

— |

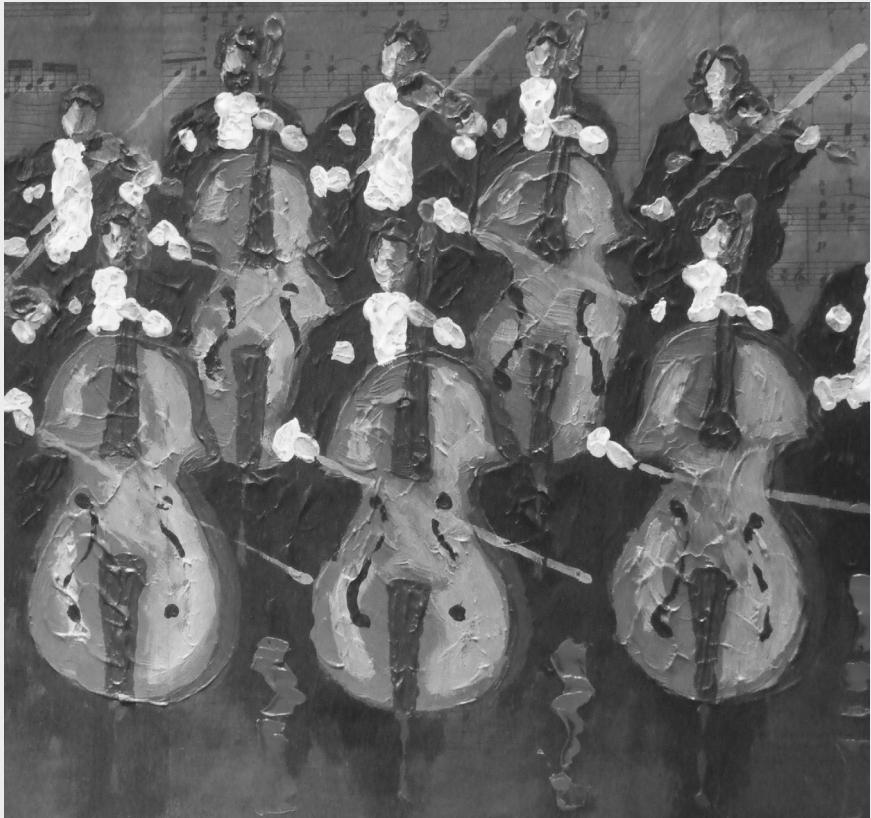
— |

— |

— |

Humanidades

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO



ISSN 15105024
Montevideo,
Diciembre 2008-2009
Años 8 y 9 • Número 1

Redacción y suscripciones:

Revista "Humanidades"
Universidad de Montevideo
Dr. Prudencio de Pena 2440
11600 Montevideo, URUGUAY
Fax: (5982) 708-3842
Tel.: (5982) 707-4461
E-mail: revistahumanidades@um.edu.uy
<http://www.um.edu.uy>

La revista no asume necesariamente las opiniones
expresadas en los trabajos publicados.

Depósito Legal: xxx.xxx
Comisión del papel
Edición amparada al Decreto 218/96

Permiso MEC N° 01703
ISSN 15105024
Año VIII - IX - Número I – Diciembre de 2008 - 2009

Humanidades

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

CONSEJO DE REDACCIÓN

Director

Fernando Aguerre

Co-director del área Filosofía

Juan Francisco Franck

Co-directora del área Letras

Mónica Salinas

Co-director del área Historia

Juan Manuel Casal

Secretario de redacción

Ramiro Podetti

Encargado de producción

Alvaro Caso

Bárbara Díaz

Universidad de Montevideo

Mons. Mariano Fazio

Pontificia Universidad de la Santa Croce

Miguel Ángel Garrido Gallardo

ILE - CSIC España

Alberto Gil

Universität des Saarlandes

Nilda Guglielmi

Conicet, Argentina

Carlos Melches

Escuela Universitaria de Magdeburgo

Alberto Methol Ferré (+)

Universidad de Montevideo

William Rey

Universidad de la República Oriental del Uruguay

Universidad de Montevideo

Mercedes Rovira

Universidad de Montevideo

Jorge Siles Salinas

Academia Boliviana de la Historia

Josep Ignasi Saranyana

Universidad de Navarra - Pontificio Comité de Ciencias

Historicas

Arno Wheling

Universidad de Río de Janeiro

Instituto Histórico y Geográfico Brasileño

CONSEJO ASESOR Y CONSULTOR

Oscar Abadie-Aicardi

Universidad de Montevideo

Rafael Alvira

Universidad de Navarra

Hebert Benítez

Universidad de Montevideo

Daniel Corbo

Universidad de Montevideo

“Ilustración de cubierta: detalle de obra sin título de la serie “Orquestas” del artista uruguayo Adolfo Sayago. Óleo sobre tela, dimensiones 80 x 100 cms. La Dirección de la Revista “Humanidades” agradece a Adolfo Sayago por la gentileza que tuvo al cedernos las imágenes que ilustran este número de nuestra publicación. A su vez, agradece a la Sra. Sandra Páez de la Galería de arte MVD.”

SUMARIO

Proemio	
• La filosofía y la universidad. Una lección de antropología	9
<i>Juan Francisco Franck</i>	
Estudios:	21
• Introducción Espacio, identidad y memoria en las literaturas latinoamericanas	23
<i>Mónica Salinas</i>	
• Sobre <i>Memorias póstumas de Blas Cubas</i>, de Joaquim Machado de Assis	25
<i>Luis Bravo</i>	
• Espacio, identidad y memoria en <i>Los ríos profundos</i> de J. M. Arguedas	43
<i>Gustavo Martínez</i>	
• El espacio en el ciclo de novelas aregüeñas de Gabriel Casaccia	59
<i>Ignacio Roldán Martínez</i>	
• Civilización, barbarie y frontera en Jorge Luis Borges	87
<i>J. Ramiro Podetti</i>	
Artículos	105
• Santo Tomás y la postmodernidad	107
<i>Néstor Martínez Valls</i>	
• Leer, interpretar y actuar. La influencia del libro en el pensamiento colonial montevideano (1724 - 1830)	133
<i>Nelson Pierrotti</i>	
• El decreto de las Cortes de Cádiz del 4 de enero de 1813 y su aplicación en Montevideo: el caso del Coronel Benito Chain y la cuestión de la tierra	155
<i>Fernando Aguerre Core</i>	
Reseñas	173
• De profesor a profesor: Diálogo sobre la educación universitaria	175
<i>Maria de las Mercedes Rovira Reich</i>	
• Una caída anunciada: el obispo Torre y los jesuitas del Río de la Plata (1757-1773)	177
<i>Fernando Aguerre Core</i>	
• La diplomacia española en Uruguay en el siglo XIX. Génesis del tratado de paz de 1870	180
<i>Bárbara Díaz</i>	
Entrevista	185
• Diálogo con Alberto del Campo	187
<i>Mónica Salinas</i>	
• Diálogo con José Julio Perlado	199
<i>Alberto Sánchez León</i>	

Juan F. Franck

Director del

Departamento de Filosofía
de la Facultad de
Humanidades de la
Universidad de
Montevideo



Adolfo SAYAGO, *Sin título*, óleo sobre tela, 80 x 100 cms.

PROEMIO

La filosofía y la Universidad. Una lección de antropología

Ante los veloces cambios en las sociedades modernas, la Universidad se ve una y otra vez en la necesidad de replantearse su cometido. Investigación y docencia suelen ser los rótulos principales que designan lo que se espera de ella, aunque no faltan quienes tienen buenas razones, como Ortega y Gasset,¹ para pensar que la investigación debe hacerse en otro ámbito. Por otra parte, apenas hay quien se inscriba en una carrera universitaria sin haber considerado su posible

futuro laboral. Así, en pocas líneas tenemos ya los elementos cuyo contrapunto define el carácter de la Universidad, a saber la relación entre el estudio y el trabajo, entre la teoría y la praxis.

Los desafíos que enfrenta hoy la Universidad van desde actualizar su relevancia en la sociedad hasta la búsqueda de fuentes de financiación, pasando por la renovación de los modos y los objetivos de la enseñanza. Muchos son los factores que exigen una inusitada flexibilidad

1 Cf. su *Misión de la Universidad* (1930), varias ediciones.

para adaptarse a las nuevas realidades sin perder el norte: los cambios en la educación secundaria, la opresiva “cultura” visual, la engañosa facilidad del “acceso a la información”, el hecho de que la madurez para los estudios superiores se alcanza más tarde que antes, etc. Por si esto fuera poco, la presión del mundo laboral para que la Universidad lo provea de profesionales con una preparación adecuada no deja de aumentar. En este sentido, es cierto que a menudo las casas de altos estudios acercan poco a los estudiantes a la realidad concreta del mundo laboral que deberán enfrentar. Pero cabe constatar una tendencia cada vez mayor en sentido contrario, a saber a no apartarlos lo suficiente, o al menos adecuadamente, de esa realidad. Hay que ser consciente de que lo que se pone en cuestión al atar muy estrechamente los estudios universitarios a las exigencias del mundo del trabajo, es el sentido de lo académico, su naturaleza propia y también su lugar en el conjunto de la sociedad. Aunque quizás sea más correcto decir que de esa manera se da ya una respuesta a la pregunta por lo académico, si bien no la más adecuada a esta venerable institución.

Entre los muchos ensayos dedicados a la Universidad, destaca en mi opinión el breve pero imperdible librito de Josef Pieper: *Was heißt akademisch? [¿Qué significa académico?]*. En castellano fue publicado con el título *Lo académico, el funcionario y el sofista*, como tercera parte de *El ocio y la vida intelectual*.² Como todas las obras de Pieper, va directamente a lo esencial, con un lenguaje claro y un estilo sin rodeos. Me parece de lectura obligada para quien se haya interrogado por la raíz última de la Universidad. Por supuesto, no se encontrarán en él consejos puntuales para la “gestión” universitaria, para la articulación de las diversas áreas, ni mucho menos sobre cómo obtener más fondos para la investigación. Se trata de un ensayo filosófico sobre la Universidad, es decir, de un intento de alcanzar el sentido último de lo académico. Y precisamente en la esencia de lo académico, Pieper encuentra el acto filosófico, que contiene a su vez una enseñanza fundamental sobre el hombre. De allí que en la manera de concebir la Universidad se refleja una determinada visión del mundo y del hombre. Comentaré en estas páginas sólo algunas de sus importantes consideraciones.

² PIEPER, Josef: *Lo académico, el funcionario y el sofista*, en *El ocio y la vida intelectual*. Rialp, Madrid 1998, pp. 171-228. Edición original: *Was heißt akademisch?*. Kösel, München 1952. La edición de 1964 fue ampliada con un magnífico ensayo, hasta ahora no traducido al castellano, que lleva el título: *Offenheit für das Ganze* [Apertura al todo]. Cito por la edición de 1964, con traducciones más, indicando entre paréntesis la página de la edición de Rialp, si corresponde.

Lo académico es lo filosófico. Filosófico significa “teórico”

Con el término “académico” solemos designar lo propio de la Universidad, pero es notable que algunos de los diversos significados que la palabra ha adoptado expresan más bien lo opuesto. En su primera acepción, Academia era el nombre que recibía la escuela fundada por Platón por su cercanía con el bosque dedicado al héroe Academo. Posteriormente, sin embargo, pasó a significar el escepticismo de quienes quedaron al frente de dicha escuela, tanto que incluso para Cicerón y luego para San Agustín, *accedemici* son los filósofos que, desdeñando toda la enseñanza platónica, desesperan de que el hombre pueda alcanzar certeza alguna. Pero ¿en qué consiste propiamente lo académico? ¿Qué es o qué debería ser lo distintivo de la Universidad?

No sólo en cuanto al nombre, sino también en cuanto a lo que realmente pretende, la Universidad nos retrotrae a la Academia fundada por Platón. Es cierto que la formación para el ejercicio profesional es una novedad de las Universidades medievales y estaba

ausente de la escuela platónica, pero en ésta se encontraba realizado de manera ejemplar lo que debe ser la Universidad, no en cuanto a una determinada estructura u organización, sino por la profunda experiencia que movía a Platón y a sus discípulos. El motivo fundamental que reunía a los miembros de la escuela platónica era la búsqueda filosófica de la verdad, la amorosa tensión que no se satisface más que con la manifestación de la realidad, como ella es en sí misma, ya que la verdad no es otra cosa que la manifestación de la realidad.³ “Académico” significa entonces “filosófico”. La mirada académica, universitaria, sobre las cosas, es una mirada filosófica. Pero ¿qué es la filosofía?

“Filosófico” – con ello no se quiere indicar de ninguna manera un conjunto de enseñanzas o doctrinas, sino... una manera de considerar el mundo”.⁴ La filosofía se distingue de toda otra forma de conocimiento por su mirada teórica. Si a su vez consultamos el Diccionario de la Real Academia Española, encontramos la siguiente definición de “teórico”: “que se dirige al conocimiento, no a la acción ni a la práctica”. “Teoría” es otro de esos términos cuyo significado

³ *Verum est manifestativum esse*, según la conocida afirmación de Hilario de Poitiers.

⁴ PIEPER: *Was heißt...,* p. 18 (179).

auténtico no nos resulta hoy para nada evidente, a lo que se añade el agravante de que en la actualidad tiene un sentido casi opuesto al originario. Hablamos de teorías científicas para referirnos a modelos que deberán luego ser más o menos confirmados por la observación o mediante experimentos, o también a una explicación complicada, por lo general alejada de la realidad. Una frase como: “¡eso son teorías!” significa más bien que alguien pretende forzar la realidad para que entre en sus esquemas. Pero “teoría” proviene, a través del latín *theoria*, del griego *theorein*, que significa mirar atentamente, contemplar. Tiene la misma raíz que “teatro”. En la antigüedad griega, las tragedias se representaban en construcciones semicirculares –anfiteatros– que daban por lo general sobre un paisaje abierto. Los espectadores no sólo presenciaban la obra, sino que su mirada descansaba en un magnífico espectáculo natural.⁵ *Theorein* es un mirar atenta y receptivamente; lo contrario, entonces, de elaborar un modelo o una hipótesis desde la cual acceder a la realidad de las cosas. Sin embargo, es una actividad que supone una intensa atención del espíritu, pero se trata de una actividad fundamentalmente

receptiva y abierta a la realidad, que no busca dominarla sino impregnarse de ella.

La actitud teórica es contemplativa y se opone a la actitud práctica o pragmática, que mide las cosas por su utilidad y ve en ellas únicamente lo que sirve o no a su propósito. Lo distintivo de lo académico es que el conocimiento no se busca por su utilidad, sino por sí mismo. Está claro que el conocimiento tiene una aplicabilidad, sobre todo el de las ciencias particulares, pero si ese es exclusivamente el fin buscado en la Universidad, la formación deja de ser académica. Subrayar la superioridad de la *theoria* no implica estigmatizar la *praxis*, ya que no sería posible suprimir de la vida humana la búsqueda de fines prácticos. Pero sí exige que sea respetado el recto orden entre ambas. En última instancia, la utilidad de una cosa se desprende de su misma naturaleza, y es precisamente la *theoria* la disposición que permite al hombre conocer lo que una cosa es, en la medida en que se abre receptivamente a ella, sin prejuicios ni estrecheces. La actitud puramente pragmática suele precipitarse y, en consecuencia, muchas veces no consigue lo que busca.

⁵ Lo explica magníficamente Emilio KOMAR en su *Curso de metafísica (1972-1973). I. Inmanencia y trascendencia*. Ediciones Sabiduría Cristiana, Buenos Aires, 2008, p. 15.

La filosofía expresa la forma más alta de contemplación, es la realización más pura de la *theoria*, ya que pregunta por el *ser* mismo de las cosas. Lo que despierta el filosofar en el hombre es el asombro ante la realidad, es decir el rendirse ante el hecho maravilloso de que las cosas –el mundo y él mismo– *sean*, y preguntarse entonces qué significa eso mismo, que las cosas *sean*. Evidentemente, no cabe esperar ningún resultado útil de un cuestionamiento de ese tipo, así como tampoco una respuesta definitiva, que deje plenamente satisfecho a quien así pregunta. Pero no por eso hay que considerar la pregunta como desprovista de sentido, sino al contrario, como máximamente significativa. Recordemos sólo a Aristóteles, quien dice de la filosofía primera que “todas son más necesarias que ella, pero ninguna es más digna”.⁶

Filosófica es la mirada que se dirige únicamente a la verdad y a ninguna otra cosa. No se trata en primer lugar de que las Universidades tengan una Facultad, un Departamento o materias de filosofía en todas las carreras, sino de que cada disciplina sea cultivada filosóficamente: “No es la filosofía como materia, junto a otras materias, lo que hace que un

curso de estudios reciba el carácter intrínseco de lo académico, sino la filosofía como principio, como *modus* de considerar y de relacionarse con el mundo”.⁷ Si la Universidad ha de ser algo más que un centro de formación para el ejercicio profesional, entonces su alma ha de ser la mirada filosófica, es decir teórica. Por otra parte, ¿en qué consistiría la tan mentada libertad académica si no es precisamente en no estar al servicio de ningún fin práctico, cualquiera sea su nombre, sino en dejarse vencer sólo por la verdad, es decir por la realidad que se manifiesta al hombre?

Pieper hace notar que la *theoria*, y que el hombre sea capaz de ella, tiene también sus fundamentos y sus condiciones, y es aquí donde el concepto de lo académico revela toda su profundidad. La mirada teórica presupone que el mundo tiene un sentido y que no es simple material a disposición del arbitrio humano. Presupone también que el hombre no es la medida de todas las cosas, pero que tiene la capacidad de recibir en sí esa medida, si se dirige al mundo de manera contemplativa y con una actitud reverencial y de respeto. Podríamos llamar metafísico al primer presupuesto, que lleva finalmente a reconocer que el mundo,

⁶ ARISTÓTELES: *Metáfisica*, I, 2, 983 a 10.

⁷ PIEPER: *Was beisst...*, p. 32 (188).

toda la realidad, incluido el hombre, refleja la sabiduría de un ser infinito, y que el conocimiento humano es sólo un pálido reflejo de esa sabiduría. El segundo presupuesto es más bien antropológico y expresa la naturaleza del espíritu humano, que consiste, como dice Tomás de Aquino, en la capacidad de *convenire cum omni ente*, de coincidir intencionalmente con todo lo que es.⁸ La experiencia que animaba a la Academia platónica se puede resumir en estas dos afirmaciones: no el hombre, sino Dios es la medida de todas las cosas y el acto más propio del espíritu humano es el existir en tensión hacia la totalidad de lo que es, en la búsqueda amorosa de la sabiduría. Se trata en ambos casos de expresiones tomadas de los diálogos platónicos.⁹

Decíamos que la naturaleza de lo académico encerraba una afirmación sobre el hombre mismo. En efecto, mientras que los animales viven en un “mundo circundante” [*Umwelt*], constituido sólo por lo que es conveniente o nocivo para ellos, la relación del hombre con la realidad es incomparablemente más profunda.

No está hecho de modo que sólo pueda percibir lo útil o dañino. En consecuencia, su conducta no responde exclusivamente al interés, ya sea en la propia conservación o en la perpetuación de su especie. Al poder preguntarse por el ser, también por su propio ser, el hombre trasciende la esfera de las preocupaciones prácticas. No está entonces limitado a un “mundo circundante”, sino que vive en el “mundo”, es decir que existe, como dice Pieper en varios de sus escritos, *vis-a-vis de l'univers*,¹⁰ de cara al universo. Es ésta la experiencia encarnada en la Universidad: que lo distintivo del espíritu humano están en la apertura a la totalidad de lo que es.

Por otra parte, mientras que cada ciencia se define por su delimitación respecto de otra –la química tiene un determinado punto de vista, distinto del de la física, la biología, etc.– la filosofía mira al conjunto del mundo. Si quiero entender hasta el fondo, de manera completa, qué es esto o aquello, no desde una determinada perspectiva, sino totalmente, estoy ya haciendo una pregunta filosófica.

⁸ AQUINO, Tomás de: *Quaestio disputata de veritate* 1, 1c.

⁹ Cf. PLATÓN: *Leyes*, 716 c 5 y *República*, 486 a 5.

