

ENTREVISTA

EL COMPARATISMO EN LA INDIA, MÁS ALLÁ DE LOS MÁRGENES OCCIDENTALES

**Entrevista a Anil Bhatti, Profesor Emérito de la
Universidad Jawaharlal Nehru, Nueva Delhi, India**

Por Lila Bujaldón

(Traducción de Belén Bistué)



Introducción

Anil Bhatti obtuvo su doctorado en Germanística en la Universidad de Munich. A partir de 1971 enseñó en la Universidad Jawaharlal Nehru de la ciudad de Nueva Delhi, en la Escuela de Lenguas del Centro de Estudios Germanísticos, así como “Literatura y Estudios Culturales”. Actualmente es profesor emérito de dicha Universidad. Fue becario de la Fundación alemana Humboldt, quien le otorgó el Premio a la Investigación 2001. Además, el Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) le concedió el Premio Jacob-Wilhelm Grimm y tanto Alemania como Austria lo condecoraron con sendas distinciones

Boletín de Literatura Comparada
Año XL, 2015, 119–130

ISSN 0325-3775

Recibido: 03/03/2015 Aceptado: 05/06/2015

Entrevista a Anil Bhatti

honoríficas en 2005 y 2011. También ha sido becario del Colegio de Ciencias de la Cultura de la Universidad de Constanza 2010-2011.

Las áreas principales de interés en sus investigaciones son la teoría de la Literatura y de la cultura, el orientalismo, los estudios poscoloniales, la literatura alemana contemporánea, la literatura comparada y los estudios culturales comparados, campos todos en los que cuenta con una vasta lista de publicaciones. En los últimos años se ha dedicado a la cuestión de la "similitud", sobre la que ha publicado recientemente *Ähnlichkeit. Ein kulturtheoretisches Paradigma [Similitud. Un paradigma teórico-cultural]* en colaboración con Dorothee Krimich (Konstanz University Press, 2015).

En 2007, el Prof. Bhatti participó en las VIII Jornadas Nacionales de Literatura Comparada (AALC), realizadas en Mendoza, con una conferencia plenaria dedicada a reflexionar sobre las opciones que ofrece una comunicación policéntrica, polifónica y pluricultural frente a la homogeneidad y homogenización cultural, la cual apareció en el *BLC XXXIII* (2008, 20-38). Su interés por la cultura argentina lo condujo en aquella oportunidad a visitar Buenos Aires, de donde especialmente guarda el recuerdo de su paso por la Fundación Internacional Jorge Luis Borges. En mérito a esos vínculos y experiencias académicas compartidas, el Prof. Bhatti accedió a la entrevista que realizamos por correo electrónico, integentileza que agradecemos especialmente por su lejano posicionamiento geográfico y cultural, el cual tiene un particular valor para una disciplina como la Literatura Comparada, con declaradas aspiraciones mundiales.

Entrevista

1) *¿Existe en la India una tradición de estudios de recepción de autores latinoamericanos?*

ANIL BHATTI: En primer lugar, me gustaría decir que los Estudios Hispánicos y Latinoamericanos han tenido un éxito notable en el periodo de la post-independencia de la India, llegando a sobrepasar en muchos casos a los estudios de idiomas

Entrevista a Anil Bhatti

extranjeros tradicionales tales como el alemán y el francés e inclusive el ruso. Esto se debe al vigor de la literatura de América Latina. En este contexto, la recepción de Pablo Neruda debe mencionarse en primer término. Su poesía ha sido traducida a la mayoría de las lenguas de la India. Junto con Bertolt Brecht y Nazim Hikmet, Neruda ha ganado una gran popularidad en este país. Luego debemos mencionar la novela latinoamericana, la cual ha sido ampliamente leída tras el éxito internacional de las obras de Gabriel García Márquez. Este autor fue leído en el contexto de la novela internacional junto con Günter Grass y Salman Rushdie. Entre los autores latinoamericanos, Julio Cortázar y Carlos Fuentes, al igual que Eduardo Galeano, son también nombres familiares. Y, más recientemente, Roberto Bolaño se ha convertido en un autor conocido.

