

obra, en la dialéctica entre el canon fabulístico y su «desagregación», acompañada a través de los dispositivos transgresores del humor y de la parodia. La parodia que yo siempre entendí (desde 1967, cuando Bajtin aún no sonaba entre nosotros) como un «canto paralelo», en la acepción etimológica del término. En «El secuestro del texto ausente» («Postscriptum» a *Morfología...*) busqué disolver el detallismo y el rigor necesarios al análisis morfológico en lo «provisional» y en lo «accidental», o sea, en el modo de escritura del ensayo como «ficción heurística». E intento ahí suscitar (como Paz, a propósito de sor Juana y de su sueño piramidal e icárico) la constelación mallarmeana en conjunción (irónica, «borrada») con la Osa Mayor de Macunaíma, metamorfosis del «héroe cojo», errante interrogación estelar. Es así como en ese libro mío goetheanamente «morfológico», en una de las notas que dejé proliferar barroca y placentemente a lo largo de los radios más austeros del organigrama de base, esbozo una propuesta de comparación entre las ideas de Mario de Andrade sobre el brasileño como «héroe sin ningún carácter» y las de Octavio Paz sobre el mexicano y la «mexicanidad» como «ruptura» y «negación», expuestas en «Los hijos de la Malinche» (*El laberinto de la soledad*).

Y tú, Celso, ¿cómo ves (para quedarnos sólo en este aspecto, que me parece fundamental) el problema de las relaciones entre circunstancia latinoamericana (la cuestión del nacionalismo, en fin) y universalismo en Octavio Paz? Me remito, por ejemplo, a una posición como esta, de *Puertas al campo*: «Desarraigada y cosmopolita, la literatura hispanoamericana es regreso y búsqueda de una tradición. Al buscarla, la inventa»... O incluso el rechazo de Paz a aplicar el concepto de «subdesarrollo» (según él, un «eufemismo» de los economistas de la ONU...) para caracterizar la literatura de algunos países periféricos: «No se puede llamar subdesarrollados a Cavafis, Borges, Unamuno, Reyes, a pesar de la situación marginal de Grecia, de España y de la América Latina».

Celso Lafer: La relación entre nacionalismo y universalismo, como tú dices, Haroldo, en tu agudo y lúcido ensayo «De la razón antropofágica: Europa bajo el signo de la devoración», comienza cuando se piensa la «diferencia». El nacionalismo es para ti el movimiento dialógico de la diferencia. Este diálogo —o sea, la dialéctica de lo nacional y lo universal—, como observa Octavio Paz, no puede ser una simple repetición del repertorio universal, porque si no el diálogo se petrifica; y ha de ser crítico, si no el diálogo se inmoviliza. El riesgo de la petrificación y de la inmovilización, en la dialéctica nacional-universal, puede ser entendido recurriendo a una observación de Toynbee, al examinar el encuentro de civilizaciones en el espacio. En su *A Study of History*, verifica dos tipos de respuestas judías al helenismo: la «zelotista», que afirmaba la particularidad para rechazar la cultura griega, y la «herodiana», que rechazaba la diferencia para aceptar el proceso de helenización.

Hélio Jaguaribe sugiere que la reflexión de Toynbee es heurística para identificar, a través de estas dos actitudes, dos modelos alternativos de respuestas a culturas expansivas dominantes. Estas dos actitudes pueden llevar a la petrificación o a la inmovilización cuando el herodianismo no es crítico o cuando el zelotismo no es un auténtico e ilustrado re-pensarse. En el campo de la cultura judía del siglo XX, Walter Benjamin y Gershon Scholem son respectivamente dos ejemplos paradigmáticos de herodianismo crítico y de zelotismo ilustrado. La amistad y el diálogo que los unió esclarecen cómo estas dos actitudes pueden ser fecundas y complementarias en la reflexión sobre la modernidad.