¹⁰ PIEPER: *Was heisst...* p. 91. Cf. también *¿Qué significa filosofar?*, en *El ocio y la vida intelectual*, p. 110; *La verdad de las cosas*, en *El descubrimiento de la realidad*, Rialp, Madrid 1974, p. 225. Pieper usa también a menudo la expresión *capax universi* –capaz del universo, de la totalidad– para referirse al espíritu humano.

¹¹ Ibíd., p. 108.

Y si dejara de lado algún aspecto legítimo, ya no estaría haciendo filosofía. Considerar filosóficamente un objeto significa considerarlo bajo “todo aspecto pensable”.¹¹ Ningún saber legítimo puede quedar afuera: ninguna ciencia, ni la historia, ni tampoco la teología. Sí, sería poco filosófico excluir la teología; hasta habría que decir que la razón por la que debe integrar los programas universitarios no es confesional, sino que se sigue estrictamente de lo que define a la Universidad misma. “Un hombre verdaderamente culto”, escribe Pieper, “es aquel que conoce qué sentido tiene el mundo en su conjunto, por más imperfecto que sea ese saber”.¹² Ésta es la pretensión a la vez inalcanzable e ineludible de la filosofía, así como también lo que caracteriza el impulso vital que anima a la Universidad.

Por más “actualizados” que queramos estar, qué es lo académico, no se aprende necesariamente mirando a lo que de hecho “son” o “hacen” hoy las Universidades, ya que bien podrían estar lejos de lo que “deben ser”. Pero tampoco podríamos saberlo únicamente consultando la historia. No es sólo la tradición lo que está detrás, sino una experiencia vital fundamental. Podremos tener la apariencia

—edificios, exámenes, biblioteca, publicaciones...— pero lo académico ocurre en el hombre individual, ya que “[s]ólo las personas que componen la Universidad pueden realizar la apertura a la totalidad de que hemos hablado”.¹³ Y así como es en la persona que se realiza lo académico, también en ella puede marchitarse ese mismo impulso.

La corrupción de lo académico

La actitud del espíritu orientado a la verdad y a ninguna otra cosa puede sufrir dos tipos fundamentales de negación. La primera es la de quien niega de manera expresa esa actitud. Pieper lo llama el “trabajador”, o también el “funcionario”, aclarando que no se refiere a una clase social determinada, sino a la figura paradigmática de quien hace de la *praxis* y de la búsqueda de lo útil el criterio último. El “trabajador” encarna esa herencia de la modernidad para la que el hombre se concibe a sí mismo como quien debe llegar a *dominar* la naturaleza mediante el progreso de la técnica, y que, por consiguiente, no ve en la apertura receptiva ante las cosas, propia de la *theoria*, la verdadera nobleza del espíritu humano.

¹² PIEPER: *Was beisst...*, p. 92.

¹³ Ibíd., p. 101.

La segunda negación de lo académico es aún más peligrosa, ya que tiene todas las apariencias de su contrario e incluso se define por un cierto “humanismo”. Se trata del “sofista”, cuya relación con la verdad está corrompida porque se interesa sólo por lo formal y extrínseco. Que el sofista también representa una corrupción de lo académico no es tan claro a primera vista, precisamente porque hace alarde de estar infinitamente por encima de quien se mueve sólo por lo útil. Pero el sofista es incapaz de *theoria*. Para él la medida de todas las cosas es el hombre y el hombre no puede conocer lo que las cosas son, pero sí puede configurarlas a su imagen o según sus necesidades. De allí que la “cultura” tenga en el fondo sólo un valor formal, porque no es una manera de participar en el sentido de la realidad.

Según Pieper, tres son las figuras que asume el sofista en el ámbito académico: el “erudito”, el “especialista” y el “escritor”. El “erudito”, representado por Hipias en la antigua sofística, es aquel que cree poder sustituir la sabiduría con la acumulación de conocimientos. El “especialista” es quien se encierra en una disciplina particular y no sólo desconoce la relación que su ciencia tiene con otras, sino que, sobre todo, es incapaz de considerar su objeto como algo que *es* y trascender así

la esfera de lo inmediato. La hiperespecialización es probablemente el defecto más denunciado de la Universidad de hoy, pero rara vez se dice por qué se opone a lo auténticamente académico y cómo habría que superarlo. De por sí, la especialización no es un mal, pero conspira contra lo académico cuando se presenta como suficiente y como criterio último de “seriedad”. En efecto, en ese caso supondría una negación más o menos explícita de la misma razón de existir de la Universidad. A su vez, la erudición, cuando está desprendida de lo verdaderamente académico, resulta sólo una pobre imitación, casi una mueca de la verdadera apertura a la totalidad.

La tercera figura sofística es la del “escritor”, la de quien antepone la forma al contenido. Lo importante para él no es lo que se diga, sino que esté bien dicho, que se adecue a las reglas comúnmente aceptadas. Vienen tal vez a la mente frases como: “¡Qué bien escribe!”, “mientras cite bien...”, “si la bibliografía está actualizada...”. Su figura más refinada en la Atenas de Sócrates y de Platón, es Gorgias, el nihilista, para quien en el fondo y a fin de cuentas sólo existe la nada. Ninguna de estas tres figuras trascienden tampoco la esfera de lo útil, ya que no sabrían qué objetar a una planificación de lo académico en vistas a fines

extrínsecos. En el fondo, nada hay que dé más fuerza al espíritu contra toda pretensión de sojuzgarlo que la decisión de rendirse sólo ante la verdad, y el sofista se ha impedido ese camino. Tanto el “funcionario” como el sofista han perdido la verdadera *libertad académica*, que ninguna catarata de donaciones puede hacer resucitar.

Está claro que estas afirmaciones pueden ser malinterpretadas. Alguien podrá preguntarse por qué habría que estar en guardia contra la especialización; si la cultura general no es un atributo propio del universitario; si acaso es posible que todos sepan filosofía; si no es exigible el respeto de ciertas formalidades al publicar un trabajo o al hacer una presentación; si la actitud filosófica, lejos de ser lo esencial, no sería más bien un impedimento para la vida universitaria, para la que el progreso parece ser un incuestionado *mot d'ordre*; si no habría que estar más atentos a conseguir los imprescindibles medios económicos, etc. Creo que quien así se interroque podrá encontrar en lo ya dicho al menos una primera respuesta a tales inquietudes. Me limito a reiterar que el lugar de la filosofía en la Universidad no consiste en que se imparten unos cursos de esa disciplina en todas las carreras, ya que algo así podría hacerse de manera muy poco filosófica, en el

sentido que acá se ha expuesto. Ni tampoco en que se prescinda por completo de la aplicabilidad de los conocimientos aprendidos en la Universidad ni de la búsqueda de fuentes de financiación. Lo decisivo es que lo que da vida a la filosofía, la búsqueda de la verdad y de ninguna otra cosa, anime el quehacer de todos los universitarios. Y si hay que ver como algo grave que la distinción entre *theoria* y *praxis* no interese, más grave aún es que se haya perdido la capacidad de percibirla.

A modo de conclusión

El objetivo de estas breves páginas ha sido hacer reflexionar sobre lo distintivo de la vida académica. Recordar el origen histórico del término debe hacernos actualizar el mismo impulso que animaba a la escuela platónica: la búsqueda amorosa de la verdad y de ninguna otra cosa. En esto consiste propiamente lo académico, y también es lo que define a la filosofía. La justificación de la Universidad no está por lo tanto en que sirve a tal o cual finalidad, sino en que en ella se hace realidad la *theoria*, es decir la actitud contemplativa, dirigida al ser de las cosas, y de la cual únicamente cabe esperar una actividad fecunda.

En el fondo de esta disposición está la experiencia vital de que el espíritu humano es esencialmente apertura a la totalidad de lo que existe. La Universidad refleja entonces al espíritu humano, no en virtud de la convivencia uno junto a otro de departamentos científicos abocados cada uno a su propia especialidad, sino cuando cada disciplina es cultivada en ella de manera filosófica, es decir con la mirada dirigida a la totalidad, inquiriendo por el ser de las cosas y no buscando un resultado inmediato.

La corrupción del espíritu filosófico coincide con la corrupción de lo académico, aunque no sea fácil ver la conexión entre ambas cosas. Y por lo que hemos dicho, lo que se juega es más que una estructura educativa en particular: se trata de una visión global del mundo y del hombre. La negación de la *theoria* implica negar la reverencia y el respeto ante las cosas. Y es también la negación de la naturaleza del espíritu, ya que para el hombre no se trata “sólo de hacer lo que puede, sino de llegar a ser lo que es”.¹⁴

¹⁴ PIEPER: *Was heißt...,* p. 107.

Estudios



Adolfo SAYAGO, Músicos, orquestas y coro, óleo sobre tela, 200 x 120 cms.

Espacio, identidad y memoria en las literaturas latinoamericanas

Introducción:
Espacio, identidad y
memoria en las literaturas
latinoamericanas
Mónica Salinas

Sobre *Memorias póstumas*
de *Blas Cubas*, de Joaquim
Machado de Assis

Luis Bravo

Espacio, identidad y memoria
en *Los ríos profundos* de J. M.
Arguedas
Gustavo Martínez

El espacio en el ciclo de novelas
aregüeñas de Gabriel Casaccia
Ignacio Roldán Martínez

Civilización, barbarie y frontera
en Jorge Luis Borges
J. Ramiro Podetti

Mónica Salinas

Coordinadora del Diploma de Literaturas Latinoamericanas, Coordinadora del Área de Letras en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Montevideo.

Espacio, identidad y memoria en las literaturas latinoamericanas

En la sección “Estudios” de nuestra revista, presentamos esta vez algunas de las conferencias dictadas en la Universidad de Montevideo, durante las Primeras Jornadas de Literatura Latinoamericana que organizó la Facultad de Humanidades.

La actividad, que se desarrolló entre el 2 y el 4 de julio de 2008, se articuló en torno al eje temático “Espacio, identidad y memoria”, y fue el preámbulo para el *Diploma de Especialización en Literaturas Iberoamericanas del siglo XX*, que se extiende desde abril hasta octubre del 2009.

La versión del tema central expuesta aquí pertenece al Dr. Ignacio Roldán, profesor de la Universidad Autónoma de Asunción, y proporcionó el marco conceptual de las Jornadas. Como señaló el Dr. Roldán en esa oportunidad, la adopción de esta perspectiva, aplicada al análisis de obras y autores de Latinoamérica, “representa una profundización en líneas de investigación relevantes para los estudios literarios en la actualidad.” Efectivamente, su conferencia, “El espacio en el ciclo de novelas aregüeñas de Gabriel Casaccia”,

fue una minuciosa y esclarecedora aplicación de los postulados teóricos que había declarado en el inicio.

Otra conferencia abordó una antinomia –ya convertida en tópico- de antigua data en el pensamiento latinoamericano: “Civilización, barbarie y frontera en Jorge Luis Borges”, a cargo del Lic. Ramiro Podetti.

El Prof. Gustavo Martínez retomó el eje “espacio, identidad y memoria” en su estudio de la novela “Los ríos profundos”, del escritor peruano José María Arguedas, en tanto que el Prof. Luis Bravo escogió al brasileño Machado de Assis, cuya novela “Memorias póstumas de Blas Cubas” calificó como “un parteaguas en la trayectoria del autor”.

Los cuatro trabajos se ofrecen a los lectores en el presente número de *Humanidades*, con la intención de contribuir al estudio de las letras de Latinoamérica, y estimular nuevos debates.

Luis Bravo

Profesor de Literatura Latinoamericana
en la Facultad de Humanidades de la
Universidad de Montevideo

Sobre Memorias póstumas de Blas Cubas, de Joaquim Machado de Assis El autor, la novela, el estilo y su lector: método y clave paródica

En *Memorias póstumas de Blas Cubas*, novela antimimética e iconoclasta que prefigura la narrativa latinoamericana del siglo XX, Joaquim Machado de Assis hace a un lado los modelos canónicos y ejerce sin restricciones la libertad de creación. Con actitud paródica - originada en la "sátira menipea" de la literatura latina-, Machado convierte el texto en un borrador cuyos huecos, donde reside la significación global de la obra, serán llenados por el lector.

In *Memorias póstumas de Blas Cubas*, an iconoclastic and anti-mimetic novel which sets precedent for Latin American narratives of the 20th century, Joaquim Machado de Assis leaves canonical models aside and exercises his freedom of creation without limits. By means of a parodic attitude, whose origin can be traced back to the "Menippean satire" from Latin literature, Machado turns the text into a draft whose holes, where the global meaning of the work lies, will be filled by the reader.

Imaginar es en primer lugar reestructurar campos semánticos

Ludwig Wittgenstein

1. La harina del estilo o una ruptura “de novela”

Según Remy de Gourmont, definir el estilo es como tratar de meter un costal de harina en un dedal. Como buen naturalista del siglo de las luces, Georges Buffon hizo del estilo una prolongación de los comportamientos más personales del escritor — su forma de reír, de caminar, etc. — lo que concluyó en la máxima: “el estilo es el hombre”. Desde entonces el término ha tenido una variopinta suerte de usos. Algunos de éstos pueden tenerse en cuenta a la hora de indagar en el singular estilo narrativo que el brasileño Joaquim Machado de Assis (1839-1908) adoptó en *Las Memorias póstumas de Blas Cubas* (primera publicación a manera de folletín, en Revista Brazilera, Primero Anno, Tomo III, Editor N. Midosi, Río de Janeiro, 1880; en libro *Memorias Posthuma de Braz Cubas*, Río de Janeiro, Typographia Nacional, 1881)¹.

Esta novela es un parteaguas en la trayectoria del autor ya que, a diferencia de lo que aún hoy repiten algunos manuales al uso, no es el hito de la “narrativa realista” de su país sino que, por lo contrario, marca un hiato con las formas de representación del “realismo”, prefigurando en su alcance de renovación a la novelística latinoamericana del siglo venidero.

No abundaré en describir el panorama contextual de su emergencia, pero cabe señalar que aún a inicios de 1880 quedaban resabios del estigma “demoníaco” que, censura mediante, había pesado sobre el género narrativo durante los casi tres siglos del período colonial.

Recién en 1816 se publica la primera obra de ese género en el continente, *El Periquillo Sarniento*, del mexicano José Joaquín Fernández de Lizardi. Las aventuras de su protagonista contienen veladas críticas a la sociedad colonial. A partir de la “Generación del 37”, en Argentina, se irá produciendo una narrativa de fusión (y de confusión en la recepción pública) entre lo

¹ MACHADO DE ASSIS, Joaquim: *Las Memorias póstumas de Blas Cubas* (Trad. de José A. Cileruelo). Montesinos, Barcelona, 1985. Las citas en español provienen de dicha edición.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim: *Memórias póstumas de Brás Cubas* (Edição comentada e anotada por Antonio Medina Rodríguez). Atelié Ed., San Pablo, 2004. Las citas en portugués pertenecen a esta edición.

neoclásico, lo romántico y lo realista. La mera exposición de costumbres cederá ante tramas insertas en nuevos contextos sociales, así como en la reciente historia de las revoluciones independentistas. El estilo oscilará entre la grandilocuencia de los gestos heroicos, ya sentimentales, ya sociopolíticos, y una forma del compromiso que articulará (y confundirá, otra vez) el arte de las letras y la lucha política. La necesidad por abordar temas propios desde un registro verbal cada vez más representativo de las hablas dialectales será un rasgo determinante en la gestación identitaria de las nuevas naciones. De ahí que durante la segunda mitad del siglo XIX, realismo y naturalismo sean los estilos predominantes.

En la literatura brasileña es José de Alencar (Ceará, 1829-1877) quien con *El guaraní* (1857) introduce un nuevo género ficcional, la novela indianista. A pesar de su idealismo a lo “buen salvaje”, de Alencar es un adelantado en proponer la reappropriación americana de la lengua peninsular, en su caso la validación de la variedad dialectal brasileña en relación a la matriz portuguesa, de tal manera que se distingan y se aparten entre sí los rasgos lingüísticos que marcaron la cultura colonial, de la redescubierta cultura indoamericana. De Alencar adaptó palabras de la lengua Tupí, cambió la estructura de las oraciones, y utilizó términos que consideró propios del habla brasileña. En la novela *Sonhos d'ouro* (1872) establece un paralelismo magistral y jocoso que vincula lo fonético y la costumbre gastronómica: “¿puede el pueblo que chupa el cajú, el mango o cambuca, y la jabuticaba, hablar una lengua con igual pronunciación y con el mismo espíritu, del pueblo que paladea el higo, la pera, el damasco y el níspero?”. Entre ese “chupar” y ese “paladear” ya está el cambio de paradigma a favor de “lo bárbaro nuestro”, que medio siglo después el poeta Oswald de Andrade (1890-1954) radicalizará en el Manifiesto Antropofágico (1928), uno de cuyos ocurrentes aforismos reza: “Tupy or not Tupy, that is the question”. De Alencar también precede a la línea “brasilerista” de Mario de Andrade (1893-1945), el otro iniciador del Modernismo, quien, sin embargo, lejos de propender al regionalismo apunta a “desregionalizar” el lenguaje, tal y como lo expone en el capítulo “Cartas as Icamiabas” de su novela *Macunaíma* (1928). Siendo ésta la primera novela brasileña que, cuarenta y ocho años después, puede paragonarse con *Memórias póstumas de Blas Cubas* (MPBC) en su alcance ruptural: por su impronta paródica, por su riesgo experimentalista, por su cosmopolitismo “caníbal” que consistió en “devorar” lo que fuese necesario de las vanguardias europeas para digerirlo como cosa propia. (En la novela latinoamericana escrita en lengua española habrá que esperar hasta *Adán Buenosayres*, del argentino Leopoldo Marechal

(1900-1970), publicada en 1948 (aunque habría comenzado a escribirse en París en 1930), para encontrar un eslabón de continuidad a la misma altura creativa que MPBC).

Las novelas y volúmenes de cuentos publicados en la década de 1870 por Machado de Assis son, según Alfredo Bossi, obras románticas “en el sentido de subrayar la importancia del papel social en la formación del yo”². Según Santiago Kovadloff, son impresionistas pues prima en éstas el empeño “en plasmar la realidad en consonancia con los vaivenes emocionales de la experiencia vivida”³. Si bien esas características no están del todo ausentes en MPBC, así como en las narrativas del segundo período de su obra que se extiende hasta 1908 (*El alienista*, *Quincas Borba*; *Esaú y Jacob*; *Don Casmurro*; *Memorial de Aires*) lo que sí cambia de modo contundente son las estrategias discursivas y la operativa narratológica en su conjunto. Acaso ese cambio viene sencillamente de la mano de un embarcarse en el placer de narrar sin ataduras, como puede hacerlo desde la muerte el mismísimo Blas Cubas, autor-narrador (apócrifo, claro está) de esta novela. Pero en el contexto machadiano un mero solazarse en la ficción por la ficción, y a la “manera libre” en que lo hace, va a contramano de los modelos canónicos: romanticismo sentimental, realismo, naturalismo documental, impresionismo psicológico. Tales son los estilos “serios y comprometidos” que se pretenden edificantes y de “buen tono” para el medio cultural brasileño del Segundo Imperio (1822-1889) — período comparable a una era victoriana por su gravedad artificiosa y su extremosa preocupación del decoro—. Y es, justamente, a los formulismos sociolingüísticos de su entorno y a su vicaria literatura “bien intencionada”, a lo que Mda opone, con la “sarna del pesimismo” esta modalidad libre e irreverente de narrar. El “autor” Blas Cubas adelanta desde el prólogo (“Al lector”) que la novela está condenada de antemano a no recibir “la estima de los severos ni el amor de los frívolos, las dos columnas máximas de la opinión”. En tanto “autor-difunto”, poco le importa la opinión ajena, pero lo más relevante no es esto sino cómo desde esa actitud de prescindencia de la recepción canónica, el autor de esta novela se anticipa unos cuarenta años a la actitud iconoclasta del modernismo brasileño, surgido en 1922 durante “La Semana de Arte Moderno” en San Pablo. Uno de los rasgos que conforma esa actitud protovanguardista es justamente la defensa de la libertad de creación

² BOSSI, Alfredo: *Historia concisa de la literatura brasileña*. F.C.E., México, 1982.