Octavio Paz también merece una mención especial. Fue embajador de México en la India (1962-65), pero renunció a su cargo en protesta contra la represión de los movimientos estudiantiles en México. Fue un importante intermediario en ambas direcciones. Su libro *Vislumbres de la India (In Light of India)* es notable por la fuerte afirmación del valor de la democracia, así como por su énfasis en destacar los puntos de similitud con respecto a la complejidad de las sociedades de México y la India.

Otro aspecto importante que debería mencionar es el campo de investigación sobre la recepción de Rabindranath Tagore en América Latina y el rol de los numerosos mediadores, en especial el de Victoria Ocampo.

2) ¿A qué lenguas de la India han sido traducidos escritores latinoamericanos como J. L. Borges?

A.B.: Hay un gran interés en Borges, que no se restringe a aquellos que trabajan en el campo de la Literatura Latinoamericana. Borges fue leído a través de traducciones al inglés y se convirtió rápidamente en un autor de culto. Sin embargo, las traducciones a lenguas indias no han sido frecuentes. Tengo conocimiento de algunas al Hindi, al Malayalam y al Tamil, pero no existe una bibliografía exhaustiva. El impacto que escritores como Borges o Kafka han tenido en la literatura de la India ha

sido mediado por el inglés. Esto está cambiando gradualmente con el advenimiento de nuevas generaciones de filólogos que están tomando la traducción literaria con seriedad.

3) A un nivel más general, ¿qué cambios deberían ocurrir en el circuito occidental de publicación para que pueda darse lo que usted ha llamado un sistema de “comunicación polifónica” en el campo de los estudios literarios y culturales?

A.B.: Antes que nada, los circuitos occidentales de publicación deben tomar en serio la polifonía mundial y decidirse a ser plenamente pluriculturales y plurilingües en el ámbito académico. Actualmente, el predominante mundo anglo-americano es un sistema cerrado y exclusivo en su monosemia general. Esta es una forma peculiarmente paradójica de provincianismo. En lugar de campos plurilingües de comunicación, tenemos líneas monolingües de flujo informacional. A menudo, solo las referencias en idioma inglés son reconocidas. Y esto afecta negativamente al mundo naturalmente multilingüe de la investigación académica.

En segundo lugar, el sistema actual debe reflexionar sobre el enorme poder de la dominación del idioma inglés. La presión que se ejerce sobre aquellos que no pertenecen al mundo angloparlante es enorme. Lleva a una forma reductiva de bilingüismo en la que se promueve una doble competencia en la primera lengua y en inglés, a expensas de una más amplia gama de opciones plurilingües. A pesar de su declarado objetivo de convertirse en un continente plurilingüe, Europa se está convirtiendo en realidad en una aglomeración de comunidades bilingües (francés e inglés; alemán e inglés; etc.), en lugar de ser una red entretejida de sociedades plurilingües donde la comunicación entre vecinos es posible en muchas lenguas. El objetivo, por supuesto, no es la perfección sino una adecuada competencia en el uso.

4) ¿Y cuál podría ser el papel de la traducción en un sistema polifónico?

A.B.: Como se desprende de lo anterior, tendría un papel crucial. En la situación actual, se debería dar mayor énfasis a la traducción. Esto es particularmente importante en un país pluricultural y plurilingüe como la India, donde la multiplicidad de lenguas ha sido siempre naturalmente aceptada, a diferencia de otras tradiciones donde la maldición de Babel ha privilegiado formaciones monolingües.