Estas dos categorías son evidentemente «tipos ideales» y admiten interpretaciones, calificaciones y complementariedades. Un ejemplo: el modernismo, en Brasil [equivalente a la vanguardia europea], tiene como punto de partida la afirmación de lo nacional. Esa afirmación, aun cuando exitosa, ¿significa un predominio del herodianismo crítico o del zelotismo ilustrado? En otras palabras: ¿qué es la razón antropofágica, en su devoración crítica del legado universal? ¿Cuál sería, en ese sentido, la imagen adecuada para la postura de Oswald de Andrade y para la de Mario de Andrade —«... un tupí tañendo un laúd», en el verso de *Paulicéia desvairada*, que inspiró el título del bello libro de Gilda de Mello e Souza sobre *Macunaíma*? Diría que Mario tiende más hacia un zelotismo ilustrado de altísima envergadura reflexiva y Oswald hacia un intuitivo y aforístico herodianismo crítico, pero creo que se puede argumentar de forma abierta, ajustando a ambos, en distintos momentos de vida y obra, al predominio ora del énfasis en una actitud, ora del énfasis en la otra.

Prosigo con los problemas en el uso de estas dos categorías: Machado de Assís y Borges son predominantemente herodios críticos, pero Guimarães Rosa, Gabriel García Márquez y Mario Vargas Llosa, ¿serían predominantemente zelotistas ilustrados? Pienso, en cuanto a ellos, en lo que dice Antonio Candido sobre el regionalismo cuando éste deja de ser lo pintoresco y pasa a funcionar como reconocimiento de la realidad de un país subdesarrollado. Un reconocimiento que, gracias al metalenguaje, se convierte en un super-regionalismo donde lo nacional se manifiesta como la inmanencia de lo universal y se incorpora, de esta manera, al diálogo general de la literatura. Diría que ellos son zelotistas cuando se les compara con Machado de Assís y Borges, pero herodios cuando se les contrasta con Juan Rulfo.