³ MACHADO DE ASSIS, Joaquim: *La causa secreta y otros cuentos*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1979.

ejercida desde un estilo cuyo humor paródico resulta corrosivo para con los cánones académicos de la literatura “bien pensante”.

Desde una estructura compleja por su índole metanarrativa, se exponen en la superficie textual las laberintos propios del proceso creativo, así como se refracta el uso del lenguaje con una agilidad tal que en muchos ejemplos con no más de diez líneas se componen capítulos enteros de la novela (véase los capítulos: XVI, XLII, XLV, LXXI, LXXXVI, XCV, XCVII, CV, CXII, CLV, CLV). Resulta evidente que la impronta de esta novela anti-mimética no nace por generación espontánea. Su estilo se alimenta de la deconstrucción sistemática de los modelos de escritura y de lectura del género novela de su tiempo. Esa actitud, que tiene un corte lúdico y paródico, proviene de una prestigiosa tradición de la que MdA es un atento lector, lo que redundará en el mérito de ser el primero en insertarla con eficaz maestría en la novelística iberoamericana. Dicha tradición es la de la antigua “sátira menipea”, que se inicia en la literatura latina con Menipo, Terencio Varrón y Luciano de Samosata, con relatos fantástico-burlescos que desmitifican la herencia mitológica griega. Actitud que podría considerarse “anti-clásica” (aunque no por eso antihumanista como se solía considerar) y que será retomada en el Renacimiento por Erasmo de Rótterdam en *Elogio de la locura* (1516); la misma prosigue en Francia con F. Rabelais, M. de Montaigne, D. Diderot y Voltaire, aunque previamente constituye la veta manierista con la que Cervantes inició la novela moderna con *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. En la literatura británica la sátira se alimentará, a modo de pastiche transtextual, de varios tipos discursivos: la crónica, los libros de viajes, los textos utópicos. Serán J. Swift, H. Fielding y Laurence Sterne (1713-1768) quienes mejor representen esa línea que informa desde atrás a LMPBC. De obras puntuales de estos autores, provienen los más desopilantes juegos narrativos que dieron cabida a ese enfoque novelístico que amalgamó lo narrativo y lo filosófico, que alternó lo ficcional con lo ensayístico y que, echando mano de discursos paródicos y autoparódicos, provocó las más lúcidas reflexiones sobre el acto de narrar y su correspondiente recepción. Sin embargo, estos aspectos quedaron durante mucho tiempo en un segundo plano, pues primó la atención sobre la índole satírica de los contenidos filosóficos por sobre el análisis de las estructuras formales narratológicas de renovación estético-literaria, que recién el siglo XX asumirá de manera visible.

En MPBC lo narrativo se funda en una construcción lúdica que rebaja cualquier posible solemnidad, pues entre sus objetivos destaca la desmitificación de los relacionamientos establecidos entre las figuras del autor,

el narrador, los personajes y el lector. De tal manera esta novela reactualiza la antigua tradición de la sátira menipea, que se constituye hacia el futuro en una obra modernista-vanguardista avant la lettre.

En cuanto al tópico del estilo, propongo partir de la definición de Ducrot y Todorov: “es la elección que hace cada texto entre cierto número de disponibilidades contenidas en la lengua”⁴. En tal sentido, en esta novela hay de todo: una variedad de estilos y de registros (la ya mencionada variedad brasilera en relación a la portuguesa), una amplia gama de expresiones figuradas, asociaciones libres de imágenes y de conceptos (de amplio espectro analógico para la época) y, sobre todo, esa lúdica compositiva que propone al lector un “menú” de posibilidades para que sea éste quien participe en la elección de los enunciados a modo de co-autor de lo escrito. Se trata de una sistematizada apelación al lector que, a lo largo de todo el relato, incide en “el plano del enunciado” (articulación de las relaciones discursivas entre autor, narrador, lo narrado y el lector) provocando un estilo digresivo pleno de humor, notoriamente distorsionante de la linealidad del tiempo narrativo, y situándose en el extremo opuesto a cualquier intención didascálica de lo literario.

30

Humanidades Año VIII - IX • Nº 1 • Diciembre 2008 - 2009

ISSN: 1510 - 5024

Una forma de analizar esa práctica lúdica es la de concebir la escritura como una “simulación”: una escritura que es sólo la tramoya de las palabras y no “la puesta” definida, completa, coherente del relato. Esto convierte a lo escrito en un borrador, en un texto que se expone mientras se está escribiendo, como muchas veces el mismo narrador lo deja entrever. De ahí que la exposición de las vacilaciones del narrador pueda percibirse tanto en los usos lingüísticos (“esta comparación no me gusta”), como en la factura estructural del texto (“este capítulo habría que suprimirlo”). Tales estrategias adelantan ciertos rasgos de posmodernidad en ese mostrar las costuras internas de la composición, así como en dejar la sensación de cosa inacabada. En este caso hay algo aún más arriesgado en (ese) juego: el poner en aparente disolución el exclusivismo autoral en el manejo del “plano de la enunciación”. Una de las tantas paradojas de esa estrategia es que la misma se legitima o pretende veracidad a partir de un hecho inverosímil, de alcance sobrenatural: que el autor-narrador de la “memorias” no escribe en vida sino que lo hace en su condición de difunto, “no soy un autor difunto, sino un difunto autor, para quien la losa sepulcral ha sido otra cuna” (MPBC, Cap.1, p.13).

⁴ DUCROT, Oswald y TODOROV, Tzvetan: *Diccionario encyclopédico de las ciencias del lenguaje*. Siglo XXI, Madrid, 1974, p.344.

En varios capítulos a lo largo de la obra, Blas Cubas explicita los puntos a favor que tiene su condición de “difunto autor”:

Tal vez sorprenda al lector la franqueza con que le expongo y realzo mi mediocridad; advierta que la franqueza es la primera virtud de un difunto. (...) Porque en resumidas cuentas, ya no hay vecinos, ni amigos, ni enemigos, ni conocidos, ni extraños; no hay platea. Las miradas de la opinión, esas miradas agudas y enjuiciatorias, pierden su virtud tan pronto como pisamos el territorio de la muerte (...) Señores vivos, no hay nada tan incommensurable como el desdén de los difuntos. (“Breve, pero alegre”, Cap. XXIV, p.78).

Tal punto de partida sólo “simula” explicar el grado de libertad del que goza la novela; se trata de un juego de máscaras, de ocultamiento y cínica exposición de una voluntad artística que está acometiendo una ruptura consciente del gusto estándar de los lectores y del canon expresivo.

En su sentido etimológico, el término “estilo” proviene del latín “stilus”, punzón o instrumento para escribir sobre tablillas de cera, que puede derivar en “estilete”⁵. Es interesante constatar cómo el término, originado en la referencia tecnológica de los “modos de impresión”, trasladó luego su sentido para designar los “modos de expresión”. En su valor específico el término “estilete” se usa en el campo de la cirugía como sinónimo de escápel: “tienda metálica delgada y flexible que sirve para reconocer (o exponer) ciertas heridas”⁶. Esta sierpe etimológica apunta a ilustrar cómo el estilo de MPBC se construye en base a la aplicación sistemática de un “estilo-estilete” que sirve para “reconocer” y para “exponer” sobre la superficie textual, las vinculaciones entre las elecciones del narrador, la materia narrada y la recepción lectora; lectores quienes finalmente se ven obligados a “suturar” los fragmentos del cuerpo textual de la novela en su conjunto. Este es un punto crucial, pues logra que el lector participe activamente de una modalidad de lectura que es a la vez una forma de co-escritura de la novela. Esto implica una noción muy adelantada al tiempo y al contexto de publicación de esta obra, y es que el género novela, desde los silencios de sus cavidades connotativas es algo que, a fin de cuentas, el “lector escribe” a partir de la escritura de otro.

Desde la perspectiva del análisis psicológico también puede verse una forma de aplicar la noción de “estilete” como escápel. Al respecto. Lúcia Miguel-Pereira, una de las primeras críticas machadianas, caracteriza al autor

5 COROMINAS, Joan: *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Gredos, Madrid, 1996, p. 256.

6 Cfr: REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la Lengua Española*, T.1., RAE, Madrid, 1992.

como un “disector del alma”⁷ de sus personajes. Similar apreciación realiza el crítico Heber Raviolo (quien como editor de Banda Oriental es el único que ha publicado y prologado en nuestro país algunas obras de MdA): ”Sus personajes serán por lo general seres comunes, grises, sobre los cuales la fría e irónica mirada machadiana se deslizará como un escalpelo”⁸.

2. Parodia y metanarración

La novela abre con “Al lector”, falso paratexto que ya pertenece a la ficción y problematiza la estructuración enunciativa. Allí se hallan varias marcas metanarrativas que a lo largo de la novela irán adquiriendo significación plena. A saber: la explicitación de la tradición literaria más reciente en la cual se inscribe (Laurence Sterne; Xavier de Meistre); el anticiparse a una muy restringida recepción lectora (los 100 *happy few* de Stendhal se ven drásticamente reducidos a “tal vez cinco” lectores); y la conciencia de los motivos de esa restricción, que son: lo “libre” de su forma y lo bizarro e hiriente de sus contenidos, gracias al extraño connubio entre ‘la pluma del escarnio’ y ‘la tinta de la melancolía’.

A esto debe sumarse el ya referido punto de partida doblemente fantástico: el de ser un libro escrito desde “el otro mundo” que ha llegado a publicarse en este mundo y que, sin que medie ningún tipo de explicación, el lector tiene entre sus manos. Es que las “explicaciones” de este fenómeno resultan “innecesarias para la comprensión de la obra”, afirma Blas Cubas, concluyendo el asunto con una aseveración radical: “la obra en sí misma lo es todo”; categórica postulación de la autosuficiencia del relato que adelanta casi un siglo a la teoría estructuralista.

El juego de planos discursivos es, a poco que se lo analice, por lo menos paradójico: el lector está ante una “novela” de índole ficcional, pero el título de la misma se presenta como “memorias”, lo que implica una tipología autobiográfica, testimonial. A la vez, como se trata de “memorias póstumas”

⁷ MACHADO DE ASSIS, Joaquim: *Memorias póstumas de Blas Cubas*. Introducción: MIGUEL-PEREIRA, Lúcia (Río de Janeiro, agosto de 1948). En: Ficha N°1 (El Modernismo), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 2002.

⁸ MACHADO DE ASSIS, Joaquim: *El alienista / relatos* (Prólogo de Heber Raviolo). Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1981, p.8.

ese rasgo de crónica testimonial queda negado por una imposibilidad fáctica: la de que un difunto pueda narrar. La “vacilación” del lector, que Todorov plantea como característica del texto fantástico, sólo se resuelve si se acepta el hecho sobrenatural de que el autor de la novela puede no estar vivo y aún narrar. Que Blas Cubas narre desde “el otro mundo” de una manera que nunca se explica, no sólo implica un *locus* atemporal sino una existencia que, ya sin cuerpo, se las arregla para ser sólo una voz. Este desacomoado de índole fantástico es aún más desafiante si el lector se pregunta cómo es que la narración de un difunto ha llegado en forma de libro hasta sus manos. Todas estas premisas son únicamente aceptables desde la diégésis que la misma obra construye, instalándose así ante el lector un universo narrativo cuyas “leyes” son extrañas e impredecibles desde un principio, o sea fantásticas por naturaleza.

El primer adelanto de la función apelativa al lector (que se irá exacerbando a lo largo de la novela) ya aparece al final del prólogo: “La obra en sí misma lo es todo; si te gusta, fino lector, me doy por bien pagado; si no te gusta, te pago con un papirotazo, y adiós”.

Esto deja en claro que si bien la obra se inserta en un circuito de mercado (“bien pagado / te pago”) no está sujeta al juicio de aceptación de los lectores, puesto que al autor le es suficiente con el hecho de disponer a su antojo del estilo que mejor le plazca a su capricho. Esta simulada “impertinencia” implica una postulación de absoluta autonomía del objeto artístico, como cosa en sí, concepto de notorio corte protovanguardista.

En la genealogía referida, Xavier de Maistre (1763-1853) figura por *Viaje alrededor de mi alcoba*, un libro de “viajes” que incidió en el romántico portugués Almeida Garret (*Viajes alrededor de mi tierra*, 1846), obra que MdA reconoce como lectura propia en el Prólogo a la 3^a edición de *MPBC*. La obra de Garret es un paradigma del “estilema disgrisivo”, cuya veta ha sido reconocida como muy influyente por José Saramago en su propia concepción narrativa. Al respecto, Horácio Costa caracteriza esa línea que va de Garret a Saramago, de una manera que bien puede aplicarse a esta novela: “escribir como un errar de sentido en sentido (...) sin que este desplazamiento implique la pérdida de un sentido original de la escritura”⁹.

En cuanto a Laurence Sterne y su “forma libre”, la referencia no debe agotarse en torno al *Tristam Shandy, gentilhombre* (1760- 1768, en folletines),

⁹ COSTA, Horácio: *Mar abierto, ensayos sobre literatura brasileña, portuguesa e hispanoamericana*. F.C.E., México, 1998.

una novela en extremo metanarrativa. Cabe recordar también otra *nouvelle* que el autor dedicó a su hija Lidia, *Memorias sobre la vida y familia del difunto y Reverendo Mr. Laurence Sterne*. En ese desdoblamiento del escritor irlandés en un personaje que es él mismo ya muerto, bien puede haberse inspirado MdA para la invención de este Blas Cubas que narra desde la muerte.

En cuanto a la “digresión”, Antonio Medina Rodríguez, dice:

*Hacen parte de la misma los proverbios, las alusiones históricas, las citas o referencias eruditas, los hechos efímeros, las provocaciones al lector (...) hay digresiones pequeñitas, capilares, donde el pensamiento se detiene para volverse a retomar. En conjunto este universo digresivo es demonológico. Porque esconde un laberinto, una desesperación*¹⁰.

Tales digresiones implican a la vez tanto un apartarse de la objetividad que Gustave Flaubert proponía para que la novela se narrase a sí misma, como un oponerse al neo-mimetismo naturalista de Émile Zola, quien preconizaba la necesidad del inventario detallista para que las condicionantes de marco expusieran por sí mismas la tipología de sus personajes. Ni mimético ni objetivo, Machado de Assis apunta a lo lúdico-fantástico desde una subjetividad narrativa sin parangón en su contexto.

El “diálogo virtual” entre narrador y narratario implica al “estilema digresivo”, al hacerse ingresar por esta vía cortes más o menos abruptos del plano argumentativo, o al dar lugar a reflexiones metanarrativas por parte del “autor”. El recurso sirve también para denotar las alteraciones del tiempo narrativo, poniendo en evidencia las diferencias entre la historia de la vida de Blas Cubas (el argumento) y el orden episódico en el que esa historia es contada (la trama). El narrador fragmenta de tal manera la narración lineal que es como si barajara a su capricho los episodios, creando ese gran rompecabezas de CLX piezas, que son los capítulos. A veces se invita al lector a releer capítulos anteriores, otras se anuncia que el capítulo recién leído será suprimido del libro (aunque de hecho esté allí presente), se dice que tal pasaje no cuenta con la aprobación del autor, y por tanto deben corregírsele algunas expresiones. Así se hace partícipe al lector de la composición del relato: retardos, saltos temporales, otras apelaciones para poner en primer plano el “método” narrativo.

¹⁰ MEDINA RODRÍGUEZ, A: *Forma e sentido nas MPDBC*. En: *Memórias póstumas...*, p. 53 (Traducción mía).

Durante algún tiempo dudé de si debía abrir estas memorias por el principio o por el final, o sea, si pondría en primer lugar mi nacimiento o mi muerte. Aunque lo corriente sea comenzar por el principio, dos consideraciones me inclinaron a adoptar un método diferente: la primera es que yo no soy propiamente un autor difunto, sino un difunto autor, para quien la losa sepulcral ha sido otra cuna, y la segunda es que el escrito quedaría así más galante y más nuevo. Moisés, que también contó su muerte, no la puso en el introito, sino al final: diferencia radical entre este libro y el Pentateuco (“Óbito del autor”, Cap., p.13.).

La vacilación se resuelve: el “autor” opta por comenzar la historia in extrema res, para lo cual esgrime razones estéticas (“el escrito se verá así más galante y más nuevo”) lo que implica sortear lo previsible en busca de cierta originalidad. Como es evidente, las “sagradas escrituras” no serán para él tales, pues de paso parodia la verosimilitud del Pentateuco: “Moisés, también contó su muerte”.

En “El emplasto” (capítulo II) refiere a un remedio anti-hipocondríaco, un medicamento sublime con el cual Blas soñó con conquistar la posteridad. Siendo el factor que lo condujo a la muerte, en términos estructurales el “emplasto” es la “complicación” del relato. Pero a su vez ha sido la “escritura fetiche” mediante la cual Blas Cubas soñó con pasar a la posteridad.

Mas ahora que estoy aquí, al otro lado de la vida, lo puedo confesar todo: lo que más influyó en mí fue el gusto de ver impresas en los diarios, en los escaparates, folletos, esquinas, y por último en las cajitas del medicamento, estas tres palabras: Emplasto Blas Cubas. ¿Para qué negarlo? Yo tenía la pasión del ruido, del cartel, de los fuegos artificiales (...) Así, pues mi idea ostentaba dos caras, como las medallas, una vuelta hacia el público, otra hacia mí. De un lado, filantropía y lucro; de otro lado, sed de renombre. Digamos: amor a la gloria. (Cap.II, p.16).

En un ensayo rescatado del infinito baúl del poeta Fernando Pessoa (1888-1935), titulado “Eróstrato y la búsqueda de la inmortalidad” (escrito entre 1915 y 1930) el iniciador del modernismo portugués trata el mismo asunto que llevó a Blas Cubas a la muerte: el afán de pasar a la posteridad. En dicho texto Pessoa reflexiona acerca de las emociones en materia de arte. Hay tres clases de emociones que producen gran poesía, dice:

emociones fuertes pero rápidas, aprovechadas en función del arte en cuanto pasan (...); emociones fuertes y profundas cuando se las recuerda mucho después; y emociones

falsas, esto es, emociones sentidas en el intelecto. La base de todo arte no es la insinceridad, sino una sinceridad traducida.¹¹

En cuanto a Blas Cubas, es claro que es la “sinceridad traducida” la que se le hace factible gracias a la “franqueza de exposición” que su condición de autor-difunto le garantiza. Con ello hace su poética de “las emociones fuertes” de la vida, evocándolas mucho después de haberlas vivido, sin restricciones ni urgencias, construyendo así la narración antiheroica de sus memorias. En ese antiheroísmo de tipo vulgar, en ese antídoto para la “melancolía”, deben verse dos marcas paródicas ante lo romántico; pero sobre todo importa señalar una marca aún más significativa, que es la de tratar el tema de la “celebridad” a través de la escritura de manera tan paródica. Siendo éste un tópico omnipresente en el paradigma romántico (hacer del arte un vehículo de trascendencia), y siendo justamente éste uno de los valores contra el que luego las vanguardias acometerán, resulta significativo que lo que aún hacia 1930 era para Pessoa un tema “serio” (la celebridad a través del arte), fuera ya en 1880 un motivo de parodia para Machado de Assis.

Hasta el capítulo IX los sucesos se irán narrando desde la muerte de Blas hacia atrás en el tiempo, en una analepsis que se acelera bruscamente en el capítulo denominado “Transición”. Allí hay, en efecto, un brusco viraje: mediante una serie de asociaciones paradigmáticas, Blas retrocede en pocas líneas hasta el día de su nacimiento.

Y mirad ahora con qué destreza, con qué arte hago la mayor transición de este libro. Mirad: mi delirio comenzó en presencia de Virgilia; Virgilia fue mi gran pecado de juventud; no hay juventud sin niñez; niñez supone nacimiento; y aquí tenéis cómo llegamos sin esfuerzo al día 20 de octubre de 1805, en que nací. ¿Habéis visto? Ninguna juntura aparente, nada que distraiga la atención pausada del lector: nada. De modo que el libro mantiene así todas las ventajas del método, sin la rigidez del método. La verdad, ya era hora. Que esto del método, siendo como es, algo indispensable, es mejor, tenerlo sin corbata ni tirantes, sino un poco fresco y descuidado, como quien no se preocupa de la vecina de enfrente ni del inspector de manzana. Es como la elocuencia, pues hay una genuina y brillante, de un arte natural y hechicero, y otra tiesa, engolada y huera. Vayamos al día 20 de octubre (“Transición” Cap. IX, p.36).

