

LA CRÍTICA COMO EJERCICIO CONTRAIDEOLÓGICO

A CRÍTICA COMO EXERCÍCIO CONTRAIDEOLÓGICO

Marcela Croce¹

RESUMEN: El artículo indaga los planteos de Alfredo Bosi en *Ideologia e contraideologia* y los vincula con las propuestas de comparatismo no jerárquico y con la resistencia al poder aplanador del poscolonialismo en las academias latinoamericanas, que renuncian mediante la adopción de esa teoría a postulaciones propiamente locales para operar sobre temas latinoamericanos. El abordaje de las dos zonas del libro, la primera más teórica y de revisión de conceptos de origen europeo y apropiación vernácula, y la segunda de evaluación de perspectivas propiamente brasileñas, acarrea un debate con aportes de diversas disciplinas que merodea el barroco como alternativa situada para renovar la crítica en América Latina y contrasta el tratamiento que una figura canónica como la de Machado de Assis merece por parte de los tres críticos más activos en Brasil a comienzos del siglo XX: Bosi, Roberto Schwarz y Silviano Santiago.

Palabras clave: Crítica brasileña; crítica latinoamericana; comparatismo; utopía.

RESUMO: O artigo investiga as propostas de Alfredo Bosi em *Ideologia e contraideologia* e as relaciona com as próprias do comparatismo não hierárquico e com a resistência ao poder de achatamento pós-colonial nas academias latino-americanas, que renunciam mediante a adoção dessa teoria à postulações locais para operar em questões latino-americanas. A abordagem das duas seções do livro, a primeira mais teórica e de revisão de conceitos de origem europeia e apropriação vernácula, e a segunda de avaliação de perspectivas propiamente brasileiras, implica um debate com contribuições de diversas disciplinas que ronda o barroco como alternativa situada para renovar a crítica na América Latina e contrasta o tratamento que uma figura canônica como Machado de Assis merece pelos três críticos mais ativos no Brasil no início do século XX: Bosi, Roberto Schwarz e Silviano Santiago.

Palavras-chave: Crítica brasileira; crítica latino-americana; comparatismo; utopia.

Entre los múltiples errores que atormentan a la crítica literaria latinoamericana, uno de los más contumaces es el de fascinarse con las teorías que se esparcen por la academia norteamericana y que ingresan subrepticamente –a través de voceros desfachatados que las presentan como “novedad” y las insertan bajo la etiqueta feraz de “actualización”– a las universidades que al sur del río Bravo se avergüenzan de no producir algo tan amplio y

¹ Doctora en Letras. Profesora Regular de Literatura Latinoamericana – Departamento de Letras – Facultad de Filosofía y Letras/INDEAL, Universidad de Buenos Aires-UBA, Argentina.

expansivo. La razón de ese oprobio injustificado ante la presunta esterilidad local es que los latinoamericanos saben de sobra que no todos los subalternos son homologables ni todos los colonizados forman un *continuum* al que se pueden aplicar tales “iluminaciones” sin recaudos, sean estos ajustes radicales o rechazos enfáticos. Solamente una mentalidad colonizadora puede imaginar que existen modelos destinados a comprender grandes conjuntos sin otro esfuerzo que el de simplemente enunciarlos y encontrar, parafraseando al Rousseau del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, suficientes desprevenidos dispuestos a creerlo y a asentir.

Me confieso, entonces, réproba de los conciliábulos del poscolonialismo arrasador y, precavida ante el desliz de sustituir una devoción con otra, me entrego a la indagación de la ortodoxia en busca de un espacio de incomodidad como el que requiere el ejercicio de la crítica, es decir de la puesta en crisis de las pretendidas convicciones. Es por eso que elijo en esta ocasión, como texto de referencia, el libro *Ideología e contraideología* de Alfredo Bosi, publicado hace una década. En ese trayecto intensivo por las concepciones de la ideología –desde la sofisticada hasta Paul Ricoeur, a cuya figura equilibrada y a cuya labor hermenéutica se asocia la práctica de Bosi– y las consiguientes resistencias que la misma genera y que se expresan como contraideología, se revela un modo de crítica que quisiera recuperar. Bosi comienza rastreando la tradición occidental para pasar, en un segundo momento, a exponer su impacto sobre las ciencias sociales y la literatura brasileñas, lo que acarrea polémicas con nombres de reconocimiento unánime en la cultura vernácula.

