Presentación

Leo Cherri
Universidad Nacional de Tres de Febrero, CONICET

Ya hace algunas décadas que la teoría-crítica literaria atraviesa una fase de fragmentación y dispersión constante. Cuando invité a los participantes de este *dossier*, confeccioné un brevísimo texto en el que insistía en que la idea de *giro*, aunque nos parezca hoy en día un tanto trasnochada, la sorna con la que es satirizada no elimina los restos de verdad de cada uno de los diagnósticos que supone. Lo mismo podríamos decir frente a la irrupción nominalista de los *post-*.

Hace unas semanas asistí a la presentación que realizó Germán Prósperi del libro *Literatura y posthumanismo* editado por Rafael Arce y Julieta Yelin, en el que participé con un capítulo. Reflexionando sobre el término de *Übermensch* de Nietzsche, Prósperi decía que el humanismo ya había tenido su después, de modo que el «post-humanismo» era algo así como un «post-post-humanismo». Lo que lo llevaba a desconfiar o levantar cierta suspicacia frente a ese tipo de inflexiones nominativas que al parecer no permiten pensar con nuevos conceptos.

Me llamó la atención el planteo por dos razones.

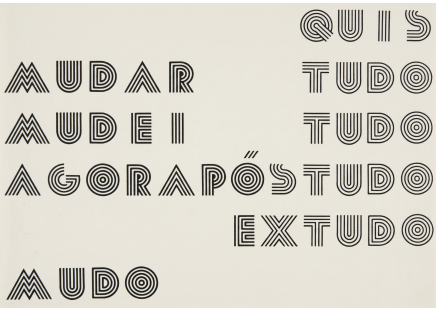
La primera, porque *Über* se comporta de manera similar al *post-*. En alemán *Über* funciona al mismo tiempo como preposición y como prefijo derivativo, lo que permite pensar, en efecto, el *Über-mensch* no tanto como super-hombre sino como algo más allá de lo humano. Y, de hecho, es lo que rápidamente se lee en *Así habló Zarathustra*: «der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll» (s/p.). Ese «algo» (*etwas*), dice Nietzsche, es una forma de vincularse con el animal y con la tierra, en una dirección diametralmente opuesta a la lógica atlética de superación que podemos leer desde Platón en adelante, y que la modernidad hegemónica no hizo sino extenuar. Nietzsche *satiriza*, *deconstruye* (dirá Derrida), *invierte* (dirá Deleuze) la moral cristiana, la metafísica de la presencia, el platonismo: «*¡permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales!» (Prólogo, §3, 36). Nietzsche critica al «alma» empequeñeciendo al «cuerpo». Y casi como un nuevo materialista proveniente de alguno de estos *post-*, sostiene que solo siendo un mar se puede

recibir una sucia corriente sin volverse impuro. El drama, para Nietzsche, es que ya no es el pecado aquello que clamaba al cielo (la sangre de Abel, por ejemplo), sino la «moderación». La mediocridad y la mesura son enemigos recurrentes en Nietzsche. El *Übermensch* es rayo y es demencia. Es retorno (lazo, conexión, resonancia) con el animal y con la tierra. Una preocupación por lo *ctónico*. En resumidas cuentas: la superación (el *Über*) es retorno. Y ese retorno al pasado (al mundo griego, a la filología, etc.) es un compromiso con el presente.[1]

Me quedé pensando mucho luego de esa presentación, y esta es la segunda razón. Los *post-* de nuestro tiempo (quizás algunos, no todos) no son una superación sino un retorno y en la mayoría de los casos es a Nietzsche donde se retorna. Entonces, cuando son los «términos» o «las formas» los elementos que levantan más fantasmas y suspicacias que las ideas o los problemas literarios o filosóficos, hay *algo* que hace síntoma. Algo encarnado como *sensibilidad filológica o nominativa* pero que señala un resto obturado de verdad, de experiencia, de vida... Así, se asocian estos giros con tendencias o modas, pero esa colocación argumental no resuelve la inquietud o los problemas que hay detrás de cada una de estas escenas teórico-críticas (o de alta costura, si se quiere). El propio Nietzsche dice super-hombre porque carece de un término para denominar ese *algo*. Todo su libro es la dramatización de *alguien* hablándole a un pueblo intentando explicarle *algo*. Ahora bien, ¿sabemos qué es aquello? ¿Vivimos ya más allá de lo humano? ¿Cuál es nuestro pueblo? Creo que el programa nietzscheano está más bien inconcluso, aunque en algunas ocasiones su voz relampagueante sí haya sido escuchada. En suma: a veces no se puede seguir adelante si no volvemos a pensar, todo, de nuevo.