¹¹ PESSOA, Fernando: *Eróstrato y la búsqueda de la inmortalidad*. Emecé, Buenos Aires, 2001, p.111.

La secuencia contiene mucha información, a la vez que produce “la mayor transición de este libro”, en términos de tiempo narrativo. En un santiamén la acción regresa desde la cama del moribundo delirante hasta la cuna del bebé recién nacido. La técnica asociativa tiene como centro a Virgilia, su amante, y su efecto se parece al de una “cámara rápida”. Lo relevante es que se inserta lo metanarrativo al caracterizar su propio método de narrar: “las ventajas de un método de narrar, sin la rigidez del método”, dice. En la acotación “ya era hora” no sólo refiere a que por fin la novela parece que va a avanzar en “acción”, sino también a que esto implica una apreciación extemporánea al respecto de cómo “ya es hora” (en materia narrativa) de usar un método que deje de lado la rigidez propia de las narraciones de dudosa creatividad, refiriendo a las de su época.

En estas reflexiones de alcance crítico acerca del “estilo” se vinculan elementos del vestir con elementos del decir. Ese método que, según dice, es mejor tener “sin corbata ni tirantes, sino un poco fresco y descuidado, como quien no se preocupa de la vecina de enfrente ni del inspector de manzana”, es el de una elocuencia relajada y natural, el de una escritura no sujeta al “deber ser” del “inspector” ni a la predecible mirada de la vecina. Es algo más genuino pues surge a partir de la propia seducción del sujeto en relación al arte de la escritura, considerado como un “arte natural y hechicero”, “fresco y descuidado”. Esto es lo opuesto a la “rigidez” solemne de los discursos literarios artificiosos, de actitud “engolada y huera” gracias a ese tono altisonante de figuración hiperbólica tan propio del heroísmo sentimental. Ese es el tipo discursivo que en la propia novela está parodiado en varios pasajes, principalmente las secuencias que remiten a “discursos políticos”, una tipología representativa de lo que se pretende “culto” y termina siendo meramente retórico.

En el capítulo IV se puede apreciar cómo se articula la problemática de la enunciación vacilante, con la expectativa —despreciable para el narrador— de lo que el lector espera de su relato.

Era fija mi idea, fija como... No se me ocurre nada que sea bastante fijo en este mundo; quizá la luna, quizá las pirámides de Egipto, quizá la difunta Dieta germánica. Vea el lector la comparación que mejor le cuadre, véala y no se quede ahí retorciéndose la nariz, sólo porque todavía no hemos llegado a la parte narrativa de estas memorias (“La idea fija”, Cap.IV, p.20.).

El ejemplo sirve para ilustrar cómo en torno a esa comparación que expone tres variantes a ser elegidas por el lector se pasa a cuestionar la expectativa misma de un “tipo de lector”, ese que espera que el autor atienda a lo propio del género narrativo, es decir, que empiece de una buena vez con el relato de las acciones de los personajes y se deje de autoreferencias al estilo de la propia escritura.

En el párrafo siguiente se ahonda aún más, con señalada sorna, la brecha entre las expectativas de la recepción lectora y la filosofía lúdica del estilo con el que este libro está escrito:

Creo que prefiere la anécdota a la reflexión, como los demás lectores, cofrades tuyos, y me parece que hace muy bien. Pues ya llegaremos a eso. Sin embargo, es importante decir que este libro está escrito con pachorra, con la pachorra de un hombre aliviado ya de la brevedad del siglo, obra supinamente filosófica, de una filosofía desigual, ahora austera, luego juguetona, algo que no edifica ni destruye, no inflama ni congela, y es que es, sin embargo, más que un pasatiempo y menos que un apostolado (“La idea fija”, Cap.IV, pp.20-21).

ISSN: 1510 - 5024

38

■

Humanidades Año VIII - IX • Nº 1 • Diciembre 2008 - 2009

Si bien a esta altura de la lectura ya no cabe duda de que la novela no pretende ser edificante ni obediente para con el gusto del lector, ahora también queda claro que su actitud lúdica y desinteresada tampoco pretende “destruir” sino simplemente divertir(se) desde el más puro placer de narrar. Y, aunque advierte que no se trata de un pasatiempo, tampoco se trata de un apostolado ni de una divinización del objeto literario. En esa actitud antisublime cabe notar otra anticipación vanguardista: el humor, el juego y lo estético no sólo no están reñidos entre sí sino que además no implican la inmolación del artista en pos del arte, tal y como el romanticismo lo encarnó en más de un sentido.

En el Capítulo XXVII (“¿Virgilia?”) se cita al escéptico Pascal: “Deja que diga Pascal que el hombre es una caña que piensa”; luego, desde su franqueza desdeñosa de difunto, corregirá: “No, es una errata que piensa, eso sí” (p.86).

Esto llevará a la conclusión de que la vida avanza hasta la muerte como las sucesivas ediciones corregidas de un libro: “Cada etapa de la vida es una edición que corrige la anterior, y que será corregida también, hasta la edición definitiva, que el editor obsequia gratuitamente a los gusanos”.

Tal símil se correlaciona con el singular “epígrafe-epitafio” que abre la novela: “Al gusano que primero royó las frutas de mi cadáver dedico con sentido recuerdo estas memorias póstumas”. Gracias a que estas Memorias tienen la posibilidad de corregir las erratas del “libro de la vida” es que el autor hace de su vida la materia prima de una narración en la que podrá juzgarse a sí mismo y a los demás con total franqueza, algo que en el ‘libro de la vida’ nunca se animó a hacer.

En el capítulo LXXI se dice: “Comienzo a arrepentirme de este libro. No es que me canse; no tengo nada que hacer; y, en realidad, despachar unos insignificantes capítulos para este mundo siempre es tarea que distrae un poco de la eternidad” (“El pero del libro”, p.168)

Si bien una primera inferencia es que “El pero del libro” trata sobre una crisis de vocación de Blas Cubas como escritor — quien inmerso en la “sarna del pesimismo” ya no encuentra encanto en estos menesteres de la novelística —, unas líneas más adelante se verá que la crisis en el ánimo del “autor” tiene más relación con la futura recepción de la obra por parte de los lectores. Se acusará al lector por la medianía de sus gustos y expectativas en torno a lo que “debe ser” una narración, gustos que no coinciden con el estilo innovador de quien está escribiendo:

porque el mayor defecto de este libro eres tú, lector. Tú tienes prisa por envejecer, y el libro se va haciendo despacio, a ti te gusta la narración directa y nutrida, el estilo regular y fluido, y este libro y mi estilo son como los borrachos, se balancean a diestro y siniestro, caminan y se detienen, gruñen, gritan, ríen a carcajadas, amenazan al cielo, tropiezan y caen. (“El pero del libro” Cap.LXXI).

He allí otra andanada metareflexiva en torno al propio estilo de narrar. La caracterización podría remitir de manera paródica a la ya citada máxima del naturalista Buffon, pues se basa en una comparación entre el modo de escritura y el comportamiento motriz de un borracho. Aunque en clave metafórica, comparecen allí: la sinuosidad del trayecto narrativo en base a digresiones y/o a saltos de analepsis y de prolepsis (“se balancean a diestro y siniestro”); los retardos de la acción (“ahora sí lector te voy a contar”, “ahora no lector, ten paciencia”) que pueden constatarse en ese “caminar y detenerse”; en “gruñen, gritan, amenazan, tropiezan” está aludido el espectro de voces de tantos personajes en cuyos discursos asoma la parodia intertextual (textos bíblicos, de Moliére, Shakespeare, Dante, Goethe, Pascal, Buffon); y en el “reír a carcajadas” puede verse ese dialogismo impertinente y burlón que, a cada tramo, le endilga al lector la tarea de realizar las correcciones del texto.

En base a tales estrategias el libro implica una serie de exigencias para un lector cada vez más obligado a decidir entre reasegurar el “contrato” con este narrador atípico o abandonar la lectura, al sentirse importunado por este estilo de narración “impertinente”.

El procedimiento o “método” de narrar que he venido analizando, bien puede examinarse desde lo que plantea Rainer Warming¹² en un ensayo en el que refiere a la siguiente observación de W. Booth:

El autor crea una imagen de sí mismo y otra imagen de su lector; hace a su lector como hace a su segundo yo, y la lectura que tiene más éxito es aquella en la que los yos creados, el del autor y el del lector, encuentran un completo acuerdo¹³.

Dicha estrategia alimenta la “doble audiencia” propia de la ironía, en la que el autor-narrador creado —Blas Cubas es un “autor creado” por Machado de Assis— y su “lector postulado” se comunican con una complicidad diferente a la que establece cualquier ficción, puesto que el narrador juega a “incumplir” con la expectativa estándar del lector común. Esto explica, en efecto, el alcance transgresivo del estilo en propuestas de corte metanarrativo, puesto que “cuando un autor tematiza el proceso mismo de la narración, casi siempre está en juego la ironía”¹⁴.

3. Claves finales

Si “*imaginar es en primer lugar reestructurar campos semánticos*”, según afirma Wittgenstein, tal apreciación sirve para señalar cómo la “reestructuración” del método de narrar y sus implicancias en la recepción es lo que constituye el mayor aporte de esta obra al estilo novelístico de finales del siglo XIX. Si bien por un lado estas “memorias” se escriben desde un presente imposible — la muerte de su “autor”—, por otro lado puede decirse que la perspectiva de todo narrador parte de una “muerte” metafórica, en tanto sólo se narra lo ya acontecido. Ese presente abolido es lo que la memoria se esfuerza en recuperar (aún en reinventar e incluso en transformar) distanciándose de lo

¹² WARNING, Rainer: *Oposición y casuística – el papel del lector en “Jacques le fataliste et son maître”*, de Diderot. En: WARNING, Rainer (Ed.): *Estética de la recepción*. Visor, Madrid, 1989, p.300.

¹³ BOOTH, Wayne C.: *The rhetoric of fiction*. The University of Chicago Press, Chicago, 1961, p.138.

¹⁴ WARNING: *Estética...*, p. 301.

experienciado y generando diferentes resultados, según lo referido por F. Pessoa. El hecho es que en ese rever los hechos, el “autor difunto” produce una relectura de la materia acontecida que implica una “anagnórisis”, un “darse cuenta” de sus yerros (y los de otros), lo que lo lleva a ese símil tan significativo de que el individuo es “una errata pensante”. Si los humanos somos en parte “autores de nuestro propio destino” solo podemos acaso acometer por etapas, dice Blas Cubas, un cierta corrección de las erratas del libro de la vida.

Esta forma o método de narrar es, ya lejos de la tradicional omnisciencia, sólo una posible versión, una tentativa de aproximación en la que el lector es intimado a participar llenando los huecos que hacen a la significación global de la novela. En ese “poder ser” en que se convierte, la narración adquiere una dinámica interna de reestructuración semántica de la materia narrada, siendo este el método que Machado de Assis se inventa para desactivar las formas convencionales de la narrativa de su tiempo, tanto la del idealismo romántico como la del sociologismo del realismo. En tal sentido es que en MPBC prevalece “la pulsión subjetiva del narrador” (en términos de Gilbert Durand) por sobre la predecible expectativa del lector medio. Desde esta perspectiva considero que la “imaginación” de esta novela no radica tanto en el punto de partida propiamente fantástico ya señalado, sino en la resignificación del método narrativo que propicia. Método que, para este narrador de naturaleza sobrenatural, consiste en un desmenuzamiento analítico de la conciencia de lo que es el hecho mismo de narrar, algo que, además pone a consideración del lector en la propia superficie textual.

En otras palabras, puede decirse que este método de narrar implica ese “libre juego de posibilidades” que coincide con la definición de Paul Ricoeur, cuando afirma que la imaginación es “*un libre juego con las posibilidades, en un estado de no compromiso con respecto al mundo de la percepción o de la acción*”¹⁵. Desde ese estado de “no compromiso” —muy similar al que Blas Cubas expone como hecho a su favor en tanto es un “difunto-autor” en quien ya no pesan las presiones del entorno—, es que Ricoeur concluye en que “*ensayamos ideas nuevas, valores nuevos, nuevas maneras de estar en el mundo*”¹⁶.

A partir de tales analogías también se puede afirmar que MPBC es una apertura de la imaginación (del narrador y del lector) que el arte de Machado de

Assis propicia desde el método. En tal sentido se trata de una experimentación en la forma de narrar que se abre a nuevas maneras de interpretar el alcance de la novelística. Esto no sólo implica una reafirmación de la “mirada subjetiva” del autor como hacedora de formas singulares de ver el mundo, sino algo más que hoy (en tiempos de homogeneización y mercadotecnia) cabe subrayar, y es que habilita la creación de nuevas significaciones de lectura para lectores que no conforman sólo un “tipo”, en un determinado nicho (mortuorio) de mercado.

Gustavo Martínez

Profesor de Literatura Española
en la Facultad de Humanidades
de la Universidad de Montevideo

Espacio, identidad y memoria en *Los Ríos profundos* de J. M. Arguedas

La obra de J. M. Arguedas es el resultado de una larga y difícil lucha (de desenlace trágico) por expresar, sin desvirtuarla, la cultura india peruana a través de una lengua que no es la suya. Trata de preservar la identidad individual y colectiva de un pueblo manteniendo viva su memoria en medio del páramo de la aculturación. En *Los ríos profundos*, esa lucha es encarnada por Ernesto y objetivada simbólicamente en los distintos espacios en que transcurre la acción de la novela.

The works of J.M. Arguedas are the result of a long and hard struggle (with a tragic ending) to express the Peruvian indigenous culture using a language that is not its own, without perverting it. He tries to preserve the individual and collective identity of a people by keeping their memory alive in the middle of the moor of acculturation. In *Los ríos profundos*, this struggle is embodied by Ernesto and symbolically objectified by the several spaces in which the novel's actions take place.

“Una sola unidad forman el ser, el universo y la lengua”, sostenía Arguedas¹, pero la realidad de su país desmentía crudamente esa convicción, por lo que se vio obligado a convertir su obra en el espacio de esa unidad, en el ámbito donde lo que la codicia y la intolerancia habían roto era restaurado mediante la escritura.

El Perú de J. M. Arguedas es un mundo fracturado y polarizado a todos los niveles. En primer lugar, porque de allí brotan todas las demás escisiones, es preciso tomar en cuenta el aspecto racial, la discriminación de los indios por parte de los blancos. “No va a decir que los indios son seres humanos completos. Basta mirarlos”, afirma el ingeniero Velazco, personaje de “Todas las sangres”², opinión compartida como es de suponer por muchos otros blancos a lo largo y ancho de la obra de Arguedas. La victoria decide no sólo quiénes escriben la Historia y quiénes son dignos o no de figurar en ella, sino lisa y llanamente quiénes son humanos o dejan de serlo. Relegados a los sótanos de la Historia por la Conquista, los indios lo fueron también a los aledaños de la humanidad. Como consecuencia de ello, un segundo foso fue abierto, esta vez en el terreno socio-económico: el que separa a los explotadores de los explotados. “¿No es la máxima aspiración suya que el indio no progrese, que siga trabajando a cambio del consuelo del rezó y de las tierritas y ganadito, pocos, que usted les da y cuyos productos usted mismo les compra al precio que usted mismo fija?”, pregunta cínicamente otro personaje de “Todas las sangres”³. La discriminación racial funciona de este modo como fundamento ideológico de la explotación económica, al mismo tiempo que como coartada para las conciencias. No se despoja a los iguales, sino a seres que están por debajo del índice de humanidad. La expulsión de la Historia conlleva el pecado original de la animalidad. Y como tales son tratados los indios, según lo muestra una y otra vez Arguedas en su obra: “El cepo y el azote ya se sabe que son necesarios para los indios, aunque no delincan. De vez en vez han de oírse sus quejas, el llanto de sus hembras y criaturas; ése es el aire en que deben crecer, trabajar y morir”, piensa don Lucas en “Todas las sangres”⁴.

Esta dualidad radical tiene incluso su objetivación espacial, lo cual nos conduce a un tercer nivel de fractura: el geográfico, entre la Sierra, esto es, la cordillera, donde vive la mayoría de los indios, y la Costa, donde se encuentra

¹ Citado por RAMA, Ángel: *Transculturación narrativa en América Latina*. Siglo XXI, México D.F., p. 244.

² ARGUEDAS, José María: *Todas las sangres*. Losada, Buenos Aires, 1975, tomo II, pág. 178.

³ Ibíd., Tomo I, p. 234.

⁴ Ibíd., pp. 227-228.

Lima, la capital del país, sede del poder político y económico de los blancos. Donde se encuentra también el Chimbote, el gran puerto del Perú y centro de la acción de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, la formidable, a pesar de haber quedado inconclusa, novela póstuma de Arguedas.

En el plano simbólico, el Chimbote es el equivalente del patio del colegio en *Los ríos profundos*: el ámbito de la degradación, donde la dignidad humana es tan sólo un combustible más, otra forma de materia prima para la codicia productiva. Si en la visión de Dante el Infierno no priva de su grandeza a la mayoría de los condenados (basta pensar en Farinata o en Ugolino), en el Chimbote, el infierno consiste en la banalidad misma de la abyección y la sordidez en que viven sumidos los personajes. Bajar de la Sierra a la Costa significa, en Arguedas, mucho más que un mero traslado físico. Implica un descenso a las profundidades del mal, donde los seres humanos no son más que herramientas desechables.

En este contexto, no puede extrañar que existan dos cosmovisiones que discurren por niveles distintos y que son la expresión, en el plano cultural, de la escisión entre ambas razas. Por un lado, nos encontramos con la cosmovisión dominante, cristiana en sus creencias, racional en sus métodos e individualista en sus actitudes; por otro, la sojuzgada, de índole mítica y animista, para la cual el mundo es una totalidad de la que todos participan en igualdad de condiciones por medio de una comunión afectiva que se traduce, en el terreno social, en una actitud marcadamente comunitaria.

Por último, para completar este recorrido por las principales dicotomías que desgarran el entorno en que vivió y creó Arguedas, y que por supuesto él expresa en su narrativa, no se puede dejar de mencionar aquella división que, por su condición de escritor, y de escritor radicalmente comprometido con su tarea, hasta el punto de identificarla con su propia vida (“Porque yo si no escribo y publico, me pego un tiro”, afirmó tajantemente y así terminó haciéndolo⁵) fue la que experimentó de manera más agónica y con la que tuvo que luchar de modo más enconado: la del lenguaje, entre el castellano de los blancos que era, por pertenencia racial, también el suyo, y el quechua de los indios, en el que, por avatares biográficos, se formó: “Hasta los nueve años hablaba muy poco español y dominaba el quechua”, declaró en una entrevista⁶. El quechua fue el hogar adoptivo de Arguedas en su infancia y algunos de

⁵ ARGUEDAS, José María: *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Losada, Buenos Aires, 1975, p. 19.

⁶ GONZÁLEZ VIGIL, Ricardo, en el estudio crítico a su edición de ARGUEDAS, José María: *Los ríos profundos*. Cátedra, Madrid, 1995, p. 36.

sus hablantes, la primera familia auténtica con que contó. Conoció, pues, a los indios y su cultura desde dentro, ya que toda lengua es la llave que abre el acceso a una mentalidad y un modo de sentir determinados. Es una forma de ver, no simplemente de comunicarse. Y Arguedas aprendió a ver, no sólo a hablar, con los ojos verbales de los vencidos, porque las lenguas (esto es algo que suele olvidarse) padecen las mismas derrotas y sufren las mismas humillaciones que sus hablantes. Y aunque sigan vivas, no logran hacerse oír. La Historia, como todos sabemos, se ha caracterizado siempre por sufrir de sordera selectiva.

Y en esto consiste, precisamente, el dilema al que Arguedas se enfrentó como escritor y como hombre, ya que no podía concebir que el uno existiera sin el otro. Por eso puso fin a la vida del hombre cuando sintió que ya no podía seguir viviéndola como escritor. ¿Cómo hacer escuchar la voz de los vencidos a través de una lengua muda para la mayoría? Y de apelar al castellano, ¿cómo evitar convertirlo en un eslabón más de la aculturación a la que desde hacía siglos los indios eran sistemáticamente sometidos? Hacerlos hablar como no hablaban ¿no implicaba acaso hacerlos parecer lo que no eran? ¿Tenía que traicionarlos para poder ser leal a ellos y expresarlos?