Me gustaría comenzar entonces reponiendo esa serie occidental y latinoamericana en la que se advierte que mi renuencia a las teorías foráneas no es un arbitrio candoroso sino una advertencia sobre las consecuencias de adoptar un acorazado cultural que ofrece antes su potencia avasallante que sus credenciales efectivas para justificar los avances. Tal serie, en el libro de Bosi, inicia con el epígrafe de Elias Canetti según el cual “O mais difícil é redescobrir sempre o que já se sabe” (BOSI, 2010, p. 11). Es tentador vincular esa frase con la convicción que estampa José Lezama Lima al despuntar los ensayos que componen *La expresión americana* (1957): “Solo lo difícil es estimulante”. La dificultad queda asociada a un conocimiento real, no menos que a esa aventura que constituye la indagación. Pero también, y dado que tanto autores como lectores de la revista somos alumnos o profesores, conviene trasladar la alternativa de la dificultad a la labor docente, allí donde el inconveniente mayor (el mismo que procuré instalar en mis primeras frases) compete a desarraigar de los conocimientos de los estudiantes aquello que ha sido mal aprendido o aquello que se ha enquistado de tal modo que se lo llega a confundir con la verdad, no por demostración efectiva sino por costumbre algo holgazana.

Eso, en la postulación de Bosi, es la ideología. Urge entonces admitir su condición histórica y contingente mediante una contraideología que opere críticamente. Es decir, mediante un método en el cual las postulaciones rígidas con ansia de ortodoxia sean acicateadas por hipótesis flexibles con afán de conocimiento comprobable, no de revelación calculada y ostentosa.

1 Filología: principio y método

La contraideología no necesariamente está asistida por la originalidad absoluta, y el rescate que cumple Bosi lo demuestra. Casi al modo en que el formalismo ruso señalaba cómo se iban refuncionalizando procedimientos constructivos para definir una historia literaria en la cual las estrategias desgastadas tenían una nueva oportunidad tras haber permanecido un

tiempo en esa especie de almacén de recursos que es la tradición, ciertas perspectivas críticas han sido retomadas en años recientes con el propósito de reacondicionarlas. En este menester me declaro culpable de la travesura de retomar la literatura comparada, arrebatándola a las ínfulas europeas y europeizantes, que además pregonan que solamente se puede hacer comparatismo en lenguas diversas (sin que quede claro, por otra parte, si el comparatismo constituye una corriente crítica o bien un método de abordaje de textos). No obstante, he descubierto algunos insospechados compañeros de ruta en esta labor heterodoxa, como ocurre con Nora Catelli, quien marca los ajustes que le depara a la literatura comparada ya desde el título *Desplazamientos necesarios*. (CATELLI, 2020)

Bosi, que se desempeñó en un marco en el cual el impacto de las literaturas nacionales es mayor que en otras regiones de América Latina –volveré luego a un punto en el que he abundado en otras ocasiones, que es el de la necesidad de incluir a Brasil en el orden latinoamericano–, se exhibe menos proclive al comparatismo supranacional que a la filología. Merced a la dialéctica que esta corriente establece entre la lengua y la literatura, que con Leo Spitzer llega al concepto de “estado de lengua” como principio rector de una historia de la literatura absolutamente autónoma (SPITZER, 1970), Bosi comprende que la filología es la aliada más idónea para denunciar las supercherías ideológicas: así, se remonta a Lorenzo Valla y su comprobación del fraude que representa ese documento eclesiástico conocido como Donación de Constantino. La crítica confirma entonces su vocación de puesta en crisis, que en el caso referido es tanto cultural como lingüística y religiosa. La circunstancia humanista que cobija a Valla, a Rabelais y a Erasmo desencadena el Renacimiento, contemporáneo de la llegada europea a América; y si la filología termina provocando la pregunta por la validez de todo un sistema, el viaje de Colón y la conciencia de un mundo ignorado hasta entonces para Europa impulsa la promoción de la imagen del *buen salvaje* en los *Ensayos* de Montaigne y en la *Utopía* de Moro.