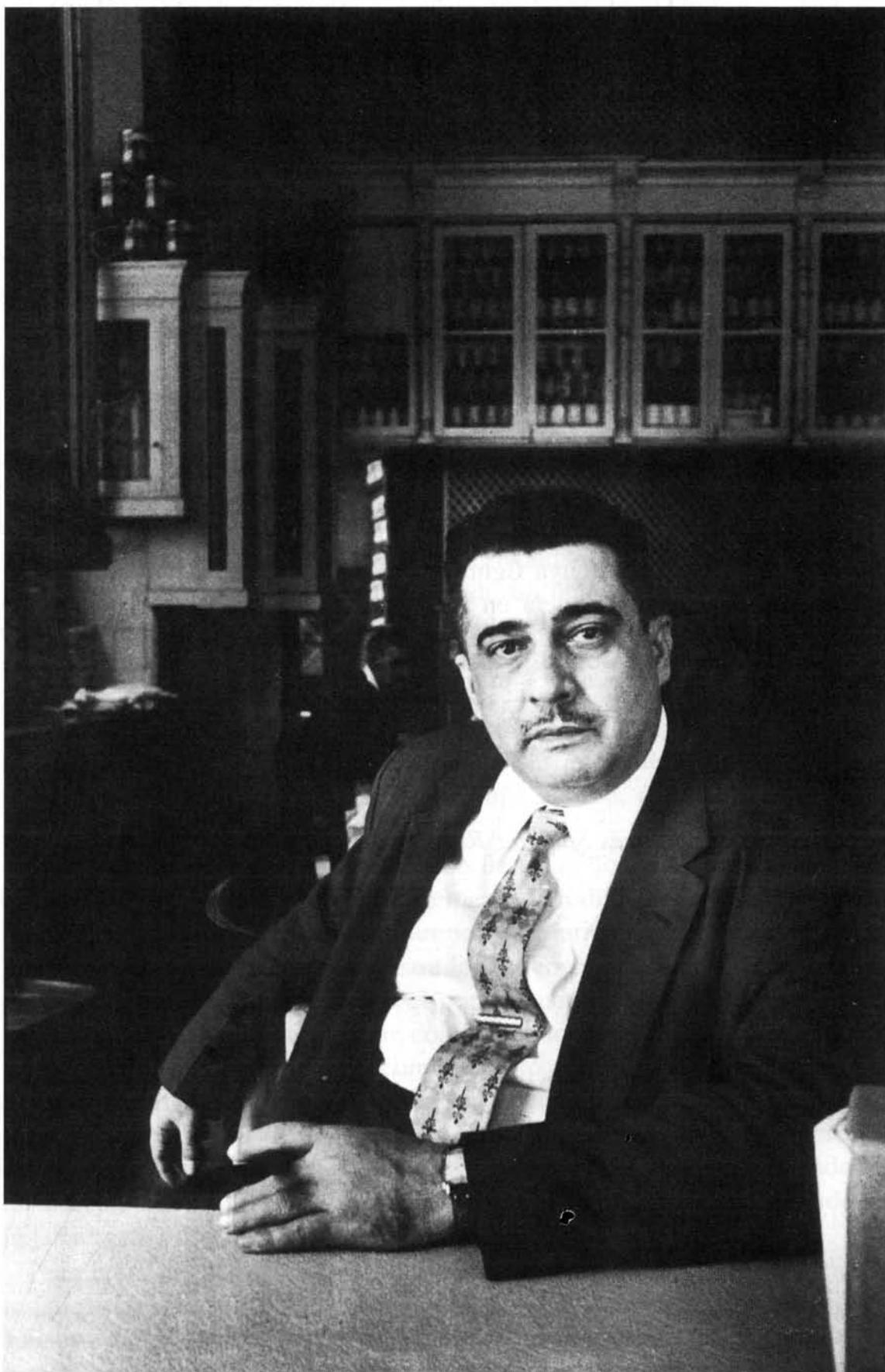
Pues bien: hechas estas calificaciones, observaría que una de las características del herodianismo crítico es el doble compromiso con el universalismo de la cultura y con la diferencia nacional. Ortega y Gasset, en España, es, como recuerda Hélio Jaguaribe, un paradigma de herodianismo crítico, así como Unamuno lo sería del zelotismo ilustrado. Pienso

que Paz, a la manera de Ortega y Gasset —sobre el que Paz, además, ha escrito tan bien—, forma parte de la familia de los herodianos críticos. Reflexiona sobre la modernidad a partir del doble compromiso con lo universal y lo nacional, teniendo como punto de partida la perspectiva de la diferencia latinoamericana. Esta reflexión, en Paz, obedece a una dialéctica de complementariedad, constitutiva del movimiento dialógico de la diferencia —para volver, Haroldo, a la terminología de tu artículo—.

El primer libro de reflexión de Paz es *El laberinto de la soledad* (primera edición, 1950), un estupendo análisis sobre qué es ser mexicano. Su segundo libro, en esta línea, es *El arco y la lira* (primera edición, 1956), una admirable reflexión sobre el fenómeno poético y su lugar en la historia universal. Esta alternancia dialógica de lo universal y de lo nacional marca toda la obra de Paz, incluso su poética, en una interacción de afinidad y oposición, unión y separación. No es por azar que los dos últimos libros en prosa de Paz continúen caracterizándose por estas alternancias, pues son *Tiempo nublado* (1983) —una importantísima reflexión política sobre el mundo contemporáneo— y *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe* (1982), cuya figura y obra ve Paz como un emblema de la contradicción, que se inicia en el siglo XVII, entre la decadencia de España y el anuncio, en México, de una nueva civilización.

Celso Lafer y Haroldo de Campos

(Traducción de Andrés Sánchez Robayna)



José Lezama Lima, fotografía de Jesse Fernández (1956)