La traducción puede ser vista como una reacción democrática a los procesos de *esencialización* en los que se generan dicotomías entre el Yo y el Otro, entre lo Propio y lo Ajeno. La traducción es una manera no-hermenéutica de tratar con la diversidad, ya que todo puede ser traducido. El término alemán “*Übersetzung*” retiene el doble significado de la traducción que permite enfocar este punto más adecuadamente: uno traduce y uno transporta algo al otro lado de un río. Hay una balsa, una corriente y un movimiento —y eso es decisivo—. La traducción en el sentido de *übersetzen* es movimiento. Es indispensable pensar en un movimiento cuando definimos la “traducción” como un conjunto de prácticas culturales y no solamente como la equivalencia filológica entre palabras o frases. El atractivo de hablar de traducción como práctica cultural se encuentra en el hecho de que uno puede observar el campo de intercambio en sociedades plurilingües como un campo completamente fluido, en el que la traducción, como procedimiento activo, interviene en los intereses de la comunicación social e, idealmente, lleva a cierta medida de pacificación. Traducimos, transferimos, hacemos transposiciones simultáneamente.

Un concepto amplio de traducción abarca la posibilidad de transformación. En nuestro mundo de migraciones y plurilingüismo, uno puede realmente dejar atrás el concepto de identidad y llegar a una situación en la cual se pueden evaluar diferentes opiniones, siempre y cuando los problemas de poder y dominación logren ser resueltos.

5) ¿Podría brindarnos un balance del rol que actualmente juega la cultura inglesa en esta etapa poscolonial de las relaciones entre la India e Inglaterra?

A.B.: El estatus del idioma inglés en la India es complejo. Por un lado, el inglés no es una lengua extranjera, porque, como lengua, está “naturalizada”; inclusive una pequeña parte de la población considera al inglés como su primera lengua. Escritores indios tales como Anita Desai, Salman Rushdie, Arundhati Roy, Amitav Ghosh y Vikram Seth, que vienen de las más variadas regiones lingüísticas de la India, escriben en inglés y han alcanzado fama internacional. Las instituciones de la India han organizado cursos de enseñanza del inglés como lengua extranjera para miembros de la región asiática. Por otro lado, el inglés actúa como filtro, dirigiendo la comunicación internacional y el intercambio de información de acuerdo con prioridades y modelos de interpretación anglo-americanos.

Uno de los impulsos más importantes que ha llevado al apoyo estatal de las filologías de lenguas extranjeras, desde los años setenta del siglo pasado, ha sido la visión de que la India poscolonial necesita un intercambio lo más directo posible con todas las partes del mundo y en todas las áreas científicas, culturales y sociopolíticas. Pero esto se encuentra siempre sujeto a la tensión básica que existe en la India entre una heterogeneidad inclusiva y una homogeneidad cerrada a través del nacionalismo cultural. En este ámbito, las demandas de autenticidad, de “indianidad”, están siempre en un estado de tensión con la visión de que la India es un palimpsesto con un compuesto cultural de múltiples capas, y con el descubrimiento de que la India y Europa son productos de una historia en común.

6) *¿Cuál es el lugar actual de la Literatura Comparada como disciplina en los estudios universitarios en la India?*

A.B.: Debido a razones históricas, conectadas con la pluralidad del país, la India ha sido deficiente en este campo. Hubiera sido natural el anclar la Literatura Comparada en el sistema universitario, pero el interés individual inherente a cada departamento de lenguas siempre ha sido un problema. Como resultado, solo unas pocas universidades se han enfocado claramente en la Literatura Comparada como disciplina. Afortunadamente, la perspectiva comparatista se suele enfatizar dentro de los departamentos de

lenguas específicas, a pesar de que no está sistematizada ni institucionalizada.