Resulta indeclinable, en consecuencia, la pregunta por el modo en que América modifica las categorías europeas. En la tradición latinoamericana, quien mejor la formuló hasta dar con su respuesta más irreverente fue Pedro Henríquez Ureña. El sosegado erudito dominicano, filólogo refinado y lexicógrafo creativo, estableció que cuando Rubens copia el cuadro de *Adán y Eva en el Paraíso* de Tiziano y coloca una guacamaya entre la pareja bíblica, la presencia del ave de las selvas americanas determina el paso del Renacimiento al barroco (HENRÍQUEZ UREÑA, 1978, p. 34). Bosi, algo ensimismado en el núcleo brasileño como para extenderse a lo latinoamericano en este momento –lo que sí hará cuando considere a Celso Furtado en el bastidor que le provee la CEPAL–, ignora o suprime a Henríquez Ureña pero acierta al proponer al barroco como resistencia ante las formulaciones doctrinarias de la época. En su esquema, el manierismo anuncia “o barroco internacional” (BOSI, 2010, p. 16), y si bien no prosigue la línea que se abre aquí, sí la sustenta con ese vínculo insinuado apenas, como si quedara para un discípulo aventajado o un lector sagaz el desarrollo de su potencialidad, que es el que hace de la *Utopía* la codificación del paraíso americano.

En la definición del barroco, sin embargo, Bosi se abstiene de citar ejemplos brasileños (y baste mencionar al Padre Vieira y a Gregório de Matos como nombres mayores de ese fenómeno que, en palabras de Haroldo de Campos, fue “secuestrado” por Antonio Candido para remitirlo a la condición turbia e insustancial que ostenta la precursoría (CAMPOS, 1989). También se priva de la profusión latinoamericana de autores, en la que campea inalcanzable Sor Juana Inés de la Cruz. Fiel a la estrategia de este primer sector del libro, se mantiene dentro del ámbito europeo y escoge analizar las investigaciones de Blaise Pascal y las tragedias de Jean Racine como productos que rodean al barroco pero no se zambullen en él, tal vez por la

reticencia de Francia a admitir las directivas del Concilio de Trento y, sin duda, por la rivalidad que el jesuitismo –brazo barroco de la Iglesia– mantuvo con el jansenismo asentado en el monasterio de Port-Royal por donde circulaban Pascal y Racine.

Pero el estudio de estas figuras no se cumple de manera directa sino en un ejercicio de metacrítica que Bosi aplica sobre el texto *Le dieu caché* de Lucien Goldmann. Una de las citas que toma de esa obra de título pascaliano muestra por qué Francia fue virtuosa del clasicismo mientras el barroco se expandía en las regiones más católicas de Europa (y, de manera virulenta, en la América de los triunfos brutales de la evangelización): “Precisamente o fato de não aceitar a ambiguidade [...] é o que constitui a essência da tragedia em particular e do espírito clássico em geral” (BOSI, 2010, pp. 101-102). Si por una parte puede presumirse que la afirmación goldmanniana se ampara en los estudios del arte de Heinrich Wölfflin, quien opone lo clásico a lo barroco y adjudica al primero un ideal de claridad y equilibrio (WÖLFFLIN, 2007), es de lamentar que Bosi no haya conocido el libro *La modernidad de lo barroco*, del filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría, quien define el *ethos* clásico de la modernidad como la actitud que asume la contradicción capitalista en tanto algo inmodificable que sepulta cualquier tentativa de militancia. (ECHEVERRÍA, 2017, pp. 90-91)