Miremos el presente: ¿qué distancia hay entre la pregunta «acaso esto es un hombre» de Primo Levi y el deseo exhumano de Rita Segato de no pertenecer a esta especie? Efectivamente hay algo más allá o más acá (elijan el adverbio que más adecuado les parezca) que está clamando no ya al cielo sino a nosotros mismos. Hace tiempo que estos temas me recuerdan el poema visual de Augusto de Campos titulado *Pós-tudo* de 1984.

[1] Nietzsche fue el primero en hacer retornar a la filología con un semblante renovado, como filosofía (histórica, ética y estética). Y en pensar a la filología y a la antigüedad clásica no como cosas del pasado o mera materia de verdad histórica, sino como algo que vivía todavía, que chisporroteaba en el presente y que, por culpa de ciertos filólogos, la filología y la antigüedad habían sido reducidas a meras máquinas de generar falsedad (ver *Nosotros los filólogos* 18, 37, 49).



Bien podríamos inscribir *Pós-tudo* en relación con el ocaso de las utopías («meus heróis morreram de overdose/ meus inimigos estão no poder», decía Cazuza). Pero volviendo a nuestra cuestión, bien podríamos pensar otras cosas.

Es claro que no es lo mismo PÓSTUDOque EXTUDO. Y también, y aunque sea difícil distinguir porque el significante coincide, no es lo mismo *quedarse mudo*, que *mudar algo*. Este último —volviendo una vez más a Nietzsche— nos propone la mudanza como parte *natural* de la vida. Prefiero pensar el eterno retorno en términos vitalistas, es decir, en relación con la *tierra* (como insistía Nietzsche), y la diferencia como aquello que emerge en la eterna repetición de los ciclos: del mismo modo que el universo es cíclico y a su vez tiene accidentes. El otro camino es el callejón sin salida. Es la dirección atlética del sentido y de lo humano. Una vez finalizado el ciclo teleológico de repetición, lo que queda es el silencio. Y ya lo dijo Giorgio Agamben, hasta en Gaza hay un tipo de silencio:

> In questi giorni scienziati della School of Plant Sciences dell'università di Tel Aviv hanno annunciato di aver registrato con speciali microfoni sensibili agli ultrasuoni gli urli di dolore che le piante emettono quando sono tagliate o quando mancano di acqua. A Gaza non ci sono microfoni. («Il silenzio di Gaza» en línea)

Luego de tantos giros, quizás deberíamos buscar otra temporalidad de la teoría que suponga cierto punto de fuga con el presente. Luego de la consolidación disciplinaria (teórico-crítica e institucional con el formalismo y el estructuralismo), le sobrevino la fragmentación (cuyos inicios podríamos ubicar en el llamado posestructuralismo). A la proliferación de los estudios

culturales (que muchos catalogarán como moda posmoderna) sobrevino una dispersión. Sin embargo, los críticos que levantan sus sospechas contra estos procesos y que los acusan de difuminar o desatender el objeto literatura (reclamando una especificidad igual de *construida*, que antaño también fue una *moda*) parecen no saber distinguir entre una crítica dispersa (o entre disciplinas) de una crítica que *relativiza* su teoría y sus objetos, en donde todo puede convivir con todo, pero sin argumentar, sin justificar, sin producir *sentido*. Y esto, es verdad, existe.

Hoy más que nunca creo que tenemos que esforzarnos en salir de la fragmentación y la hiperespecialización para pensar una gran disciplina, una ciencia de la lectura al modo de la tradición humanística antigua, pero fuera de toda lógica atlética y positivista. Roland Barthes supo evocar la literatura y su potencia enciclopédica en su *Lección inaugural*, insistiendo en imaginar la literatura como un saber capaz de reconstruirlo todo. A mí particularmente me gusta la idea de una *filología como ciencia de la vida* de Ottmar Ette. Pero su gesto importa tanto o más que el término elegido.

En «El retorno de la filología» (artículo luego incluido en *Humanismo y crítica democrática*), Edward Said sostiene que «una verdadera lectura filológica es activa; se trata de adentrarse en el proceso del lenguaje que ya está ocurriendo en las palabras y hacerlo desentrañar lo que puede estar oculto o incompleto o enmascarado o distorsionado en cualquier texto que tengamos ante nosotros» (59). Volver a la filología, para una de las figuras más representativas de la crítica poscolonial, implica afrontar un camino *revisionista* y *perspectivista*.