46

Humanidades Año VIII - IX • Nº 1 • Diciembre 2008 - 2009

ISSN: 1510 - 5024

La escritura de su primer libro de cuentos (*Agua*, 1935) lo enfrentó ya a este problema decisivo en el que se jugaba no sólo la autenticidad misma de su obra presente y futura, sino también (y yo diría que sobre todo) el sentido ético de su compromiso como escritor. Después de muchos ensayos insatisfactorios, la solución comenzó a asomar cuando comprendió, según sus propias palabras, que debía “comunicar a la lengua casi extranjera la materia de nuestro espíritu”⁷. Para ello, había que conquistar la lengua de los conquistadores, transformarla desde adentro, subvertirla, con el fin de que pudiera dar voz a los conquistados: “Era necesario encontrar los sutiles desordenamientos que harían del castellano el molde justo, el instrumento adecuado. Y como se trataba de un hallazgo estético, él fue alcanzado como en los sueños, de manera imprecisa”⁸.

Es necesario poner énfasis en la expresión “hallazgo estético” que utiliza Arguedas para evitar caer, como le ha ocurrido a buena parte de los críticos que se han ocupado del tema, en el error de creer que los indios hablan de esa manera, cosa que el propio Arguedas se encargó de aclarar enérgicamente

⁷ ARGUEDAS, José María: *La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú*, editado como apéndice de *Yawar fiesta*. Losada, Buenos Aires, 1977, p. 170.

⁸ ARGUEDAS: *Yawar...*, pp. 171-172.

en su ya citado ensayo: “¡Pero los indios no hablan en ese castellano ni con los de lengua española, ni mucho menos entre ellos! Es una ficción. Los indios hablan en quechua”⁹. No se trata, por lo tanto, de realismo verbal, de una supuesta mimesis del lenguaje coloquial. La función de la literatura, de la que no es meramente letra escrita, sino creación verbal, no es llevar a cabo lo que un buen grabador puede hacer. Aun el lenguaje de los personajes que más se acerca al habla cotidiana no es nunca transcripción, sino en todo caso recreación con una buena dosis de invención. Y el de los personajes indios de Arguedas más que ninguno. El suyo es, como no podía ser de otra manera, tratándose de una obra literaria, no de un documento, un lenguaje esencialmente literario, que concilia finalidad estética con postura ética, en lugar de sacrificar aquella a esta, como tantas veces hicieron los narradores indigenistas. Un lenguaje que es forma, no reproducción; forma que hace posible la expresión intransferible y única de una verdad humana profunda, inaccesible al lenguaje corriente. ¿Qué otra cosa ha hecho siempre la literatura sino mentir para poder decir la verdad, no una circunstancial y pasajera, sino universal y perdurable? ¿Acaso el famoso caldillo de congrio que Neruda celebró en su oda está hecho de otra cosa que con palabras? Para el otro no hace falta un poeta, basta con un buen cocinero.

Lo que Arguedas pretendía era dar un alcance universal a una experiencia restringida, propia de una comunidad marginada y acallada y para ello necesitaba trascender la condición socialmente inaudible del quechua, así como las limitaciones de un castellano volcado a la expresión de una mentalidad fundamentalmente racional y utilitaria, ajeno por lo tanto a la perspectiva mítica del indio y a la afectividad propia de su lengua. Ninguna reproducción coloquial podía permitirle alcanzar ese objetivo. De allí que tuviera que “reinventar” el castellano a partir del quechua. De este modo, pudo alcanzar la universalidad buscada “sin mengua de la naturaleza humana y terrena que se pretendía mostrar”¹⁰. Mediante la eliminación de artículos y reflexivos, la abundancia de diminutivos y gerundios cargados de afectividad y la alteración de la sintaxis en pos de un ritmo peculiar, próximo al de la oralidad del quechua y basado en el asíndeton y la repetición entre otros recursos, consigue despojar al castellano de su sobrecarga de racionalidad y volverlo apto para expresar la cosmovisión y el sentir indígena. “Acultura” en cierto modo la lengua que durante siglos fue empleada para ahogar culturalmente a los vencidos. Como dice Ángel Rama: “Un blanco se asume como indio,

⁹ ARGUEDAS: *Yawar...*, p. 172.

¹⁰ Ibíd., p. 174.

con el fin de socavar desde dentro la cultura de dominación para que en ella pueda incorporarse la cultura indígena”¹¹.

Por esta vía, logra superar una de las fracturas fundamentales de lo que podríamos llamar la “condición peruana” y crear así un instrumento particularmente apto para expresar un modo de ver el mundo fundado en la unidad solidaria de todo lo existente. Y para ello, nada mejor que integrar solidariamente al castellano y al quechua en una unidad verbal más rica y abarcadora, en “una lengua que resume y trasciende esa multiplicidad lingüística”, según señala Vargas Llosa¹².

Al “colonizar” el castellano en función de las necesidades del quechua y de la cosmovisión que este pone de manifiesto, Arguedas creó una lengua apropiada para realizar, de modo estéticamente válido, la tarea antropológica que en cada uno de sus relatos le encomendaba y, al mismo tiempo, reflejar, a través de su misma configuración, la tensión existente entre los modos discordantes de ver el mundo y relacionarse con él que cada una de las lenguas explicitaba por separado. De esta manera, un pueblo arrojado al baldío de la Historia podía regresar a ella para decir lo que era, si no en su propia lengua, sí con su propia voz. Mediante la coexistencia del castellano y el quechua, Arguedas podía expresar la unidad universal de todo lo existente sin dejar de mostrar las tensiones particulares de la sociedad en que vivía. Esa disonancia está en el origen del “dolorido sentir” que impregna toda su obra y del que Ernesto, el joven protagonista de “Los ríos profundos” (1958), es su mayor y más lograda expresión.

En dicho personaje proyecta Arguedas su propio conflicto interior de hombre bicultural, cuya sensibilidad adhiere al modo de ser espiritual de la raza a la que no pertenece y se ve obligado a crecer, educarse y moverse en el ámbito de la suya, a contracorriente de sus más íntimas aspiraciones. Huérfano de madre, Ernesto ha pasado buena parte de su corta vida yendo de un lado a otro siguiendo los pasos de su padre, hombre de vida errante y carácter errático, cuyos vaivenes anímicos le impiden permanecer mucho tiempo en un mismo lugar. Ese ir y venir continuo sugiere la oscura insatisfacción que lo acosa como consecuencia de un vivir sin vocación ni propósito. Como consecuencia de esto, el niño ha crecido sin raíces (carece de madre) ni asideros de ningún tipo. Es libre, pero con una libertad sin pertenencia que es lo que

¹¹ RAMA: *Transculturación...*, p. 205.

¹² VARGAS LLOSA, Mario: *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. FCE, México D.F., 1996, p. 132.

en realidad ansía y de la que siente una honda nostalgia, ya que una vez la tuvo, cuando vivió por un tiempo en un “ayllu”, una comunidad indígena: “Huyendo de parientes crueles pedí misericordia a un ayllu que sembraba maíz en la más pequeña y alegre quebrada que he conocido. Espinos de flores ardientes y el canto de las torcas iluminaban los maizales. Los jefes de familia y las señoras, mamakunas de la comunidad, me protegieron y me infundieron la impagable ternura en que vivo”¹³. El “ayllu” fue el útero donde se gestó esa sensibilidad a flor de piel que caracteriza al personaje y que lo hace vivir en un estado de permanente disponibilidad, de acogedora emotividad hacia todo lo viviente, en contraposición con la violencia que distingue el modo de ser de los de su raza: “En el pueblo del que hablo, todos los niños estaban armados con hondas de jebe; cazaban a los pájaros como a enemigos de guerra; reunían los cadáveres a la salida de las huertas, en el camino, y los contaban...”¹⁴. Dos de los rasgos fundamentales de la sociedad blanca aparecen aquí: la violencia, como forma de vincularse con el mundo, y el cálculo, que todo lo reduce a cantidad, convirtiendo en fría abstracción lo que era vida palpitante única e irrepetible. A eso se debe, sin duda, que fuera “un pueblo hostil que vive en la rabia, y la contagia”¹⁵

Los viajes con el padre le permitieron a Ernesto vivir en permanente contacto con la Naturaleza hacia la que pudo volcar, en consecuencia, esa “impagable ternura” en que lo habían criado los indios y sentirse, a la vez, acogido por ella. La Naturaleza es la madre que no tuvo: lo rodea, lo consuela, le infunde energías. Pero también es un padre, que le brinda con su ejemplo, como no se lo brindó el suyo, un modelo de ser y de conducta: “Debía ser como el gran río: cruzar la tierra, cortar las rocas; pasar, indetenible y tranquilo, entre los bosques y montañas; y entrar al mar, acompañado por un gran pueblo de aves que cantarían desde la altura”¹⁶. Ante la inmensidad de la Naturaleza no se siente perdido e insignificante, como suele sucederle al hombre blanco, sino en comunión y centrado, “vuelto a mi ser”¹⁷. Aunque sea inmensamente poderosa, la Naturaleza no aplasta porque es vida y, en consecuencia, desde el sentir mítico de los indios, ternura.

Ernesto comparte ese sentir para el que todo, hasta la más áspera piedra, posee vida y participa de la unidad. Para una sensibilidad como esa, nada

¹³ ARGUEDAS: *Los ríos...*, p. 201.

¹⁴ Ibíd., p. 177.

¹⁵ Ibíd., p. 178.

¹⁶ Ibíd., p. 232.

¹⁷ Ídem.

está separado, nada es insignificante. Las fronteras que la razón establece (Natural/Sobrenatural; Animado/Inanimado; Humano/No humano; Vivo/Muerto) no existen para ella, porque todo es parte de la unidad universal. A diferencia del blanco, el indio no observa, participa. Allí donde la mentalidad racionalista analiza, la sensibilidad mítica comulga.

Esta intensa vivencia de lo cósmico como tejido de relaciones vitales y anímicas entre todos sus componentes es la fuente del lirismo que caracteriza a esta novela, así como también de la peculiar modulación que, en la obra de Arguedas, adquiere el tan mentado realismo-maravilloso. Mientras que el de García Márquez, el de Carpentier y, en gran medida, el de Rulfo, se distingue por la presencia de lo maravilloso en la trama misma de las novelas y en la realidad ficcional que ellas crean (Remedios la Bella efectivamente asciende al cielo y Comala, sin lugar a dudas, está poblada de almas en pena) por lo que podemos decir que en ellas asistimos a lo maravilloso manifiesto, el de Arguedas se encuentra, no en el acontecer, sino introyectado en la perspectiva misma del protagonista, por lo que, en este caso, es posible designarlo como lo maravilloso infuso. En “Los ríos profundos”, la maravilla no se traduce en hechos. No está en lo que se ve, sino en la mirada y en la sensibilidad de la que esta emana. No existe lo maravilloso como prodigo, sino la capacidad de maravillarse ante el prodigo de lo que existe. Ante la trama vital infinita que liga a todos los seres y los rescata de la soledad existencial y de las miserias de la realidad social. Los indios del “ayllu”, los comuneros, son y se sienten hilos de ese telar. No así los colonos, los indios que han perdido su identidad al cabo de tantos siglos de estar sometidos a los blancos. La unidad universal es una verdadera cadena del ser por lo que, quienes se lo han dejado quitar, han perdido la memoria de que forman parte de ella y viven sumidos en las miserias de lo circunstancial inmediato.

A Ernesto, adolescente blanco con la sensibilidad trabajada, fecundada, por su transitoria residencia infantil en el “ayllu”, se le planteará a lo largo de la novela el desafío de permanecer fiel a ese núcleo vital de su identidad y ser “el distinto” entre los de su raza, o renunciar a sí mismo y resignarse a ser como todos, soltándose de la trama del universo para vivir en función exclusivamente de su ego, como está dispuesto a hacerlo su compañero de colegio, Antero, quien de niño lloraba cuando su padre mandaba azotar a los colonos de su hacienda, y ahora, en cambio, opina que “a los indios hay que sujetarlos bien. Tú no puedes entender, porque no eres dueño” (RP, 345). El afán de poseer hace que el blanco olvide pertenecer. Pero ser dueño del otro

implica dejar de ser con el otro, mientras que Ernesto, imbuido del espíritu comunitario del “ayllu”, busca precisamente lo contrario.

No estamos diciendo que el personaje encare el desafío al que antes nos referíamos en términos de una opción abstracta. En el fondo, ni siquiera es una opción para él. Su ánimo está decididamente desde el comienzo con los indios y con la forma de vida que ellos tienen. Es un hijo espiritual de ellos y no aspira a otra cosa que a ser como ellos. El problema es que se va a ver enfrentado a situaciones extremas durante su vida en el colegio que podrían quebrarlo hasta el extremo de hacerle perder su identidad profunda, que nada tiene que ver con el color de su piel. No en vano “Los ríos profundos” es una novela de iniciación en cuyo transcurso Ernesto descenderá a los infiernos de su propia raza y presenciará a qué abismos de degradación y sordidez puede ser arrastrado el ser humano cuando reniega de lo natural y se abandona al afán de posesión y dominio. Paradójicamente, el colegio será el espacio de una formación invertida (pervertida) donde correrá el riesgo de perder la memoria de lo que es y de convertirse en el “colono espiritual” de una mentalidad negadora de la Naturaleza y del hombre.

Arguedas evita el peligro de intelectualizar la problemática de Ernesto, quien suele llegar a la lucidez por el camino de la sensibilidad, no del razonamiento, mediante la objetivación simbólica de sus opciones de vida en los lugares donde se mueve. En este sentido, *Los ríos profundos* es claramente una novela de espacio, donde tanto la Naturaleza como el colegio cumplen un papel protagónico. Una es el ámbito de la identidad y la memoria; el otro, el de la enajenación y el olvido. No se agotan en la pura materialidad ni son un mero marco de la acción. Por el contrario, son verdaderos espacios éticos y anímicos.

No es casualidad que la novela empiece en el Cuzco, capital espiritual de la cultura india, centro de significación con el que necesariamente Ernesto debía entrar en contacto para afianzar su identidad en esa verdadera materialización de la memoria, en ese recuerdo hecho piedra de la grandeza pasada, cuando el indio era humano porque hacia la Historia.

“Caminé frente al muro, piedra tras piedra. Me alejaba unos pasos, lo contemplaba y volvía a acercarme. Toqué las piedras con mis manos; seguí la línea ondulante, imprevisible, como la de los ríos, en que se juntan los bloques de roca. En la oscura

*calle, en el silencio, el muro parecía vivo, sobre la palma de mis manos llameaba la juntura de las piedras que había tocado*¹⁸.

Así describe Ernesto su encuentro con el muro incaico, asociando sintomáticamente sus piedras con elementos vitales: fuego, agua, movimiento, incluso sangre: “Piedra de sangre hirviente”, agrega un poco más adelante¹⁹.

No obstante, Cuzco aparece como un centro degradado, que decepciona a Ernesto: “El Cuzco de mi padre, el que me había descrito quizá mil veces, no podía ser ése”²⁰. No sólo no abundan los muros incaicos - “Pero ¡ni un muro antiguo!”²¹ - sino que, cuando encuentra uno, está situado en una calle “que olía a orines”²². Además, pese a la imagen de potencia que emana de él, según se desprende de la descripción, no deja de ser un muro de piedra, esto es, el resto de algo, inerte y, por eso mismo, impotente y que, precisamente por ser un muro, impide ver más allá, cierra el acceso a un pasado definitivamente clausurado y desvirtuado (es una de las paredes del palacio donde vive una aristocrática familia blanca). Y, a pesar de que Ernesto cree que sus piedras hablan y se están moviendo²³ no parecen tener ningún mensaje que comunicar - “No oiremos nada”, le dice su padre²⁴ -, como no sea el de una grandeza inoperante. Se trata de un pasado colonizado en el que no es posible enraizar porque nada tiene que ver con el presente ni nada puede aportarle, como no sea una nostalgia inútil y, a la larga, tan inmóvil como el muro.

Cuzco es un centro degradado también porque en él impera el Viejo, el pariente de su padre, Yahvé ruin, sin nombre ni alma, casi enano (como su espíritu) y cuyo rostro ceniciente es la imagen de su egoísmo avaro y contrario a la vida: “Deja que se pudra la fruta antes que darla a su servidumbre”²⁵. Su casa prefigura el colegio adonde irá a parar Ernesto y el pongo, el servidor indio que no se atreve a levantar los ojos ni a hablar, es la anticipación misma del despojo de su identidad que podría sufrir el protagonista si llegara a aprender las “lecciones” que recibirá en el colegio. Por eso cuando, hacia el final de la novela, el padre Linares decide enviarlo con el Viejo en vista de

¹⁸ ARGUEDAS: *Los ríos...*, p. 143.

¹⁹ Ibid., p. 144.

²⁰ Ibid., p. 139.

²¹ Ibid., p. 140.

²² Ibid., p. 143.

²³ Cfr.: Ibid., p. 146.

²⁴ Ídem.

²⁵ Ibid., p. 443.

la situación que se vive en la ciudad y de la actitud rebelde de Ernesto, este desobedecerá la orden para evitar convertirse en un pongo moral.

El colegio católico de Abancay, adonde lo envía su padre como pupilo (“¡Pero estás en tu Colegio! ¡Estás en tu lugar verdadero!”, le dice, lo cual demuestra lo poco que conoce a su hijo y al colegio²⁶ es la materialización simbólica de la mentalidad blanca dominante en el Perú: jerárquica y autoritaria, reprimida y represora, racista y violenta, negadora de todo lo natural y, en especial, del sexo que, a raíz de eso mismo, se canaliza de manera brutal y repulsiva (basta pensar en la conducta de los internos con la opa Marcelina en el segundo patio).

La atmósfera del colegio ya había sido anticipada por el desagradable impacto que habían provocado en Ernesto su visita a la catedral de Cuzco y la imagen del Cristo crucificado: “...el rostro del Cristo creaba sufrimiento, lo extendía a las paredes, a las bóvedas y columnas. Yo esperaba que de ellas brotaran lágrimas”²⁷. La imagen está dirigida a inculcar en los indios la aceptación del sufrimiento como única vía de salvación, como después lo hace el padre Linares cuando les predica a raíz del motín: “Ustedes sufren por los hijos, por el padre y el hermano; el patrón padece por todos ustedes; yo por todo Abancay; y Dios, nuestro Padre por la gente que sufre en el mundo entero. ¡Aquí hemos venido a llorar, a padecer, a sufrir, a que las espinas nos atraviesen el corazón como a nuestra Señora!”²⁸. Y les habla en quechua, valiéndose de la propia lengua de ellos para inducirlos al acatamiento y la auto-negación.

El colegio es, pues, un espacio francamente hostil para alguien con la sensibilidad de Ernesto, doblemente inapropiada en ese lugar, ya que por un lado no encaja con la dureza machista imperante allí y, por otro, es representativa de una raza considerada inferior. Por algo, el padre Linares le dice, no sin desdén: “Tú eres una criatura confusa”²⁹. En esa atmósfera viciada por la violencia, la残酷 and the abuso, donde brillan por su ausencia virtudes cristianas tan fundamentales como la caridad y la humildad, donde más que una formación intelectual y moral los alumnos reciben de hecho una preparación para el dominio y la humillación de los demás, la ternura de Ernesto hacia todo lo existente, no sólo tiene cabida, sino que está

²⁶ ARGUEDAS: *Los ríos...*, p. 193.

²⁷ Ibíd., p. 167.

²⁸ Ibíd., p. 300.