Semejante lamento se torna más vehemente cuando se impone, en el orden expositivo de *Ideologia e contraideologia*, la recuperación de Max Weber y Bosi remarca, en el pormenorizado examen que contiene *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), que la elección del término *ethos* responde al “fortíssimo éthos propriamente moral do comportamento pregado pelos calvinistas” (BOSI, 2010, p. 86), aunque no vacila en caracterizar al protestantismo como ideología. A diferencia de Echeverría, cuya labor se enfoca en la multiplicidad de lo moderno y en el modo de asumir el capitalismo, Bosi se detiene en el aspecto metodológico que despliega la sociología weberiana cuando, anticipando lo que hará Sigmund Freud quince años después en *Das Unheimliche* (1919), arriba a la definición de un concepto a través de un rastreo filológico: “apoiado em uma admirável erudição filológica, persegue os fios que, nas versões protestantes das Escrituras, atam o sentido religioso da palavra ‘vocaçãõ’ às acepções profanas e económicas da palavra ‘profissão’”. (BOSI, 2010, p. 89)

Weber es, entonces, un aliado y un antecedente en la aplicación de la filología a los aspectos ideológicos. Tal adhesión se extiende a Carlo Giulio Argan, historiador del arte que, además de deparar una fineza analítica que distingue las condiciones de producción y los talentos individuales, permite volver nuevamente sobre la discusión en torno al barroco. Si en tanto establece en el Renacimiento la autonomía de la labor artística y entroniza el hallazgo de la perspectiva geométrica como revolución en las artes visuales Argan está definiendo un momento extraordinario, cuando plantea la dialéctica Renacimiento/Barroco adelanta el quiebre de tal mecanismo en la anamorfosis o “perspectiva curiosa” sobre la que teorizara Jurgis Baltrušaitis (1977) en los años 50. Mientras la perspectiva favorece un punto de vista único, la anamorfosis reclama un espectador en tránsito que vaya variando ese foco. Resulta plausible, entonces, reclamar la anamorfosis como abordaje original de la relación centro-periferia; algo que, sin dar todavía con el término, Bosi proclama a modo de comprobación al insertar a Brasil en el volumen: “A periferia move-se”. (BOSI, 2010, p. 229)

El otro respaldo que presenta el crítico al clausurar este segmento de *Ideologia e contraideologia* es el de Paul Ricoeur, para quien la ideología constituye “*uma interpretação fechada do real*” (Bosi, 2010, p. 136. *Itálicas en el original*) pero, en términos metodológicos, representa un código de interpretación. Para Ricoeur, la ideología se combate con la utopía, a distancia de aquello que Karl Mannheim –convocado en los primeros capítulos– trazaba como reunión en *Ideología y utopía*. La disyunción ricoeuriana desafía la copulación de Mannheim, elimina a la

utopía del orden de las ideologías y prefiere ocuparse, antes que de clasificaciones, de tendencias, del modo en que se pone en juego el presente, ya que si la ideología trasunta la relación del presente con el pasado (y Ricoeur reserva el término para las tendencias conservadoras, o bien para lo que Gramsci identifica como hegemonía), la utopía responde al vínculo del presente con el futuro: “As ideologias pretendem garantir o presente brandindo, às vezes, as armas de um certo passado. As utopias, ao contrario, querem desestabilizar o presente com os olhos postos no futuro”. (BOSI, 2010, p. 139)

2 Brasil como síntoma

La aparición de Brasil hacia la mitad del libro ratifica el papel de las teorías centrales, pero ahora no se trata de evaluar habilitaciones y potencialidades, como en la primera parte, sino de confirmar la necesidad de replicar de manera contraideológica aquellas operatorias que se ufanan de hostigar y explotar a la periferia. Una estrategia bochornosa de las teorías dominantes son las ideologías del desarrollo, ante las cuales se alza la denuncia de Bosi: “Mais uma vez, a ideologia se constitui em termos de metonímia chamando de interesse geral o que é parcial” (BOSI, 2010, p. 246). En la obra de Celso Furtado radica el mayor reclamo contraideológico ante semejante avasallamiento: el de una antropología filosófica que evite el reduccionismo al que tienden la sociología y la economía; el de un saber interdisciplinario que despliegue un abanico de enfoques sin estrellarse en puro cuantitativismo que confía en que el problema educativo se resuelve multiplicando las aulas o la pobreza teórica se corrige con más tesis doctorales defendidas.