Me gusta mucho el gesto de Said, ya que en el momento en que muchos estaban pensando lo post-humano como declinación o más allá de la tradición humanista, él plantea retornar a la filología como forma de revitalizar el humanismo. Michel Warren opina algo similar: si en el pasado la cultura humanista y la práctica filológica fueron los ejes del más alto positivismo y consolidaron las narrativas de los nacionalismos coloniales, hoy sus técnicas «pueden criticar los orígenes y la coherencia con la misma facilidad con la que las construyeron» («Introduction» 283). El retorno de la filología, si quieren que nos abstengamos de los *post-*, es no-positivista y decolonialista. Se trata de la creación de un nuevo humanismo que, como dice Said, debe excavar el *silencio*, el mundo de la memoria, de los itinerantes, de los *apenas*

supervivientes, de los lugares de *exclusión* e *invisibilidad*. Está claro, en la concepción de Said, lo que significa *pueblo*.

Warren, por su parte, dice que revitalizar la filología supone construir un *humanismo ágil*. El término no alude tanto al conjunto de saberes antropocéntricos que generaron todo tipo de universalizaciones (sobre lo humano, sobre la verdad, sobre la belleza, sobre la historia y los textos), como a la idea del humanismo en tanto *Bildung*, es decir, una pedagogía acorde al estado de los saberes del Hombre. Ahora bien, al declinar las ideas positivistas de saber y reemplazar la preocupación de lo Humano (o el Hombre) por lo *viviente*, se declina también la epistemología moderna de la *Bildung* (crítica que tempranamente y sin demasiados frutos emprendió Carl Einstein, véase la «Archifilología» de Raúl Antelo, por ejemplo).

Las «palabras» (y en general: el lenguaje, la lectura, el texto) han ejercido un rol decisivo en la definición de lo humano y en la configuración de una pedagogía en torno a ese «humanismo». El filólogo no solo es «la persona que ama las palabras», dice Werner Jaeger citando a Frínico (poeta ateniense contemporáneo de Esquilo), sino aquel que «se interesa por la formación Humana» (9). En esta antiquísima definición del filólogo como amante de las palabras, como pedagogo y, sobre todo, como humanista reside el núcleo duro de la *paideia* griega o la *humanitas* latina: «la palabra, el sonido, el ritmo y la armonía, en la medida que actúan mediante la palabra y el sonido o mediante ambas, son las fuerzas formadoras del alma» (20). Nótese, por último, el carácter multi-medial de esta filología antigua que resuena como nunca en nuestro presente. Se ve que el desdibujamiento del objeto literatura, de ser moda, sería más bien un revival *too much retro*. Aunque no suela ser traído a esta discusión, Giorgio Agamben coincidió con Said y Warren muchos años antes de que ellos escribieran sus textos. En *Infancia e historia*, texto de 1978, sugiere que la filología por-venir deberá ser una «disciplina de la interdisciplinariedad», donde converjan todas las ciencias humanas con la poesía[2] y cuyo fin sería la «ciencia general de lo humano» (206) y supondrá, por lo tanto, otro tipo de comunidad, de pedagogía y de antropología.

Hoy, después de esa fragmentación y dispersión de la teoría, la pulsión

[2] Poesía no como "disciplina", interpreto, sino como una suerte de función / inclinación / preocupación poética (o artística, o estética…).

filológica retorna tanto como una preocupación (a) por las «estructuras del lenguaje» (es decir, como preocupación tanto «teórica» como «práctica» por la ontología del lenguaje y su materialidad) como (b) por la relación entre las palabras y el mundo. Este último punto implica una reformulación radical de la preocupación filológica por la «materialidad», ahora no solo textual, en la medida que involucra la ética-política de las lecturas y los comentarios, una sensibilidad tanto al lenguaje como a sus efectos, una preocupación por la pedagogía y la enseñanza, por la vida y los cuerpos. Esta ampliación o reformulación de los intereses filológicos, que va desde el corpus textual (archivos, manuscritos, lenguas, textos) hasta el cuerpo que vive o sobre-vive, es lo que la pone en una relación estrecha con la posibilidad de un nuevo humanismo, necesariamente post-humano, o simplemente *ágil*.

Siempre la crisis de lo humano (y las humanidades) se superpondrá con una crisis de lo viviente. No convendría separar una de la otra. En los textos que siguen nos encontramos con distintos esfuerzos por hacerle frente a esas crisis. Directa o indirectamente, estos ensayos se preguntan por la tensión entre la especificidad disciplinar y la expansión literaria, por la emergencia de dimensiones analíticas o «nuevas materialidades», por la posibilidad de imaginar *nuevas formas de leer*, por los saberes ancestrales y por el patrimonio cultural y, naturalmente, por el valor de las humanidades, de nuestros documentos, de la literatura, de las artes.