Esto está vinculado al colonialismo. La superación de la herencia colonial no se encuentra en la “indigenización” (como quiera que se la defina), sino en el reconocimiento de las consecuencias del proyecto epistemológico colonial de tratar a la complejidad como un desorden salvaje o caos que se domina a través de un enorme ejercicio de poder y de principios de clasificación y separación entre unidades manejables. Esta epistemología ha sobrevivido más allá del colonialismo y, de hecho, ha evolucionado aun más lejos. En lugar de campos interconectados de producción cultural y prácticas lingüísticas, tenemos un mundo empobrecido de literaturas y lenguas aisladas, cada una con su propia gramática. El principio general que opera aquí es el de la reducción de la heterogeneidad a la homogeneidad. Basándonos en la cuestionable absorción del modelo de nación-estado de la Europa occidental, ahora tenemos mundos separados que existen en situaciones de negociación bilateral. En algunas versiones liberales de lo que podría llamarse una visión “herderiana” del mundo (la nación-estado como expresión de una lengua, un pueblo, una religión, una historia y un territorio compartidos), estas versiones pueden ser iguales, pero no se superponen, cambian ni entrecruzan. Se enfatizan las raíces por sobre las relaciones rizomáticas. El mundo de la diversidad es visto como un mosaico de distintos ladrillos en lugar de como un entretejido o red de similitudes. Muchos historiadores se han adentrado en este campo y han establecido la importancia de una historia compartida, superpuesta, *histoire croisée*, como perspectiva que ha encontrado su lugar dentro de la Literatura Comparada.

7) ¿Cree usted que en un país multicultural como la India la disciplina de la Literatura Comparada puede contribuir con metodologías y servir de guía para comprender las relaciones culturales entre diferentes lenguas y tradiciones?

A.B.: Sí. Como mencioné, idealmente la Literatura Comparada enfatiza los vínculos y debería pensar en términos de historias

Entrevista a Anil Bhatti

compartidas y entrelazadas. Esto es completamente diferente de la dañina noción de “influencias”. Además, nosotros tenemos una visión profunda de la simultaneidad (*Gleichzeitigkeit*) de formaciones culturales y del crucial concepto de palimpsesto como caracterización de mundos heterogéneos donde operan distintas lenguas, distintas afiliaciones culturales, distintas historias.

De hecho, la Literatura Comparada debería convertirse en una preocupación central dentro del desarrollo de las humanidades y los estudios literarios en la India. Pero la fragmentación de disciplinas en las universidades ha impedido esto. La respuesta al llamado a la interdisciplinariedad no ha ido mucho más allá de la expansión del repertorio de la Literatura Comparada tradicional. Debería ser obvio que el estudio científico de la literatura escrita en las lenguas de la India, dentro del contexto de la entidad sociopolítica del estado indio, necesariamente presupone que a cierto nivel de investigación tenemos que plantear argumentos de carácter comparatista. Si se fuera a promover un estudio de la “literatura de la India”, deberíamos formarnos una idea clara de lo que el término “India” implica. ¿Tiene un valor que supera lo heurístico? ¿Va más allá de la creencia de que las producciones literarias en lenguas de la India tienen, a un nivel de análisis todavía por determinar, más en común entre ellas que, digamos, con una literatura extranjera, o de que tiene más sentido considerarlas juntas para proponer argumentos significativos? Si esto quiere llegar a ser más que un presupuesto tautológico, entonces seguramente implicará que podamos hablar de la “indianidad” de las distintas literaturas de la India solo si los productos literarios de las lenguas de la India pueden ser referidos a un contexto común. Y este no es la lengua, sino la realidad social, la tradición histórica en común de la cual la tradición literaria es solo una parte. Es una parte importante, sin duda, pero desde un punto de vista comparatista solo es significativa en uno de los niveles de análisis: el nivel intrínseco y puramente immanente.

Es importante tener en mente el problema de los niveles de análisis, ya que, en un primer nivel, es posible avanzar hacia una síntesis de las distintas literaturas indias, tanto como lo es

avanzar hacia una síntesis de las distintas literaturas europeas. A un nivel más alto, tales programas se unen en el estudio del desarrollo de la literariedad supra-nacional, como parte de un proceso histórico supra-nacional. Y a un nivel más alto todavía, tal investigación puede unirse al estudio de los procesos literarios mundiales, vistos como parte del proceso histórico mundial.