El reformismo que representó el desarrollismo de la CEPAL –Furtado fue titular de la Sudene en los años en que modelaba su pensamiento–, tanto como el progresismo cristiano de Economía y Humanismo –que logró “reconvertir” a una figura del catolicismo integrista de los 30 como Alceu de Amoroso Lima en promotor de la Democracia Cristiana en los 40– terminaron anulados como alternativas sociopolíticas y refugiados “temporariamente na cultura universitária esperando por tempos melhores” (BOSI, 2010, p. 274). Es preciso no convalidar semejante reducción y exigirle a la cultura universitaria que abandone la actitud casi caritativa propia de una ONG para recuperar la usina de ideas que no debió delegar. Entristecida y avergonzada asisto hoy a instituciones de enseñanza superior que se solazan en múltiples corrupciones: el reparto de cargos, la concesión de prebendas, la fascinación insana por la carrera académica, el ansia cuantitativa como fantasía de productividad, el endiosamiento del referato, la sanción del nombre consagrado...

No quisiera expandirme en tales miserias. Prefiero avanzar con el otro peligro del que Bosi recela en torno de las teorías metropolitanas que actúan sobre la periferia: el de la excepcionalidad según el cual resulta admisible en los territorios externos a sus fronteras la transgresión e incluso la inversión de los principios predicados con fe calvinista en las metrópolis. El ejemplo de John Locke que refiere Bosi corresponde a una antología del escándalo: “o inspirador do liberalismo ocidental [Locke] articulou um outro discurso conjuntamente liberal e tolerante com o instituto da escravidão instalado nas colônias inglesas da América”. (BOSI, 2010, p. 278)

A partir de aquí, el crítico se enfrenta a dos “figurones” brasileños, para emplear un término caro a Machado de Assis. Uno es Sergio Buarque de Holanda, desmitificado en sus opiniones demasiado indulgentes con experimentos agresivos para la población brasileña. La

querella, como siempre en Bosi, circunda la moderación pero se expide de manera categórica. Así corrige a Sergio: “As colônias de parceria não representaram formas efetivas e consequentes de transição para o trabalho livre, como supôs Buarque de Holanda no prefácio às memórias de [Thomas] Davatz” (BOSI, 2010, p. 299), perseguido como revoltoso en la colonia de Ibicaba. La manera que escoge para enfrentarse a Roberto Schwarz es más minuciosa, ya que ambos comparten el terreno común que en el volumen se reconoce como “Passagem para a interpretação literária”, iniciado con un epígrafe de Adorno según el cual “A grandeza da obra de arte é deixar falar o que a ideologia esconde” (*apud* Bosi, 2010, p. 394). La ideología se presenta en este punto como efecto de un método discursivo, lo que permite retornar sobre las referencias a la sofística del comienzo del volumen.

El modo de polemizar con Schwarz (quien, bueno es recordarlo, toma como respaldo a Sergio en su ensayo más célebre) es un ejemplo de cómo dos miradas contrastantes en torno de un mismo objeto –Machado de Assis, autor canónico al que Bosi se empeña en presentar como un demócrata para escamotearlo a su situación claramente ideológica y en absoluto contraideológica en el sistema literario local– se empeñan en arrebatarse mutuamente la última palabra en torno a un clásico. Es la manera de convertirse uno mismo, como crítico, en clásico. Abusando de una analogía ya transitada en el libro, la que atañe a la relación de ideología y utopía con el presente, el Machado que diseña aquí Bosi debe ubicarse entre el establecido por Schwarz en los 70 y el que dará a conocer Silviano Santiago en *Machado* (2017), que aspira a resolver en la ficcionalización y en el tratamiento de la correspondencia con Mário de Alencar algunos de los problemas que la crítica somete a escrutinio en *Ideologia e contraideologia*.