El texto de Graciela Montaldo propone reflexionar sobre los cambios en la práctica de la escritura que, como sostiene, «no pueden sino modificar la relación con la literatura». Las últimas dimensiones de Montaldo se vienen centrando en los cambios en el objeto libro y en las diversas prácticas editoriales. Para entender mejor el presente, Montaldo vuelve a dos autores fundamentales (Girondo, Vallejo) pero para entender algo desatendido o invisibilizado, lo que ella llama la *ecología del libro*: la preocupación visual tanto de Girondo como de Vallejo, y distintos tipos de experiencias y participaciones comunitarias en la composición de sus obras iniciáticas.

En un gesto similar, Diana Klinger se propone realizar cierta arqueología del algoritmo en la literatura como parte de un proyecto que busca pensar cómo la literatura se ha algoritmizado a sí misma. Siguiendo la «máquina de pensar» de Ramon Llull, por ejemplo, Klinger pasa por Lima Barreto, por Gabriel García

Márquez y, claro, por Borges. Así, se desliza la inquietante hipótesis de que la Inteligencia Artificial es un invento de la literatura. Eso también la lleva a *Los viajes de Gulliver* y a Proust. Allí, volviendo a la memoria involuntaria, al aspecto creativo o transformativo del recordar (haciendo resonar Bergson con Freud, y ambos con la neurociencia), Klinger se pregunta ¿qué pasa con el inconsciente en un mundo algoritmizado?

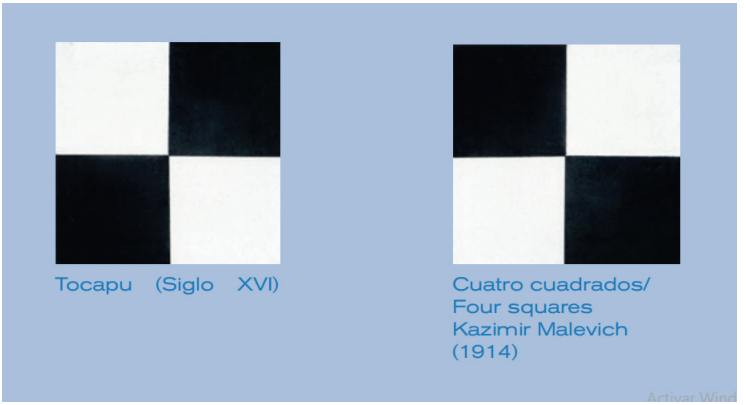
Eduardo Jorge de Oliveira piensa distintas escenas entre etnografía y literatura, siguiendo también los rastros de una disciplina futura o inconclusa: la entropología prometida por Lévi-Strauss sobre el final de sus *Tristes trópicos*. Desde el hito que supuso la publicación de *A queda do céu* de Davi Kopenawa y Bruce Albert, nos encontramos atravesando nuevas dimensiones críticas y analíticas que nos invitan a pensar que se ha producido algo así como un *giro etnográfico* o momento *post-etnográfico* (nota: vale recordar que Klinger había planteado esto mismo en su tesis doctoral de 2006). En su exhaustivo recorrido, de Oliveira muestra la creciente fuerza con la que los saberes ancestrales aparecen en las agendas académicas, pero también en distintas obras, algunas a camino entre la etnografía y la literatura. Así, de Oliveira se pregunta si acaso la perspectiva indígena sería una fuerza tectónica capaz de erosionar los suelos disciplinarios, pero también los saberes occidentales, acercándonos quizás a la posibilidad de *habitar otros cosmos*.

¿Acaso podemos *devenir* yanomami o quechuas?

La propuesta es tentadora, pero supone varios problemas también, o *riesgos*. Hoy en día se ha banalizado la idea de *extractivismo*, y tras cierto proceso de crecimiento y mundialización de las luchas identitarias, se aprecian otros relativos a la guetificación de las identidades culturales, a la consolidación de un argot acusatorio, y finalmente a una solidificación de las divisiones identitarias. Los siguientes dos textos analizan en parte estos problemas.