Para que la Literatura Comparada pueda funcionar en un país como la India, necesitamos tener una base metodológica que sea diferente de la base orientada al diálogo hermenéutico de los países monolingües. Tal base para la Literatura Comparada podría hallarse en la noción de similitud que mencioné anteriormente. Esta es una pregunta muy importante. Para mí, la similitud surge de la visión de que la diferencia no alcanza. La similitud no puede funcionar sin la diferencia, pero la diferencia siempre ha funcionado sin similitud. Existe una muy antigua tradición de discutir la similitud en Europa (y en la India también) que ha sido desplazada hacia un segundo plano debido al inmensamente exitoso modelo hermenéutico orientado a la tolerancia y basado en dicotomías tales como el Yo y el Otro. Pero si uno comienza a cuestionar esta idea un poco, surgen varias superposiciones. La idea de similitud resulta de la investigación histórica —el mundo nunca estuvo dividido; siempre hubo movimiento, siempre superposición—. Esta superposición nos lleva, tanto en la vida cotidiana como en el pensamiento teórico reflexivo, a la siguiente conclusión: las cosas son parcialmente similares, pero nunca idénticas. La idea de similitud solo funciona cuando uno dice: “no somos exactamente iguales, pero tampoco somos completamente diferentes”. En este sentido, la noción de similitud, junto con el problema de la traducción, apunta a la opción del movimiento, de la transposición y de la reconfiguración.

8) Para finalizar, y teniendo en cuenta dos áreas que en algunos contextos académicos se superponen con el terreno de la Literatura Comparada, queríamos preguntarle cuáles son los puntos de contacto clave que usted ve entre las áreas de la Sociología Literaria y la Teoría Cultural.

A.B.: Ambas están conectadas, pero primero es necesario clarificar el uso que se le da a cada término. La Sociología Literaria es diferente de la Sociología de la Literatura. Esta última es una ciencia empírica que se ocupa del campo de la producción, circulación/distribución de literatura y su consumo/recepción en el sentido más amplio, así como de la institucionalización del campo. Es parte de la Sociología en general. El interés cognitivo recae aquí en el estudio empírico de un producto llamado literatura (en su sentido más amplio) y en el lugar que tiene en el campo general de la cultura. Incluye literaturas orales y actualmente también se interesa marcadamente por la literatura y los medios digitales. Como ciencia empírica, presta menos atención a problemas de estética, los cuales son, sin embargo, integrales para la Sociología Literaria (*Literatursoziologie*) tal como se comprende en los trabajos tempranos de Lukács o Goldmann, o de otros que estaban comprometidos con un enfoque dialéctico de la producción cultural y con el estudio de la forma. Aquí, la producción de significado estético está anclada en procesos sociales más amplios.

La Teoría Cultural está vinculada a la misma distinción. Podemos considerar, por ejemplo, la moda como una fuerza empíricamente verificable en nuestras vidas y también ver su relevancia, significado y vínculos históricos con otras partes de la vida y la práctica social en general. Esto fue discutido en los debates positivistas de los tempranos años sesenta del siglo pasado. Yo preferiría, sin embargo, decir personalmente que la perspectiva intrínsecamente sociológica del arte, la literatura y la cultura ve esto como campos de análisis superpuestos, intervención e institucionalización. La dicotomía entre texto y contexto no tiene lugar aquí. El énfasis se pone en la interconexión relacional de cosas aparentemente dispares o en cómo las cosas se mantienen unidas en el proceso histórico de la sociedad. El término *Zusammenhang*, como lo usara Alexander von Humboldt en su obra *Kosmos*, captura este principio general de investigación en la ciencia (*Wissenschaft*) en todas las áreas.