No obstante, cabe una aclaración en este punto: Bosi se irrita menos con el estudio que hace Schwarz de las novelas iniciales de Machado en *Ao vencedor as batatas* (1977) que con aquello que efectivamente lo convirtió en un crítico canónico: el ensayo “As ideias fora de lugar”, instalado como prólogo del libro. Así, abundando en la pauta de excepción que el centro le reserva a la periferia, Bosi pontifica sobre el “liberalismo excluyente” en oposición a las “ideias fora de lugar”, y acude a su libro anterior para ratificarlo:

Tenho sugerido, desde a elaboração da *Dialética da colonização*, a hipótese de que essa ideologia excluyente não representava um deslocamento disparatado do liberalismo europeu para o Brasil, uma ideia fora de lugar, mas um complexo de medidas económicas e políticas efetivas que regeram todo o Ocidente atlântico desde o período napoleônico e a Restauração monárquica francesa. (BOSI, 2010, p. 400)

La excepción contra la aberración; no hay enfrentamiento real sino ajuste interesado y explícito. Si conviene exceptuar la vigencia de ciertos principios en las zonas colonizadas es porque no fueron pensados para esos espacios; están, en consecuencia, fuera de lugar. Lo que sí es atendible es la observación según la cual, a diferencia del enfoque de Schwarz, Machado no procura satirizar el liberalismo como si se tratara de una “farsa ideológica e atraso em face do Ocidente moderno” (BOSI, 2010, p. 402). Lo que ocurre, en la perspectiva de Bosi, es un anudamiento de hilos ideológicos diversos que se vuelven concurrentes en las alternativas de la ficción. El “nó ideológico” es la articulación de concepciones que deberían estar en disidencia, y ante eso Machado acude a la sátira. Pero sería ingenuo no reconocer que las “ideias fora de lugar” encuentran un equivalente indisimulable en la “razoável sincronía entre a nossa vida intelectual e as correntes europeias de pensamento”. (BOSI, 2010, p. 414)

Retengo estas dos formulaciones: la de la pretendida “farsa ideológica” del liberalismo descastado en América y la de la sátira que despliega el escritor con el juego de perspectivas entre el joven de 1822, el moribundo de 1869 y el sujeto *post-mortem* que razona en 1880 en *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Farsa y sátira, entonces, con diversa resonancia en términos históricos. En la alternancia entre tragedia y farsa se trama la lógica de la pretendida repetición en la historia según Marx –alumno ejemplar de Hegel en este aspecto–, la dimensión soslayada por los *corsi e ricorsi* de Giambattista Vico que Bosi rescató en otro tramo del libro. Marx piensa en términos teatrales: para él la historia es acción. Bosi, en cambio, se preocupa por recomponer la retórica del relato (y es casi indudable que en este punto fue auxiliado por Hayden White y sus propuestas metahistóricas); para él la historia es narración. A la sátira como género le atribuye el crítico la dimensión contraideológica que está decidido a adjudicarle a Machado. Schwarz lleva ventaja en este punto, ya que no se encuentra en el aprieto de tener que justificar a un autor por quien siente adhesión.