El texto de Mariano López Soane realiza el deseo trunco de Roland Barthes mostrando que sí se pueden ver muchos paisajes en un haba. Más allá de la fiebre y proliferación archivística, López Seoane propone pensar el archivo en relación con una serie de funciones, al menos tres: evocativa, referencial, de enmascaramiento. La taxonomía no es apaciguadora, al contrario, nos permite pensar cómo determinados escenarios internacionales del arte descontextualizan cuando no desactivan la fuerza política de algunos documentos producidos por comunidades *queer* del Sur Global, en pos de resaltar su potencia estética.

Pero también, de modo inverso, señala las iniciativas vinculadas a comunidades o directamente impulsadas por ellas, que construyen otro tipo de archivos o dispositivos de exhibición intentando cuidar de manera directa su patrimonio cultural y sus saberes. Aunque parezca un tanto dilemática, la propuesta de López Seoane está lejos de cualquier dialéctica del maquillaje. Pues es cierto, dice el crítico, en la medida en que se hacen visibles estos archivos ganan la potencia de decir algo, incluso enmascarados, incluso aparentemente desactivados. De lo que se trata «no es de elegir entre celebración y denuncia, sino de sostener la sospecha. De no entregarse demasiado rápido al encanto del archivo, a su promesa de memoria, de reparación, de comunidad». Pregunto: ¿podríamos pensar al archivo como dimensión de futuro, como herramienta para construir un pueblo por-venir?



En su *Manifiesto futurista andino* (2020), Alan Poma nos muestra un *tocapu* quechua y un cuadrado futurista. Las imágenes son iguales… La pregunta se formula sola: ¿cómo dos culturas tan lejanas, sin una aparente conexión, pudieron crear las mismas imágenes?

Recientemente Alan Poma fue acusado de extracción cultural de su propia cultura, en el sentido que, se dijo, capitaliza autoralmente los saberes de su pueblo. Por suerte, ahora contamos con este texto en el que Poma recorre la

gravitación del futurismo andino en otros poetas y artistas. En una entrevista, Poma me contaba que cuando publicó su *Manifiesto* algunos artistas lo contactaron para decirle que ellos estaban pensando lo mismo, en esos términos. Y eso lo motivó a conocer nuevos territorios. Yo, de hecho, lo contacté para decirle lo mismo, pero de otra manera: que la cosmogonía andina que piensa cierta trascendencia del alma me recordaba mucho al averroísmo, especialmente el comentado por Emanuel Coccia. Esa resonancia, que escuché gracias a Poma, me hizo entender que el mundillo de Mario Bellatin es sufí y quechua, al mismo tiempo.

A varios años de su *Manifiesto*, el gesto de hacer resonar los saberes con discursos filosóficos y artísticos modernos y contemporáneos me parece todavía asombroso y esperanzador. Porque nos permite pensar la revitalización de los saberes ancestrales como una iniciativa de futuro. Es decir, no para practicar un restablecimiento memorialista, ni siquiera la consolidación de un patrimonio, sino para ver cómo seguimos adelante. No qué somos, sino en qué somos capaces de transformarnos.

En eso andamos.

Bibliografía

Agamben, Giorgio. «Il silenzio di Gaza». *Quodlibet*. (2023). En línea. Fecha de acceso: 27/08/2026.

—. *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007. Traducido por Silvio Matoni.

Antelo, Raúl. *Archifilologías latinoamericanas. Lecturas tras el agotamiento*. Villa María: Eduvim, 2015.

Barthes, Roland. *El placer del texto y la lección inaugural*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008. Traducido por Óscar Terán y Nicolás Rosa.

Campos, Augusto de. *Despoesia*. São Paulo: Perspectiva, 1994.

Ette, Ottmar y Sergio Ugalde Quintada (comp.). *La filología como ciencia de la vida*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2015.

Jaeger, Werner. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. Libro I. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2001. Traducido por Joaquín Xiral.

Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial, 2011. Traducido por Andrés

Sánchez Pascual.
—. *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen.* Project Gutenberg, 2005. En línea.
—. *Nosotros los filólogos. «El valor de la vida» de Eugen Dühring (Fragmentos póstumos, invierno de 1874-verano 1875).* Ed. José Luis Puertas. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005.
Poma, Alan. *Manifiesto futurista andino.* Lima: Soma Publicaciones, 2020.
Said, Edward. «The Return to Philology». *Humanism and Democratic Criticism*. Nueva York: Columbia University Press, 2004.
Warren, Michelle. «Posfilología». *Chuy. Revista de Estudios Literarios Latinoamericanos.* 15. 10 (2003): 192-221. Traducido por Ignacio Repetto.
—. «Introduction: Relating philology, practicing humanism». *PMLA*, 125. 2 (2010): 283-288.