²⁹ Ibíd., p. 301.

permanentemente amenazada. Es como el árbol de cedrón que había en el patio del Viejo: “El patio olía mal, a orines, a aguas podridas. Pero el más desdichado de todos los que vivían allí debía de ser el árbol de cedrón. “Si se muriera, si se seca, el patio parecería un infierno”, dije en voz baja. “Sin embargo, lo han de matar; lo descascararán”³⁰. Y eso es lo que, de hecho, se busca en el colegio: “descascarar” a Ernesto de su identidad india, de esa espiritualidad siempre disponible al otro y lo otro porque son parte, junto con él, de la unidad que da vida a todo el universo. No lo lograrán, porque esa identidad no es cáscara, sino sustancia, su sustancia, la que hizo carne en él desde que estuvo en el “ayllu”. Sustancia que renueva una y otra vez siempre que sale del colegio, yendo al encuentro de la Naturaleza o de los indios y su música en el barrio de las chicherías. De allí que a lo largo de toda su permanencia en el colegio, que abarca la mayor parte de la novela (7 de sus 10 capítulos), asistamos a una verdadera dialéctica entre el adentro y el afuera, entre lo cerrado y lo abierto. El colegio representa el mundo clausurado de una mentalidad dogmática y autoritaria, así como su dureza e intolerancia. En cuanto lugar cerrado es lo que excluye, la objetivación simbólica de un egoísmo de raza, vuelto sobre sí mismo y aislado en la propia convicción de su superioridad. Un mundo hipócrita, que oculta sus propias contradicciones, como lo sugieren sus dos patios: uno, el llamado “primer patio”, el formal diríamos, donde se exhiben los valores que se proclaman, y otro, el interior, el de atrás, hacia donde se escurren los internos para tener sexo con la opa Marcelina. Es el patio del inconsciente, de todo lo natural que la Iglesia condena, relegándolo al segundo patio, al de lo prohibido y pecaminoso, donde se le da rienda suelta de manera sucia, brutal y abusiva. No en vano en él se encuentran los excusados³¹. Es el espacio donde lo natural (el sexo) por estar prohibido se vuelve excremental. Es el patio donde, en cierto modo, los jóvenes blancos, no importa su clase social, se entrena para ejercer, con total indiferencia hacia el otro, la superioridad a la que su origen racial lo destina. Lo natural no se vive, se desahoga sórdidamente y con mala conciencia. Se aprende así a gozar a expensas del otro, no con el otro. El placer, para ser completo, parece exigir la humillación del otro, con lo cual se convierte en mero ejercicio de poder. Para poder sentirse ser, se necesita negar el ser ajeno. El ego se levanta así sobre los despojos del tú.

La opa Marcelina es, en este sentido, la encarnación extrema, más aún que el propio pongo que sirve al Viejo, del prójimo ultrajado, usado como

³⁰ ARGUEDAS: *Los ríos...*, p. 161.

³¹ Cfr.: Ibíd., p. 216.

si no fuera humano, como si no formara parte de la cadena del ser que liga al universo. Porque en ese mundo el débil es siempre e irremediablemente “opa”, cualquiera sea su cociente intelectual. De allí la repulsión de Ernesto hacia el segundo patio, el de la maldad tolerada para que todo luzca bien en el de adelante, en el socialmente presentable. Por eso, el edificio del colegio puede ser asimilado simbólicamente a la función de la religión en ese medio: es la máscara que oculta detrás de una apariencia digna toda la bajeza moral de los amos y el modo ruin como la descargan sobre los sometidos.

Ernesto, en cambio, dispone, como ya anticipáramos, de otros “patios”: el de la Naturaleza y el de Huanupata, el barrio indio de las chicherías. Ambos representan, de distinta manera, lo abierto, el ámbito donde el espíritu se expande más allá de los límites del propio individuo para entra en comunión con aquello que lo trasciende, lo purifica y lo eleva: la unidad universal y las raíces comunitarias de la identidad india respectivamente.

El verdadero “colegio” de Ernesto es la Naturaleza. En ella no hay paredes ni patios. En ella no hay internos pobretones ni futuros dueños. Nadie carece de importancia porque todos colaboran en el flujo inagotable de la vida. En el colegio, por el contrario, “los odios no cesaban, se complicaban y se extendían”³². Con razón dice Ernesto: “Yo esperaba los domingos para lanzarme a caminar en el campo”³³. Es su modo de escapar de las paredes interiores que el colegio levanta en él, obligándolo a encerrarse en su propia individualidad para tratar de preservarse del contagio moral del egoísmo y la maldad abusiva. Él lo llama “aislamiento mortal” porque es lo opuesto a su natural abierto y solidario: “Yo que sentía tan mío aun lo ajeno”³⁴. En el mundo de proto-machos, que no de futuros hombres, que es el colegio, se siente separado de “la maternal imagen del mundo”³⁵, por eso necesita imperiosamente reencontrarse con la Naturaleza, que nunca es paisaje, sino presencia anímica en constante interacción, en constante diálogo, con su espíritu, y así poder recuperar su identidad de ser vivo y solidario, que participa de la totalidad, en lugar de intentar mutilarla en beneficio propio como hacen los que le rodean: “Yo no sabía si amaba más al puente o al río. Pero ambos despejaban mi alma, la inundaban de fortaleza y de heroicos sueños. Se borraban de mi mente todas las imágenes plañideras, las dudas y los malos

recuerdos”³⁶. Resulta por demás significativo que “los domingos del Señor” Ernesto vaya a comulgar con la Naturaleza. Uno le exige la sumisión; la otra, por el contrario, sólo su participación.

En contacto con la Naturaleza, Ernesto recupera una y otra vez el sentido de lo que es: un componente de ese flujo vital a cuyo dinamismo contribuye y por el que es constantemente recreado. La Naturaleza es, sin duda, el espacio de la memoria, pero de la memoria del ser, sobre la que se funda y en la que tiene sus raíces la de la identidad cultural e individual. De lo contrario esta se vuelve pura afirmación del ego personal o colectivo, tal como sucede con los blancos, tanto dentro como fuera del colegio, según muestra Arguedas en su novela. Sólo si se sabe, ante todo a través de la sensibilidad, como lo sabe Ernesto, que se es parte de una unidad trascendente, criatura creada y creadora, nutrita por todo lo existente y alimento, a su vez, de aquello que la nutre, podrá afianzar su identidad con el otro y no a expensas de él.

La cultura india, en cambio, y el barrio de las chicherías que funciona para el protagonista como concreción circunstancial, mientras reside en Abancay, de dicha cultura y del “ayllu” que lleva tan hondamente enraizado en su alma, constituyen el espacio de la identidad, donde la memoria se hace música por medio de la cual Ernesto re-anuda sus vínculos con su pasado personal y colectivo. “Acompañando en voz baja la melodía de las canciones, me acordaba de los campos y las piedras, de las plazas y los templos, de los pequeños ríos adonde fui feliz”³⁷. Allí recupera la armonía interior y comulga a la distancia con todo aquello que lo constituye. La música abre, como él mismo lo dice, “las puertas de la memoria”³⁸. Es en ella, mucho más que en el muro incaico de Cuzco, donde se conserva viva la identidad india, así como la dignidad fundada en ella. Maxwell, un personaje de *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971), lo expresa sintéticamente de esta manera: “Esta música ha resistido invasiones y menosprecios más de cuatrocientos años”³⁹. El muro “imponía silencio”⁴⁰, según Ernesto; la música, lo rompe, hace hablar al pasado, le da vida y presencia, y, al mismo tiempo, vincula con el ser, con la Naturaleza, parece brotar de ella: “mientras oía esa especie de himno que parecía llegado de las aguas del Pachachaca”⁴¹. Tiene un efecto regenerador, incluso sobre

³⁶ ARGUEDAS: *Los ríos...*, p. 232.

³⁷ Ibíd., p. 211.

³⁸ Ibíd., p. 155.

³⁹ ARGUEDAS, José María: *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Losada, Buenos Aires, 1975, p. 246.

⁴⁰ ARGUEDAS: *Los ríos...*, p. 154.

⁴¹ Ibíd., p. 386.

aquellos que están más enajenados, como el soldado indio que se pone a bailar en la chichería, “como si fuera no el soldado quien danzaba, sino su propia alma desprendida”⁴².

La música no sólo vincula los espacios de la memoria, sino que, de una manera más callada y en apariencia anodina, se hace presente también en el colegio, el espacio de la desmemoria, o de una memoria degradada que impulsa a la afirmación de la propia identidad en contra de la vida y el prójimo. Y lo hace a través del “zumbayllu”, el pequeño trompo cuyo canto “avivaba en la memoria de los ríos” y le hace preguntarse a Ernesto: “¿Qué semejanza había, qué corriente entre el mundo de los valles profundos y el cuerpo de ese pequeño juguete móvil, casi proteico, que escarbaba cantando la arena en la que el sol parecía disuelto?”⁴³. El abajo (valles) y el arriba (sol), la totalidad (mundo) y la aislada pequeñez del objeto convergen y se funden en el trompo, que es símbolo, a la vez, por el carácter compuesto de su nombre, donde se unen una palabra castellana con otra quechua, del mestizaje cultural, según ha señalado R. Richard⁴⁴, y, por otro lado, de la memoria misma y de la de Ernesto en particular. Lo mantiene ligado a su ser e identidad profunda, le infunde fuerzas para sobrevivir espiritualmente al colegio y le permite sentirse en contacto, pese a la lejanía (al igual que para el recuerdo, “Para él no hay distancia”⁴⁵, con aquellos a quienes ama: “Dile a mi padre que estoy resistiendo bien – dije –; aunque mi corazón se asusta, estoy resistiendo”⁴⁶.

El “zumbayllu” es la imagen de esa unidad cósmica en la que creía Arguedas tanto como su personaje. La proyección simbólica de esa perspectiva mítica para la que nada está separado, donde la totalidad se hace presente en lo más pequeño y este abre, a su vez, el acceso a ella, donde permanencia y movimiento se identifican en un incesante giro creador. La identidad cultural y personal deberían ser, para Arguedas, como ese trompo: el zumbido integrador de todo lo distinto en un canto celebratorio de todo lo existente. Cuando Ernesto decide, al final de la novela, marcharse hacia la cordillera, hacia el ámbito indígena por excelencia, en lugar de dirigirse, como se le ha ordenado a la hacienda del Viejo, está optando de manera irreversible por una identidad abierta al universo, enraizada en la memoria no sólo de lo que es, sino de lo que puede llegar a ser con el otro, no a expensas de él. Opta por la

⁴² ARGUEDAS: *Los ríos...*, p. 386.

⁴³ Ibíd., p. 242.

⁴⁴ Citado por la edición de GONZÁLEZ VIGIL de *Los ríos...*, en nota al pie, p. 235.

⁴⁵ Ibíd., p. 307.

⁴⁶ Ibíd., p. 308.

comunidad de los hombres entre sí y con la Naturaleza, no por el egoísmo intolerante, que únicamente cree ser cuando sojuzga y humilla. Final abierto si los hay porque el “zumbayllu” del ser y de la vida, que Ernesto ha puesto a girar una vez más con su decisión, debe ser lanzado una y otra vez para evitar que el patio interior del colegio se convierta en el espacio del alma y esta acabe siendo el excusado de todas las desmemorias.

Ignacio Roldán Martínez
Profesor de Literatura Paraguaya y
Filosofía del Lenguaje en la Universidad
Autónoma de Asunción

El espacio en el ciclo de novelas aregueñas de Gabriel Casaccia

En la primera parte del artículo se desarrolla la cuestión acerca del estatuto del espacio desde la Antigüedad, pasando por la Edad Media, hasta las posturas aparentemente contrapuestas del siglo XX: la que subordina la categoría espacial a la temporal (formalismo y narratología) y la que reconoce el valor estructurante del espacio en la narrativa ("forma espacial" de Frank). Ambas se complementan con una geografía del espacio (Lotman), y con el estudio temático de Bachelard y Durand. Con la aparición de *La babosa* en 1952, el escritor paraguayo Gabriel Casaccia inaugura un ciclo de novelas -cuyo análisis se expone en la segunda parte del artículo- en el que el habitar de los personajes en el espacio reducido de la villa de Aregua suscita la reflexión sobre la identidad. La distancia espacio-temporal con la realidad objeto de las tramas sugiere el papel preponderante de la memoria en la configuración del universo literario. Bachelard y Durand han recordado que el ejercicio de la memoria anula el recorrido temporal y recupera vivencias vinculadas a "espacios de la estabilidad del ser". De ahí que la reflexión acerca de la realidad nacional y de su identidad suscite la confrontación con el espacio que la memoria alberga: no sólo con el real, percibido e interiorizado por el propio autor, sino también con el literario configurado por una tradición idealizadora, con la que Casaccia parece romper.

In the first part of the article, the author develops the issue about the status of space from Ancient times, through the Middle Ages, until the apparently contrary opinions of the 20th century: that which subordinates the spatial category to the temporary (formalism and narratology) and that which recognizes the structuring value of space in narratives (Frank's "space shape"). Both are completed with a geography of space (Lotman) and Bachelard and Durand's thematic study. With the publication of *La babosa* in 1952, Paraguayan writer Gabriel Casaccia opens a cycle of novels -whose analysis is presented in the second part of the article- where the characters' life in the little space of the village of Aregua brings forward a reflection about identity. The spatial-temporary distance with the reality that is the object of the plots suggests the preponderant role of memory in the organization of the literary universe. Bachelard and Durand have pointed out that exercising our memory cancels the course of time and brings back experiences related to the "spaces of the being's stability". Thus, the reflection about national reality and its identity leads to a confrontation with the space that memory holds: not only with the real space, sensed and internalized by the author himself, but also with the literary space formed by an idealizing tradition from which Casaccia seems to break away.

Teoría del espacio narrativo

La atención de la crítica a la categoría espacial en el seno de la narrativa es relativamente reciente. Sin embargo, por más que el marco teórico que nos interesa haya alcanzado sus primeras sistematizaciones recién en las dos o tres últimas décadas, la progresiva configuración del espacio narrativo hunde sus raíces en la antigüedad.

Antigüedad y Edad Media

La *Poética* de Aristóteles contiene escasas alusiones al espacio. De ellas, podemos deducir la exigencia de verosimilitud, dada la centralidad del concepto de *mimesis*. Así, el espacio es escenario en la epopeya: si la descomposición de la acción obliga a presentar lugares simultáneos es porque la acción tiene que acontecer necesariamente en un lugar:

[En la epopeya] puede el poeta presentar muchas partes realizándose simultáneamente, gracias a las cuales, si son apropiadas, aumenta la amplitud del poema. De suerte que tiene esta ventaja para su esplendor y para recrear al oyente y para conseguir variedad con episodios diversos.¹

En otra de las poéticas de la Antigüedad, la *Epístola a los Pisones* de Horacio, la dimensión espacial se encuentra prácticamente olvidada. Nuevamente, las conjecturas que podemos hacer sobre el espacio se fundamentan en la regla de la verosimilitud y congruencia.

Ernst Robert Curtius, en *Literatura europea y Edad Media Latina*, al detenerse en el paisaje ideal remedia este silencio desde la Retórica: ejercicios de la tardía Antigüedad y de la Edad Media consistentes en la imitación de los modelos contienen configuraciones espaciales como el *locus amoenus* y el ‘bosque mixto’, reveladoras de una tradición en la que Homero, Teócrito y Virgilio son jalones ineludibles.²

Ocasiones que la Retórica ofrece para la descripción del paisaje son los *argumenta a loco y a tempore* del discurso forense, que en la Antigüedad tardía pasan al discurso panegírico. En éste, la *inuentio* exige el elogio: por ejemplo,

¹ ARISTÓTELES: *Poética*, 1459b25-31.

² CURTIUS, Ernst Robert: *Literatura europea y Edad Media Latina*. F.C.E., Madrid, 1999, pp. 263 y ss.

de los lugares. Las descripciones de lugar son también objeto de estudio en la *elocutio*, parte consagrada a la ciencia de las figuras.

En varias ocasiones, Curtius recuerda la *rota Virgilii* o rueda de Virgilio.³ Elaborada a partir de las ideas de Elio Donato en su comentario a Virgilio, consistía en un esquema gráfico en círculos concéntricos en el que motivos espaciales ligados a sus correspondientes tipos sociales, animales e instrumentos determinan la jerarquización de los tres estilos: *humilis*, *mediocris* y *gravis*.

Motivos espaciales	Tipos sociales	Animales	Instrumentos	Estilos
Haya Prado	Pastor	Oveja	Cayado	Humilis
Árbol frutal Sembrado	Campesino	Buey	Arado	Mediocris
Laurel o cedro Castillo o ciudad	Guerrero	Caballo	Espada	Grauis

Como se puede apreciar, el interés de la *rota Virgilii* radica en que nos permite constatar cómo la interrelación estrecha entre el espacio y las figuras da lugar a una determinada modalidad discursiva. Dicho de otra manera: la mera mención de un motivo espacial es significativa.

Otro paisaje ideal es el del paraíso, al que Howard R. Patch dedica un capítulo en *El otro mundo en la literatura medieval*.⁴ En él, los motivos son susceptibles de valoración positiva: bosques frondosos y viviendas junto al río; contexto de eterna primavera; fecundidad y esplendor de la tierra: “La tierra mana leche y miel y abunda en frutas comestibles, y hay prados llenos de flores y pájaros y mansos animales”; con frecuencia, situación del Edén en una montaña (signo de la cercanía entre el cielo y la tierra) o en un espacio insular separado por una dilatada extensión de tierra u océano; naturaleza musical de las aves como signo de armonía; aire claro, fragante y puro; brisa suave; plantas con propiedades curativas o medicinales; campos placenteros.

Es fácil comprobar cómo diversas configuraciones de espacios ideales se superponen fácilmente: la de la isla, la del *locus amoenus* o la del Paraíso

³ CURTIUS: *Literatura europea...*, pp. 287 y 328.

⁴ PATCH, Howard Rollin: *El otro mundo en la literatura medieval*. F.C.E., México, 1956, pp. 143-156.

mismo, y la naturalidad con que en ellas se asientan tópicos como el de la Edad de Oro.

Estructuralismo y narratología

Dejo de lado conscientemente los siglos en que la literatura configura distintos tipos de espacios: el insular, a veces utópico; el maravilloso, de aparición esporádica en los libros de caballerías o en las crónicas de descubrimiento y conquista; el caleidoscópico de las novelas de viaje; el urbano y doméstico, que por sí mismo llega a caracterizar una novela como realista. Interesa saltar a la reflexión que tiene lugar en el siglo XX.

En el siglo XX, la categoría espacial se convierte en objeto de estudio por parte de la teoría literaria, aunque siempre vinculada al tiempo en el seno del relato: si hasta entonces su presentación se había considerado una parte más de la narración, ahora la cuestión va a ser definir su estatuto una modalidad discursiva que se define por su temporalidad.

Ducrot y Todorov asimilan el análisis narrativo de un texto a la descripción de las relaciones sintácticas entre unidades textuales: por ejemplo, en el *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. En el relato, la relación entre las proposiciones es de orden causal y temporal, por lo que el mismo se define como “texto referencial con temporalidad representada”. Además, al comparar la cantidad proporcional de tiempo de la historia con una unidad del tiempo de la escritura, se constata que en la descripción el tiempo no transcurre ($T = 0$).⁵

Postura análoga va a ser la de la narratología, surgida en el seno del estructuralismo. Así, Genette distingue y relaciona entre sí

- a- historia (significado o contenido narrativo);
- b- relato (enunciado), y
- c- narración (acto narrativo o de enunciación).

⁵ DUCROT, Oswald y TODOROV, Tzvetan: *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Siglo XXI, Madrid, 1998, pp. 337-340 y 361.

Estos tres aspectos de la realidad narrativa tienen su razón última de ser en la sucesión temporal de unos acontecimientos,⁶ razón por la cual el “Discurso del relato” se dedica a cuestiones de

- a- tiempo (orden, duración, frecuencia);
- b- las relacionadas con el relato mismo (modo), y
- c- las relacionadas con la instancia narrativa (voz).