El verdadero punto de debate, desplazado como tal, ubicado en anamorfosis respecto del belicismo explícito, es el episodio de Eugênia la coja en *Memórias póstumas de Brás Cubas*, que tanto Bosi como Schwarz escogen para ilustrar sus respectivas teorías. Lo que el último, con precisión inmejorable, asienta en términos compositivos (“a desproporção entre brevidade e importância do episódio é um fato eloquente de composição”; SCHWARZ, 2009, p. 106)), para Bosi constituye una inflexión del moralismo machadiano en la que reconoce ecos de La Rochefoucauld y Vauvenargues. Schwarz atribuye ese segmento a un desvío de la norma moral cuyo propósito es indicar que “[a]trás do narrador faccioso, que à primeira vista é revoltante, mas para o qual já não há substituto senão de outra facção, abre-se a cena moderna da luta social generalizada, a que não escapam os procedimentos narrativos” (SCHWARZ, 2009, p. 107). Eso nos lanza en un terreno estético cuya voz más representativa es hoy la de Jacques Rancière. En el reparto de lo sensible al que sucumbe, el realismo decimonónico constituye el momento de quiebre del orden representativo que hace aparecer la sensibilidad de los *nadies*. Flaubert destina la artesanía de la frase a la emotividad de una mucama que idolatra a un loro embalsamado (Félicité en “Un coeur simple”) o a los desaguisados de una pobre provinciana adúltera, como identificaba Baudelaire a Emma Bovary.

En este punto auspicioso en el cual el brasileño Schwarz antecede al francés Rancière en el reconocimiento de un aspecto técnico que representa una situación social quisiera cerrar este texto. No puedo, sin embargo, evitar una reflexión final al respecto: esto es posible cuando se destierra la noción de “influencia” del espacio estrecho en que la recluyó el comparatismo europeísta. La influencia como categoría colonial siempre que opere en dirección única es una de las enseñanzas más propicias que dejó Rafael Gutiérrez Girardot, y precisamente la estableció en torno a ese fenómeno de renovación que elevó al español a lengua apta y pródiga para la estética que fue el modernismo latinoamericano. (GUTIÉRREZ GIRARDOT, 1987)

Bosi da por sentada la concepción clásica de la influencia precisamente allí donde es más derrotista su empleo, ya que reconoce que Machado remite a *Tristram Shandy* del inglés Lawrence Sterne en los juegos autobiográficos que llegan hasta la concepción del protagonista, pero no advierte la descendencia luminosa de ese manejo en “Viaje a la semilla” del cubano Alejo Carpentier. Un último reclamo, entonces, que deplora un “fuera de lugar” más ominoso aún por no considerar la comarca única, supranacional, a la que conducen nuestros escauceos utopistas: la inclusión de Brasil en un orden latinoamericano que es hoy el de los avatares contraideológicos más creativos y, ojalá, más eficaces.

Referencias

- BOSI, A. *Ideologia e contraideologia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BALTRUSAITIS, J. *Anamorphic Art*. New York: Harry N. Abrams Inc., 1977 [1955].
- CAMPOS, H. de. *O sequestro do barroco na formação da literatura brasileira: o caso Gregório de Matos*. Bahia: Fundação Casa de Jorge Amado, 1989.
- CATELLI, N. *Desplazamientos necesarios*. Buenos Aires: Eduner, 2020.
- ECHEVERRÍA, B. *La modernidad de lo barroco*. México: Era, 2017 [1998].
- GUTIÉRREZ GIRARDOT, R. *Modernismo: supuestos históricos y culturales*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- HENRÍQUEZ UREÑA, P. *Las corrientes literarias en la América hispánica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978 [1949].
- LEZAMA LIMA, J. La expresión americana [1957]. En: ____ *Ensayos barrocos. Imágenes y figuras en América Latina*. Buenos Aires: Colihue, 2014.
- RANCIÈRE, J. *El hilo perdido*. Buenos Aires: Manantial, 2015.
- SANTIAGO, S. *Machado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- SCHWARZ, R. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades-Editora 34, 2008 [1977].
- SCHWARZ, R. O sentido histórico da crueldade em Machado de Assis [1987]. En: ____ *Cultura e Política*. São Paulo: Paz e Terra, 2009.
- SPITZER, L. *Études du style*. Paris: Gallimard, 1970.
- WHITE, H. *Metahistoria*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- WÖLFFLIN, H. *Conceptos elementales de la historia del arte*. Madrid: Espasa-Calpe, 2007 [1924].

Recebido em: 02/04/2022

Aceito em: 10/05/2022