921, citada por Ivonne Bordelois. *Genio y figura de Ricardo Güiraldes*, Buenos Aires, Eudeba, 1966, pp. 101-102.
- (8) *Ibíd.*, p. 102.
- (9) Véase “El escritor argentino y la tradición”, en *Obras completas, 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 272.
- (10) Véase *Borges para millones*, Buenos Aires, Corregidor, 1978, pp. 33-35. Allí afirma que el argentino, el americano, debe ser hospitalario con la cultura de Occidente y de Oriente y hacer algo nuevo con esas herencias, desde su nueva perspectiva, con libertad y hasta con desenfado.
- (11) J. L. Borges. “El escritor...”, p. 273.
- (12) Me baso en la grabación de su conferencia, pronunciada como réplica a la de Walter Mignolo en Mendoza, “II Encuentro Internacional sobre Teorías y Prácticas Críticas”, el 9 de agosto de 1994. Allí afirmó la imposibilidad de un pensamiento totalmente independiente: “La identidad que nos atribuyen es la identidad que les devolvemos” (por la aceptación o por la resistencia).
- (13) El reemplazo de la designación “Iberoamérica” por “Latinoamérica” fue decidido políticamente en Francia, por dar un ejemplo.

1) Primera edición: Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 1990; 2ª ed. Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1994.

5) Cf. *Ibíd.*, "Documentos".

5) Dice Gironde en el manifiesto de Martín Fierro: "en nuestra calidad de latinoamericanos poseemos el mejor estómago del mundo, un estómago ecléctico, libérrimo..."

EL YO LÍRICO Y SUS MÁSCARAS EN LA VANGUARDIA ARGENTINA

Teresita Frugoni de Friezsche
UBA

Señala con acierto Peter Bürger (1) que "*un rasgo característico de los movimientos históricos de vanguardia consiste, precisamente en que no han desarrollado ningún estilo [...] han convertido en principio la disponibilidad de los medios artísticos de las épocas pasadas*". Tal es el caso del proceso de despersonalización que se observa en muchos poetas de la vanguardia latinoamericana de la década del 20. No introducen este procedimiento, lo adoptan e incrementan su uso.

Mientras los discursos narrativos se consideraron históricamente ligados a experiencias ficcionales, la lírica tendió a identificarse con la subjetividad del poeta. Así lo cree todavía en nuestro tiempo Kate Hamburger (2) que expresa que en este género se acorta la distancia entre el yo de la enunciación y el yo del enunciado, privilegiando el discurso frente a la historia. Los románticos, sin embargo, ya habían reaccionado contra dicha falacia. Coleridge observó que el poeta no expresa un yo real sino uno virtual, simbólico e irreductible, "the infinite Y am".

En el siglo pasado, Baudelaire consideraba que el privilegio del poeta reside en su capacidad para ser él mismo y los otros, Mallarmé se valía de un yo puramente verbal y Rimbaud proclamaba "la alteridad visionaria": "Je est un autre".

La multiplicidad de las personas elocutivas es evidente en nuestro siglo en Apollinaire y alcanza sentido dramático en Ezra Pound y T.S. Eliot. Más cerca todavía, Octavio Paz postula en primer término "mi yo eres tú" e inmediatamente problematiza esa afirmación (3)

Cuando nos referimos a las máscaras que adopta el yo lírico no suponemos que a través de ellas el escritor intente falsear su propia voz. Le permiten tomar distancia del poeta-autor, entidad histórica y psicofísica de