Se le acusa a Genette de haber negado función narrativa a la descripción, al considerarla como *ancilla narrationis*; de hecho, en la descripción, el tiempo del relato es infinitamente mayor al tiempo de la historia, por ser éste igual a cero: $TR > TH (= 0)$. Sin embargo, él mismo rechaza la acusación en *Nuevo discurso del relato*,⁷ aunque bastaba con releer atentamente su “Discurso...” anterior para darse cuenta de que en él un tipo de descripción, la proustiana, se asimila al relato mismo, gracias a que se encuentra vinculada con la mirada del personaje y con la acción.⁸

Las cuestiones que interesaban a Genette siguen centrando el interés de Mieke Bal en su *Teoría de la narrativa*, quien añade la consideración del lugar como un elemento de la fábula, transformado en espacio en el nivel de la historia cuando se lo vincula a ciertos puntos de percepción. Esta vinculación permite que la descripción se incorpore, como la proustiana recordada por Genette, en el lapso temporal propio de la narración mediante acciones tales como ver, hablar y el mismo actuar.⁹

La forma espacial

Por su parte, Joseph Frank estudia formas de construcción literaria ‘espaciales’. En su artículo “Spatial Form in Modern Literature” defiende la no subordinación de la categoría espacial a la temporal en algunas obras narrativas de la literatura moderna, en las que la ‘forma espacial’ se convierte en verdadero andamiaje estructural. Ejemplos de forma espacial encontramos

⁶ No sólo la acción contenida en el relato, sino el discurso mismo y el acto de narrar son de naturaleza temporal.

⁷ GENETTE, Gerard: *Nuevo Discurso del Relato*. Cátedra, Madrid, 1988, p. 35.

⁸ GENETTE, Gerard: *Figuras III*. Lumen, Barcelona, 1989, pp. 155-160.

⁹ BAL, Mieke: *Teoría de la narrativa*. Cátedra, Madrid, 1998, pp. 101, 136-138.

en la conocida escena del reparto de premios de los “Comicios agrícolas” de *Madame Bovary* y en el *Ulises* de Joyce.

¿Cuáles serían los fenómenos que conducen a la espacialización de la forma en una novela, según Frank? La simultaneidad y la yuxtaposición: así, la significación de la escena de *Madame Bovary* recién mencionada depende de cómo el lector reúne espacios simultáneos comprimidos en un tiempo cuyo fluir se ha detenido (esto es, de la yuxtaposición —ajena al discurrir narrativo— que establece entre los distintos espacios que atraen la atención del narrador; espacios, por cierto, alejados entre sí).

En un artículo posterior, “Spatial Form: An Answer to Critics”, Frank insiste en circunscribir el fenómeno de la forma espacial a la literatura moderna.¹⁰

La Semiótica

Tratándose de función y significación, la Semiótica no podía quedarse de lado. Así, para Lotman el lenguaje de las relaciones espaciales es “uno de los medios fundamentales de interpretación de la realidad”. Conceptos elaborados sobre la base de oposiciones (alto-bajo, derecha-izquierda, próximo-lejano...) construyen modelos culturales “mediante los cuales el hombre interpreta en diversas etapas de su historia espiritual la vida circundante”. De esta manera, la configuración espacial de un texto o grupo de textos adquiere su significación en el seno de una cultura que ha elaborado su propia “imagen del mundo” sobre la base de su particular modelo histórico y lingüístico del espacio.”¹¹

En “Descripción y narratividad a propósito de La cuerda, de Guy de Maupassant”,¹² Greimas descubre que la segmentación del relato obedece a criterios espacio-temporales: la acción sucede en dos martes sucesivos, en lugares ordenados según estructura circular y simétrica: casa, camino, plaza del mercado, posada. Y afirma: “las relaciones entre los lugares y los actores, entre los topónimos y los antropónimos, son narrativamente significativas”.

La estructura narrativa de este relato responde al conflicto entre individuo y sociedad: “los segmentos del texto tradicionalmente designados como ‘descripciones’ están, desde el punto de vista narrativo, encargados de una

¹⁰ FRANK, Joseph: *Spatial Form: An Answer to Critics*. En: *Critical Inquiry*, 4, 2, 1977, pp. 231-252.

¹¹ LOTMAN, Yuri M: *Estructura del texto artístico*. Istmo, Barcelona, 1982, pp. 271-272.

¹² GREIMAS, Algirdas J.: *Del sentido II, Ensayos semióticos*. Gredos, Madrid, 1989, pp. 155-177.

función precisa que es la de situar y hacer actuar al actante colectivo llamado sociedad”.

Greimas concluye que la parte puramente descriptiva del texto de Maupassant está organizada “según las reglas canónicas de la narratividad y representa, en su desarrollo sintagmático, una estructura narrativa fácilmente reconocible”.

La secuencia descriptiva es “un microrrelato que comporta la historia completa de la sociedad”; el microrrelato se integra en el macrorrelato de *La Ficelle*: el enfrentamiento trágico entre el saber del individuo (maese Hauchecorne) y el saber de la sociedad.

Otro análisis semiótico de interés, por el protagonismo adquirido por los espacios doméstico y urbano desde el realismo, es el afrontado por Eco en *La estructura ausente*: el del objeto arquitectónico.¹³

La arquitectura es un sistema de signos: los significantes son los objetos arquitectónicos, mientras que el significado radica en la función que cada uno de ellos hace posible. La interpretación a partir de determinados códigos permite la descripción y catalogación de los significantes, los cuales pueden revestir significaciones sucesivas por vía de a- la denotación: conduce a la función primaria del objeto; b- connotación (generadora a su vez de nuevos códigos): remite a una ideología del vivir, gracias a la cual se comunican valores tales como “familia”, “refugio”, “seguridad”...

Este tipo de connotaciones simbólicas del objeto arquitectónico son tan útiles en la vida asociativa como las denotaciones funcionales, y varían de acuerdo al sucederse de las distintas culturas.

Eco dedica un apartado de su estudio al código prosémico, susceptible de ser incorporado al arquitectónico. En él, la distancia (íntima, personal, social o pública) configura espacios, y se convierte en rasgo pertinente.

Si Greimas descubre que la forma discursiva asignada a los segmentos textuales –y en concreto, la descriptiva– deja de ser pertinente cuando se trata de explicar la organización profunda de un texto considerado como un todo de significación, y Eco centra su atención en el espacio arquitectónico como sistema de signos que comunican, y cuya posibilidad de connotar permite referirse a una cultura determinada, Lotman establece lo que Zubiaurre

¹³ ECO, Umberto: *La estructura ausente: introducción a la semiótica*. Lumen, Barcelona, 1989, pp. 277-339.

denomina ‘geografía del espacio’: “las polaridades espaciales son categorías abstractas que organizan geométricamente el espacio fictivo”.¹⁴

Sin embargo, según la misma Zubiaurre, este espacio de la ficción no se presenta al lector como entidad abstracta, sino que se materializa en temas, motivos o símbolos.

El acceso temático

Al centrarse en la reconstrucción de la conciencia de un autor, mediante la búsqueda de temas recurrentes dispersos en su obra, la Escuela de Ginebra se aleja del formalismo ruso y del estructuralismo.

Así, cuando la lectura abarca textos anteriores a los de un escritor determinado, se descubre que los temas, motivos o símbolos poseen un carácter repetitivo, evolutivo e histórico. Un ejemplo mencionado por Zubiaurre es el estudio de Poulet acerca del círculo como configuración espacial que a lo largo de la historia ofrece un significado cambiante.¹⁵

En su conocida *Poética del espacio*,¹⁶ el fenomenólogo francés Gaston Bachelard accede a la intimidad de un ser cuya alma se identifica con una morada, y cuya capacidad de forjar imágenes aparece hermanada con la memoria:

*La casa, como el fuego, como el agua, nos permitirá evocar (...) fulgores de ensueño que iluminan la síntesis de lo inmemorial y del recuerdo. En esta región lejana, memoria e imaginación no permiten que se las disocie. Una y otra trabajan en su profundidad mutua. Una y otra constituyen, en el orden de los valores, una comunidad del recuerdo y de la imagen.*¹⁷

La imaginación opera sobre el espacio recordado y lo transforma. Porque, antes de ser arrojado al mundo y a sus hostilidades, el ser reina en una especie de paraíso terrestre de la materia, fundido en la dulzura de una materia

¹⁴ ZUBIAURRE, María Teresa: *El espacio en la novela realista. Paisajes, miniaturas, perspectivas*, F.C.E, México, 2000, p. 63.

¹⁵ Ibíd., pp. 64-66.

¹⁶ BACHELARD, Gaston, *La poética del espacio*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

¹⁷ Ibíd., p. 35.

adecuada. Parece que en ese paraíso material, el ser está impregnado de una sustancia que lo nutre, está colmado de todos los bienes esenciales.¹⁸

En este espacio feliz que acoge al hombre en un bien-estar cálido, como el del nido con el que a veces Bachelard lo compara, se reúnen los seres protectores; de ahí la reiterada mención del francés a “la maternidad de la casa”.

Bachelard denomina a su método topoanálisis, pues mediante él distintas psicologías y la fenomenología integradas buscan no la mera descripción de la casa, sino “llegar a las virtudes primeras, a aquellas donde se revela una adhesión, en cierto modo innata, a la función primera de habitar”.¹⁹

El topoanálisis permite “el estudio psicológico sistemático de los parajes de nuestra vida íntima”.²⁰ Este estudio psicológico de la intimidad a partir del espacio nos lleva de la mano a la poética del imaginario de Gilbert Durand, quien en *Las estructuras antropológicas del imaginario* procede a clasificar las imágenes simbólicas consideradas en tanto que dinámicas. El antropólogo francés sitúa su investigación en el trayecto antropológico, que define como “el incesante intercambio que existe en el nivel de lo imaginario entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social”.²¹ Para él, el imaginario

*no es nada más que ese trayecto en el cual la representación del objeto se deja asimilar y modelar por los imperativos pulsionales del sujeto, y en el cual, recíprocamente, (...) las representaciones subjetivas se explican “por los acomodamientos anteriores del sujeto” al medio objetivo.*²²

Durand delimita los grandes ejes de los trayectos antropológicos constituidos por los símbolos mediante “el método totalmente pragmático y relativista de convergencia que tiende a localizar vastas constelaciones de imágenes, constelaciones más o menos constantes y que parecen estructuradas por cierto isomorfismo de los símbolos convergentes”.²³

Además, “los símbolos circulan en una constelación porque son desarrollos de un mismo tema arquetípico, porque son variaciones sobre

¹⁸ BACHELARD: *La poética...*, p. 37.

¹⁹ Ibíd., p. 34.

²⁰ Ibíd., p. 38.

²¹ DURAND, Gilbert: *Las estructuras antropológicas del imaginario*. F.C.E., Madrid, 2005, p. 43.

²² Ibíd., p. 44.

²³ Ibíd., p. 45.

un arquetipo”;²⁴ en cada constelación las imágenes convergen alrededor de núcleos organizadores.

Dos regímenes de la imagen –el Diurno y el Nocturno– a partir de tres gestos dominantes: el de posición, el de nutrición y el copulativo o rítmico, que dan lugar a su vez a tres estructuras: la esquizomorfa, la mística y la sintética.

Durand considera al espacio como supuesto de la imagen, hecho éste que convierte a su investigación sobre lo imaginario en aporte válido para la crítica literaria a partir de la categoría espacial.

El ‘cronotopo’ de Bajtín

El ‘cronotopo’ lo define Bajtín como “la conexión esencial de relaciones temporales y espaciales asimiladas artísticamente en la literatura”.²⁵

La noción expresa el carácter indisoluble de espacio y tiempo en el seno de la literatura y eleva a ambas dimensiones a la condición de protagonistas de la estructura narrativa.

Nace de la necesidad de dar cuenta del “proceso de asimilación en la literatura del tiempo y del espacio histórico real y del hombre histórico real, que se descubre en el marco de estos”²⁶ a lo largo de la historia.

La relación entre lo histórico real y lo literario es fundamental para la comprensión del cronotopo. De ahí que éste juegue un papel protagónico en la conformación de los géneros.²⁷

Narrativa, espacio e identidad

Como se puede apreciar, un elemento común a las diversas reflexiones en torno al espacio es la relación vinculante entre éste último y el sujeto: una determinada configuración espacial remite a quien así la percibe y vive.

Aproximarse a la identidad equivale a reconocer la posibilidad de que el sujeto pueda llegar a decir quién es. Y si este decir es, como muchos insisten

²⁴ DURAND: *Las estructuras...*, p. 46.

²⁵ BAJTIN, Mijail: *Teoría y estética de la novela*. Taurus, Madrid, 1991, p. 237.

²⁶ Ibíd., p. 237.

²⁷ Cfr. Ibíd., p. 238.

en afirmar, de naturaleza narrativa,²⁸ el sujeto a quien remite el espacio puede ser contemplado como una intimidad que participa del trayecto antropológico del que hablaba Durand; o cuya focalización como figura narrativa o como narrador –y acá nos remitimos a Genette y Bal–, la define.

Sin embargo, lo que me interesa ahora destacar es que, si bien narrar el quién consiste en fundamentar la identidad en la historia individual, si no hay referencia a un final o juicio el sujeto se reduce a lo histórico fáctico, en cuyo caso no podríamos hablar propiamente de identidad. Se hace necesario introducir la noción de finalidad, de manera tal que pueda darse la unidad vital entre los episodios que componen la acción. Von Baltasar lo recuerda cuando afirma que “lo actual tiene sentido sólo como el ahora de algo que está lanzado hacia su meta (y con ello hacia sí mismo)”.²⁹

No hay que olvidar que el mismo Aristóteles exigía en su *Poética* la imitación de una acción completa y total, de una duración determinada, con comienzo, medio y fin. Si la acción es finita puede ser interpretada. Y como en la acción está la felicidad o infelicidad, puede ser juzgada o valorada.

Lo interesante es advertir que si narrar supone poner en juego los contenidos que la memoria guarda, la misma memoria se presenta, en esta tarea de formación –y de descubrimiento– de la propia identidad, como una modalidad narrativa. La narración que el yo hace de sí mismo consiste, antes que nada, en la articulación en una unidad de sentido de los diversos acontecimientos de la propia biografía:

*La memorización del yo no se satisface con la retención fragmentaria de sucesos. La memoria es siempre una reconquista del yo perdido con el paso del tiempo, pero la memoria en la que nos reconocemos no se logra por acumulación, sino por interpretación.*³⁰

²⁸ Por ejemplo, Higinio Marín: “Hace ya tiempo que la filosofía de la vida ha llamado la atención sobre la estructura narrativa de la existencia humana. El acto de la comprensión –también el de la autocomprensión– está mediado por historias, por cuentos que son como recuentos de lo que, como decía Ortega, se ha conseguido convertir de viaje en equipaje y se tiene como parte de uno mismo. Ese era, por cierto, el significado de la palabra griega *ousia* (sustancia) en el habla ordinaria: el hatillo o ajuar con el que los individuos contaban (por herencia y por ganancia propia) como parte central de su patrimonio. Contar la propia vida es recountar o inventariar nuestro nombre: sustanciar (en el plano biográfico) lo que nos ha pasado, hemos hecho y dicho en un relato cuya urdimbre es el ‘yo’, el sí mismo de cada uno” MARÍN PEDREÑO, Higinio: *De dominio público, ensayos de teoría social y del hombre*. Eunsa, Pamplona, 1997, p. 30.

²⁹ BALTASAR, Hans Urs von: *Teodramática*, vol. I. Encuentro, Madrid, p. 333.

³⁰ MARÍN PEDREÑO: *De dominio público...*, p. 31.

En el mismo sentido, Nicola King recuerda: “It is commonly accepted that identity, or a sense of self, is constructed by and through narrative: the stories we all tell ourselves and each other about our lives”³¹.

Queda en el aire una última pregunta: la de la relación de la narrativa de ficción con la articulación de acontecimientos vividos sobre la cual se edifica la identidad personal (pregunta que, por cierto, remite en último término a la relación entre ficción y realidad). Espero que para contestarla nos sirvan estas palabras de Vicente Balaguer, cuyo acceso a Paul Ricoeur he preferido utilizar llevado por la necesidad de síntesis en estas Jornadas tan densas:

*... la comprensión de sí mismo es el fruto de una narración autobiográfica en la que se muestra lo que somos al compararlo con lo que podríamos haber sido. Lo que comprendemos sobre nosotros mismos es el resultado de una articulación narrativa de los acontecimientos que hemos vivido. Pero el alcance de estos acontecimientos vividos sólo lo obtenemos al comparar lo que hemos sido con lo que podríamos haber sido; y esto último, lo posible, lo conocemos, sin haberlo vivido, por los relatos de ficción. Con este empadronamiento entre lo histórico y lo ficcional acaba por reconstruirse la identidad personal que, al fin y al cabo, es narrativa.*³²

70

Nos vamos a demorar de inmediato en la idealización del espacio paraguayo en una narrativa, la de este país, en busca de la identidad. Veremos entonces cómo la confrontación entre lo posible y lo real puede llegar a ser determinante en un momento como es el de la postguerra y la reconstrucción de un país asolado por una contienda devastadora.

Humanidades Año VIII - IX • Nº 1 • Diciembre 2008 - 2009
ISSN: 1510 - 5024

Formas y funciones del espacio en las novelas aregüeñas de Gabriel Casaccia

Cuando en 1952 aparece *La babosa*, Gabriel Casaccia inaugura en la literatura paraguaya un ciclo de novelas cuya trama va a estar centrada en la villa veraniega de Aregua, a orillas del lago Ypacaraí y cercana a Asunción, la

³¹ KING, Nicola: *Memory, Narrative, Identity. Remembering the Self*. Edinburgh University Press, Edimburgo, 2003, p. 2. Para profundizar en la relación entre memoria e identidad, se puede consultar: RUIZ-VARGAS, José María (comp.): *Claves de la memoria*. Trotta, Madrid, 1997.

³² BALAGUER, Vicente: *La interpretación de la narración. La teoría de Paul Ricoeur*. Eunsa, Pamplona, 2002, pp. 91-92.

capital del país. El resto de las novelas son *La llaga* (1964), *Los herederos* (1975) y *Los Huertas* (1981). El paréntesis entre *La llaga* y *Los Huertas* lo constituye *Los exiliados*, cuya acción se sitúa en la ciudad fronteriza de Posadas, en consonancia con el título de la obra.

Con estas novelas el escritor no rompe solamente con la visión idealizada del país que había poblado la literatura anterior a la suya, sino que continúa, esta vez desde una perspectiva radicalmente opuesta, esa reflexión sobre la identidad paraguaya que tan fácil es de descubrir en las obras compuestas en el período independiente.

Pienso que la noción de desplazamiento provocado por el desajuste que postula Fernando Aínsa es sumamente útil a la hora de analizar la visión que Casaccia tiene del paraguayo.³³ Tal desajuste no es sino expresión de una identidad cultural –la iberoamericana en los casos estudiados por Aínsa– escindida y, por lo tanto, problemática; la realización de un viaje centrípeto (hacia el interior del país) surge como la posibilidad de reintegrar dicha identidad, que no puede sino imaginarse armónica en su estado final.

En términos espaciales, la tesis de Aínsa equivale a afirmar que el desajuste inicial adquiere la forma de un ‘no encajar’ el personaje con su entorno; y que, por lo tanto, lo que se busca mediante el desplazamiento es, precisamente, un contexto espacial en el cual pueda tener lugar la integración anhelada.

En el caso de las novelas de madurez de Gabriel Casaccia, el viaje ya se ha producido. Desde el comienzo de la trama, el personaje reside en Areguá. La villa veraniega se convierte, entonces, en espacio de posibilidad para el descubrimiento de la propia identidad y con el cual vincularse.

Desajuste inicial y privación de la casa paterna

En el caso de las novelas de Gabriel Casaccia, en el origen del desajuste se encuentra la ausencia del padre. Esta ausencia se concreta en un motivo espacial cargado de significación: la privación de la casa paterna.

La figura del padre es omnipresente. Su recuerdo gravita sobre las motivaciones y acciones de los personajes. Menciono algunos de los casos más elocuentes: el Atilio Cantero de *La Llaga* se suicida con el mismo revólver

³³ AÍNSA, Fernando: *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*. Gredos, Madrid, 1986, pp. 187-188.

con que se quitara la vida Francisco Cantero; Casimiro Huertas se suicida con el que años atrás, en 1909, le regalara su padre don Leonardo Manuel.

Si el revólver es un objetos-símbolo de la figura paterna, también lo es el bastón de Casimiro: posesión que, heredada de un padre elevado a la categoría de patriarca, identifica a la familia; el mismo que, a su muerte, pasará a manos de su hermana Adelina (junto con el bastón, ésta conserva el revólver de Casimiro y acaba quitándose la vida con él).