En lo que concierne a la Teoría Cultural, debemos reflexionar también en los usos del término “cultura”, el cual

gradualmente se establece a sí mismo como fórmula que explica el cambio después de la Segunda Guerra Mundial. Inicialmente, se consideraba que la palabra “cultura” estaba cargada con el significado que adquirió en el contexto de la Guerra Fría. Lo que se llamó “Congress for Cultural Freedom” [Congreso para la libertad cultural], por ejemplo, valorizó las divisiones entre Oriente y Occidente a lo largo del eje de la libertad cultural. Esto fue acompañado por teorías sobre la modernización que explicaban el “atraso”. Tras la inicial predominancia de las teorías de modernización durante los años cincuenta y sesenta, hubo una oleada internacional de interés en los problemas del compromiso social y la academia. La noción de “Tercer Mundo”, que ha desaparecido hoy completamente, adquirió entonces importancia. Un paradigma socio-económico que explicaba las diferencias en términos de asimetrías de poder y opresión se volvió significativo. La cultura como un modelo predominante de explicación retrocedió a un segundo plano. Pero esto cambió nuevamente y la diferencia comenzó a ser explicada de nuevo con argumentos sobre cultura: uno era entonces diferente debido a la diferencia cultural. La diferencia ya no se relacionaba con la “clase”, la “explotación”, la “opresión”, o conceptos semejantes. Todas esas categorías socio-económicas fueron desapareciendo paulatinamente para dar paso a la explicación de las diferencias mundiales a través de la “cultura”.

Esto es lo que llamamos “culturalismo” o culturalización de la cultura como un paradigma de explicación esencialista. La pluralidad humana, como muchos críticos han señalado (Samir Amin, por ejemplo), se vuelve entonces una función de algunas invariantes tales como la religión o la cultura, y la diversidad queda aprisionada en los bordes de las comunidades. Tras haber hablado del Tercer Mundo, y luego de la “otredad”/“alteridad” (*Fremdheit*) y de “culturas extranjeras”, hemos llegado ahora al esquema hermenéutico del “Yo y el Otro” (*Eigen/Fremd, own/alien*), o de la diferencia y la otredad. Al inicio de los sesenta del siglo pasado, este esquema era prácticamente irrelevante. Entonces hablábamos más sobre la solidaridad. ¿Cómo me puedo relacionar con algo? Este relacionarse-con-otra-cosa tenía

que ver con el privilegio y el no-privilegio, con la pobreza y la riqueza, con la igualdad y desigualdad. Todos estos términos desaparecieron. Se es diferente porque uno es culturalmente diferente y el resto se relaciona con uno por esta diferencia —en cierta medida, es aquí donde la figura del diálogo empieza a existir—. Esto involucra hacer de la tolerancia la figura básica de nuestra relación con el mundo. La firma que yo estampo en el mundo consiste en ser tolerante para tratar de entender el mundo —a través del diálogo—. Pero el diálogo requiere que se hayan fijado identidades que puedan entrar en negociaciones. Debemos recordar que el reconocido deseo democrático de respetar la diferencia y la otredad es irónicamente ambiguo y se puede confinar fácilmente dentro de los términos usados por el pensamiento colonial. Para poder respetar la diferencia de una persona, uno debe primero hacer un *Otro* de esta persona.

Así, el discurso de la otredad se convierte fácilmente en el discurso de la generación de otredad. La aceptación y la comunicación, en este esquema, están basadas en la premisa implícita de la diferencia. Pero esta está ligada a la noción de identidad. La idea de una diferencia radical entre culturas hace necesaria, a modo de complemento, la idea de una identidad cerrada y homogénea —inclusive si el objetivo propuesto consiste en la superación de la misma—. Hoy, ambas ideas se han vuelto cuestionables: la postulación de la diferencia radical, al igual que el presupuesto de una identidad cultural, se han vuelto cada vez más inapropiadas en la era de la migración generalizada. Cada vez más, parece posible sugerir que el valor de la diversidad humana reside tanto en el respeto de la diferencia *como* en la comprensión profunda de estructuras de similitud (*Ähnlichkeit*). Este es un punto general que surge de la necesidad de reconfigurar la teoría en una época de migraciones. En lugar del modelo lógico de exclusión “o uno o lo otro” (*entweder-oder*) pensamos en términos inclusivos que admitan “tanto esto como aquello” (*sowohl als auch*), lo que puede llevar a una filosofía de la similitud y a una actitud performativa de generar lo similar, hacerse similar, ser similar.