La privación de la casa paterna gravita sobre los personajes y actúa como motivo generador de la trama. Así, al presentar al Ramón de *La babosa*, el narrador comenta que en el matrimonio con Adela ha influido más el interés personal que la atracción física (B, I, 1).³⁴ Tal unión ofrecía a Ramón la posibilidad de elevar su posición económica y social, gracias a “un salto inmensurable en el camino de su ambición” (B, I, 1, 50).

La concreción de este salto era la casa que espera obtener de su suegro: “Para Ramón fue cosa sobreentendida, y que no puso en duda, que don Félix le brindaría alguna de las casas de renta que poseía en Asunción para que la habitase con Adela” (B, I, 1, 48).

Ramón califica en su imaginación dicho regalo como paternal: “Durante su noviazgo, hasta llegó a acariciar la ilusión de que alguna de aquellas casas podría ser el regio y paternal presente de bodas” (B, I, 1, 48). La privación de la casa paterna ha sido ahora de la soñada.

Por su parte, Ángela Gutiérrez, de la misma novela, se ha visto también privada de la casa del padre:

Don Desiderio fue un hombre manirroto, poseedor de una gran fortuna, que fue dejando en las mesas de juego, las carreras de caballos y las riñas de gallos. Llegó a traer gallos de riña de Buenos Aires. Cuando murió no le quedaba sino la casa veraniega de Areguá. (B, I, 4)

Ángela se ha visto despojada de la herencia paterna, en beneficio de su hermana Clara. Las joyas están escondidas en la pieza de ésta y, según el doctor Brítez, Ángela tiene derecho a reclamarlas, lo mismo que el chalet que ambas habitan en Areguá:

³⁴ Cito *La babosa* de la siguiente manera: B, parte en números romanos, capítulo en números arábigos, página de la edición consultada. Cuando se trata de *La llaga* (Ll), *Los herederos* (HE) y *Los Huertas* (HU), se hace mención del capítulo en números romanos y de la página.

—Esas alhajas que su hermana retiene indebidamente son mitad tuyas y mitad de ella. Su hermana no tiene derecho a conservarlas para ella sola... ¿Dónde está el título de ese chalet?... (B, I, 16)

El despojo de Ángela hunde sus raíces en su misma infancia. Su padre, desde un principio la rechazó, en contra de la preferencia que siempre mostró por la otra hermana:

Demostró siempre preferencia y un cariño absorbente por su hija menor, Clara. En cambio, para Ángela tuvo un desapego e indiferencia rayanos en desamor. Con ésta fue duro y severo; con aquélla, tierno y condescendiente. (...) Cuando Clara se casó siguió viviendo con su marido en casa de su padre. Don Desiderio, que por aquella época ya era viudo, no quiso que el matrimonio pusiese casa aparte, no se sabe si por no poder vivir lejos de su hija preferida, o por no querer quedarse solo, frente a frente, con la otra hija. (B, I, 4)

Casimiro Huertas, su hermana Adelina y la madre de ambos, Casimira, residen en la villa desde diez años antes:

Todos los muebles [de la pieza] son de tía Gervasia. Los trajo ella cuando se vendió nuestro palacete de la avenida Colombia y nos trasladamos definitivamente a Areguá. No me voy a olvidar nunca de ese verano de 1938 cuando Casimiro me comunicó que los acreedores se quedaban con nuestra residencia de la avenida Colombia y que teníamos que trasladarnos a esta casa vieja y abandonada. Nuestra fundición no se produjo de golpe, fue lenta; y los últimos años de mi padre fueron muy tristes. Se lo pasaba en los bares, sentándose a la mesa de conocidos para que le convidasen con un vaso de caña. (HE, VIII)

El fallecimiento del padre, don Leonardo, data de cinco años antes del traslado definitivo a Areguá, y hay que situarlo en 1933. La decadencia, como en el caso de otra familia liberal, los Villalba, ha comenzado ya en vida del mismo: ha sido “lenta”, “muy triste”. De hecho, la figura última del padre es la de un pordiosero que en los bares suplica por alcohol; como mendigo en que se ha convertido, don Leonardo reposará en un espacio prestado en un panteón de una familia amiga, en el cementerio de La Recoleta, en la capital.

Apariencia y mostración

En lo que a la forma de habitar resultante del desplazamiento centrípeto se refiere, un fenómeno llama la atención: es el de la apariencia.

La presentación de la casa de las hermanas Gutiérrez expresa, mediante la oposición exterior/interior, la contraposición entre apariencia y realidad.

Así, la construcción remite a un cambio de siglo, oscilante a su vez entre lo autóctono (lo de dentro) y lo cosmopolita (lo de fuera):

Una vez traspuesto el jardín, una escalera de entrada remataba en una terraza, no muy grande, de baldosas blancas y negras. A ambos lados de la escalera había dos leones sedentes, ennegrecidos por las lluvias y el moho. A uno le faltaba la cabeza. En la terraza terminaba todo lo señoril y gallardo de aquel edificio, como si el que lo construyó empezara proyectando una costosa mansión y al acabar de ascender el último escalón, las pretensiones se le hubiesen reducido y el dinero también. (B, I, 4)

ISSN: 1510 - 5024

74

Al frente se erige el lugar de la apariencia, de la ‘mostración’; el interior se va a constituir en el espacio de la realidad.

La pieza del centro *focaliza* desde un primer momento el interés:

Las dos hermanas y sus alcobas respectivas quedaban así separadas por ese campo de nadie, que era la sala atestada de sillones y sillas tapizados de raso descolorido. Había también allí entre otros objetos dos consolas, un piano, varios jarrones y una vitrina llena de chucherías y antigüedades sin valor alguno. Completaba el moblaje un gran espejo de marco dorado, con molduras, que reflejaba en su ancha superficie todo ese maremagnus y variedad de cosas, un bazar de compraventa de muebles viejos. Siete años atrás, cuando las hermanas Gutiérrez tuvieron que dejar la casa de Asunción a la muerte de su padre, se trajeron aquellos muebles y los acumularon en esa pieza, demasiado chica para contenerlos a todos. (B, I, 4)

Llama la atención el calificativo de “incómoda”: la pieza está llena de muebles y objetos, demasiados para un espacio más reducido que el de la capital de la cual provienen.

Por otro lado, si la pieza del centro es la sala, su función primera es servir de lugar de encuentro entre los que comparten el mismo espacio doméstico; debe ser ámbito para lo común, frente a la reserva que reclaman los dormitorios. Pero esta función se cumple sólo cuando Clara recibe en ella a las visitas

que acceden directamente desde la calle, sólo cuando Ángela no está; caso contrario, Clara las recibe en la terraza, cerca de la balaustrada (B, I, 19).

Tiene lugar una escisión significativa: Clara no comparte la sala con su hermana, ni la “muestra” en su presencia a los que vienen de fuera. La sala es expresión de la separación: las dos hermanas y sus alcobas quedan “separadas” por ese campo que es de nadie. La coincidencia espacial conlleva la disputa.

Función de esconder e identificación con el espacio

A lo largo de las novelas aregüeñas de Gabriel Casaccia, se da un correlato entre el espacio y el plano de los personajes y sus acciones. Una de las principales identificaciones acontece, como era de esperar, entre el dormitorio y el personaje. El dormitorio es el lugar de la intimidad, el espacio en el que se esconden los secretos.

Hacia el final de *La babosa*, Willy Espinoza se ha ganado la voluntad de Pilar, la empleada de las hermanas Gutiérrez, gracias a sus encuentros amorosos en el fondo del patio, a la sombra del bananal. Su plan es acceder a la casa y apoderarse de las joyas que, se dice, esconde Clara en su pieza. Los motivos espaciales que intervienen en el desenlace son los siguientes: los dos dormitorios de las hermanas, separados por la sala de en medio; la cerradura de la puerta del dormitorio de Clara, que hace inaccesible su interior; las botellas de anís, los cosméticos, la literatura pornográfica y las joyas: realidades u objetos que Clara esconde en su pieza; la sala (la cual no ejercía la función de posibilitar el encuentro, sino la de ser barrera infranqueable entre las dos hermanas); los muebles de la sala; el espejo; la vitrina de la sala, que configura a la sala misma –y en especial al piano– como vitrina en la que se muestran objetos.

Si consideramos la rutina de Clara de cerrar su puerta con llave y encerrarse en su pieza como en un reducto, podemos considerar que el desenlace, en términos espaciales, comienza cuando la cerradura es forzada por Espinoza y éste le roba las joyas y la golpea. A partir de ese momento, la puerta no volverá a cerrarse con llave, pues Ángela no arregla la cerradura. Clara queda a merced de su hermana, lo cual se expresa a través de varias acciones:

- a) El encarcelamiento: Ángela convierte la sala en su dormitorio; de esta forma, cierra el cerco en torno a Clara.

- b) La confiscación: los cosméticos, las botellas de anís y los libros pornográficos quedan en poder de Doña Ángela. Doña Clara queda entregada definitivamente a su propia realidad, definida como decadencia y soledad.
- c) La exhibición de la verdadera identidad de Clara, mediante la muestra de los objetos confiscados.

La acción (a), encarcelamiento, se asienta sobre la suposición de que el personaje y el espacio se significan mutuamente: por eso Ángela puede encerrar a Clara, mediante la mudanza de su dormitorio:

Para estar más cerca de Clara mudó la sala a la pieza que era su dormitorio, y los muebles de su dormitorio los trasladó a la sala. Extremaba hasta tal punto su asedio y precauciones para que su hermana no pudiera eludir su vigilancia, que no hizo reparar la cerradura de la puerta que comunicaba el cuarto de Clara con su actual dormitorio. (B, II, 12)

En cuanto a la acción (b), los objetos arrebatados por Ángela se encuentran tan íntimamente ligados a una intimidad en fuga –el alcohol, los cosméticos y los libros pornográficos tienen que ver con la evasión y la apariencia–, que la confiscación entrega a Clara a la propia realidad; llega a temer ver su imagen en el espejo:

(...) un día se negó en redondo a peinarse por sí misma, diciendo que tenía miedo de mirarse al espejo, y que estaba segura de que si se miraba en él caería muerta en el acto. Y desde entonces, para evitar ver su imagen en el espejo, realizaba raros y complicados movimientos, y hasta caminaba de espaldas. (B, II)

Las piezas de la casa significan al habitante. La pieza de Ángela es Ángela; la de Clara es Clara:

En cambio, ésta [Doña Ángela] no permitía que la sirvienta pusiese los pies en su pieza, y ella misma se la aseaba. Experimentaba un fuerte sentimiento de vergüenza cuando algún extraño veía su alcoba, como si la estuviiesen contemplando a ella semidesnuda. No establecía diferencia entre su dormitorio y su propio cuerpo. (B, I, 4)

Por eso, la violación de la intimidad de Clara se expresa mediante el hecho de forzar la cerradura de su pieza y la exposición y posterior arrebato de objetos significativos de su personalidad; y por eso el cerco de Ángela se

expresa en términos espaciales, mediante el traslado de su dormitorio junto al dormitorio de Clara.

La violación de la pieza por parte de Espinoza es consumada por Ángela mediante la acción (c). La exposición de los objetos significantes de la personalidad de su hermana revela esa intimidad que, hasta entonces, se había refugiado en el secreto del dormitorio:

Durante los cinco o seis días que doña Clara tuvo que permanecer en el lecho en reposo, doña Ángela llevó las cuatro botellas de anís a la sala, colocándolas sobre el piano, a la vista de las amigas que venían a sentir a su hermana. Si alguna preguntaba por el significado de aquellas botellas —la mayoría no preguntaba, compenetrándose en seguida su sentido—, le decía que había tenido que sacarlas de la pieza para que Clara no las viese y se tentase, pues ella tenía la obligación fraternal y moral de velar por su salud física y espiritual. (B, II)

La decadencia

El descubrimiento de la identidad supone enfrentarse con una decadencia cuyas consecuencias se hacen sentir con fuerza en el presente. Para el análisis de este motivo, las ‘casas de la decadencia’ son especialmente significativas.

Estas casas son las mansiones coloniales que Natalicio González describe en “Bases y tendencias de la cultura paraguaya”.

La que habita Ramón Fleitas en Areguá se presenta así:

Era una casa de campo, con galería en la parte del frente y de atrás, con techos altísimos, sin cielo raso que cubriese las rojas tejuelas y la oscura viguería. La formaban dos habitaciones grandes y poco acogedoras y otra más pequeña, seguidas todas, con ventanas sobre la galería delantera, con paredes burdamente pintadas de rosado y con manchas de humedad, que dibujaban en ellas caprichosas figuras. La cocina —negra de humo y con dos fogones ruinosos—, la pieza de servicio y la letrina estaban construidas a un costado del patio, separadas del cuerpo principal de la casa. El patio era amplio y de tierra, sombreado por numerosos árboles de mango (B, I, 1)

La percepción de la decadencia tiene lugar a través de una serie de motivos espaciales que se encuentran en la misma casa: a) la presencia de muebles en

un espacio más reducido que aquél para el que fueron concebidos; b) la acción de las hormigas; c) la acción destructora de la humedad; d) el abandono; e) las ventanas sin cristales y los postigos que no cierran; f) y, por último, como reuniendo a los anteriores, el de la comparación de un presente en ruinas con un pasado de esplendor.

La misma obligación de abandonar la capital expresa en términos espaciales la decadencia: el pueblo es un espacio reducido en comparación con las dimensiones de una urbe, por lo que la casa va a contener entre sus muros un espacio también menor. Es a este espacio al que se trasladan los vestigios de un pasado de esplendor.

En los muebles de la sala de las hermanas Gutiérrez se puede comprobar la estrecha ligazón de la apariencia con la decadencia, dado que son objetos en los que las categorías de espacio y tiempo se entrelazan y se explican mutuamente: el traslado espacial equivale a un traslado en el tiempo, puesto que su contemplación introduce el ejercicio de la memoria.

De esta manera, los muebles y las casas que los albergan acaban por imponerse como referencias continuas al pasado. Se define entonces, por metonimia, al personaje, el cual, ante la contemplación del espacio, toma conciencia de la acción destructiva del tiempo.

Constatar con dolor la decadencia del momento presente y cómo el tiempo corroe al ser humano como lo hace con las viejas casonas es la consecuencia inmediata de la acción destructora de las hormigas:

Mariana se había quedado distraída observando cómo las hormigas levantaban pequeños montículos de tierra entre las juntas de los ladrillos. “Todas las mañanas las barro con la escoba, pero a la tarde ya han rehecho sus nidos. Son incansables. Todo Areguá está socavado por las hormigas. Se han adueñado de las viejas casas, cerradas años y años. Entre las hormigas y el tiempo terminarán por dejar el pueblo sin casas.” (HE, I)

Adelina, de la familia rival –los Huertas Zárate–, comparte la misma visión:

Las grandes hormigas proseguían su incansable e ininterrumpido ir y venir por entre las baldosas o subiendo por las paredes. Eran las mismas hormigas que desde cincuenta años atrás minaban la casa y que habían sido seguidas por las miradas de don Leonardo Manuel Huertas, de su mujer Casimira, su hermana Gervasia, su hijo Casimiro y ahora atraían las de su hija Adelina. (HU, V)

La acción de las hormigas es un motivo dinámico; las manchas de humedad en las paredes y la herrumbre que impide cerrar los portones de hierro son motivos espaciales estáticos. Así se presenta la morada parroquial del padre Rosales:

Tanto en su exterior como por dentro, la vivienda presentaba un triste aspecto de abandono. Las paredes despintadas, el revoque cayéndose a pedazos por todas partes, la humedad subiéndose por los rincones como planta trepadora. (B, I, 3)

Lo mismo que es imposible echar marcha atrás en el tiempo, los signos de la humedad –goteras, revoque caído– no pueden ser borrados:

(...) a pesar de tanta limpieza, todo seguía viejo y con aspecto de sucio. Por más que barriera meses y meses y pasase baldes de cal por las paredes no conseguiría rejuvenecer ese caserón lleno de goteras, sin revoque en grandes partes de los muros. (HE, XXIII)

Y es que el abandono parece haberse apoderado de gran parte de la villa. Así lo sugieren distintas percepciones, como la del padre Esquivel ante la casa de los Villalba, cuando se fija en un pequeño espacio de tierra, “que en otro tiempo fue jardín”; y en la escalera de mármol “rota, sucia y desgastada” (HE, II).

Este abandono es la causa de las ventanas sin cristales y de la madera resquebrajada en puertas y postigos:

Lo llevó a su dormitorio [Indalecio a Albino Fuentes]. Abrió los postigos de una de las ventanas para que entrase más luz. Éstas no tenían vidrios y las maderas estaban secas, resquebrajadas. (HE, VI)

La comparación entre la ruina del presente con un pasado de esplendor es frecuente. El coronel Balbuena llega a Areguá y recuerda la casa donde una vez pasara sus vacaciones: dimensión fantasmagórica ypectral del Areguá que hace las veces de villa veraniega:

Al salir a la plaza del mercado, apareció la casa de Gilberto. En la noche, que ocultaba sus grietas y dejadez, se destacaba engañosamente blanca, espaciosa, señorial, con sus columnas y su amplia galería, como un espectro de otras épocas, como un aparecido de cincuenta años atrás, cuando Areguá era un pueblo veraniego de moda y atraía a lo más selecto de la sociedad asunceña. (L, IV)

La presencia de un pasado de mayor esplendor sólo aparece por las noches; a la luz del día lo que se aprecia es un presente de dejadez y decadencia. La misma casa de Gilberto se describe así en horas de la mañana:

La casa en que vivía Gilberto era una construcción antigua, con galería en el frente y en la parte de atrás. Después de cruzar el portón y un pequeño espacio de tierra, que en otra época debió ser jardín, se subía a la galería del frente por una escalinata gastada y destruida por el tiempo. Por su pobreza y natural dejadez, Gilberto no había hecho nada para disminuir la decadencia y sordidez de aquella casa, con revoques que se desprendían de los muros, con ventanas que dejaban pasar el viento y las lluvias por sus postigos sin vidrios, y con puertas podridas que, por la humedad, no cerraban. (L, III)

El espacio significa tiempo, lo que nos remite al cronotopo de Battín. Y como éste juega un papel protagónico en la conformación de los géneros, el cronotopo de las casas de la decadencia nos permite considerar a las novelas aragüeñas de Gabriel Casaccia como novelas ‘elegíacas’.

Desvelamiento traumático de la identidad

A pesar del deseo de los protagonistas de las tramas de ocultarse a sí mismos y a los demás su propia identidad, ésta termina por develarse e imponer de manera traumática su presencia.

Uno de los motivos espaciales que contribuyen a este proceso es el de la cama y la ventana: el personaje contempla a través de la ventana, tumbado en la cama de su dormitorio, un exterior que ocupa una posición elevada con respecto al lugar de observación. Este exterior es la noche estrellada.

El padre Rosales había dejado la ventana abierta y la noche de fuera, la noche fresca del campo dormido, tan distinta de la noche calurosa y encerrada de su habitación, enmarcaba en el vano de la ventana su silencio estrellado. ¡Qué hondo silencio el de aquella noche y aquellos montes! (B, I, 18)

La oposición espacial se asienta sobre dos noches, la de *afuera* y la de *dentro*. La ventana es la abertura que permite comunicar ambos ámbitos o polos espaciales. *Dentro*, el dormitorio se vive como un encierro, a causa del calor; por contraste, el *exterior*, el de la noche fresca, ha de invitar a la evasión. Otras contraposiciones abundan en la polaridad dentro/fuera: más allá de la

ventana, el campo está dormido, mientras que el padre Rosales, en el interior de su dormitorio, no puede conciliar el sueño; además, el silencio de afuera contrasta con el ruido de los pensamientos –más internos aún que el espacio del dormitorio–, ruido éste que, junto con el calor, impide el descanso.

El exterior se encuentra cargado de valoraciones positivas; el interior, de negativas. De ahí lo esperable de que acontezca un tránsito o la evasión.

En el espacio exterior y elevado, las estrellas están en relación inmediata con el silencio: “silencio estrellado”. Éste, además, es “hondo”: la *hondura* del espacio exterior, el de los montes y, sobre todo, el de la infinitud del cielo estrellado, refleja la interioridad del personaje.

De esta manera, el marco de la ventana es similar al marco de un espejo. El movimiento, de introspección, se produce hacia adentro y revela una intimidad afligida por la angustia y la tristeza:

Muchos años hacía que el párroco no había sentido su corazón tan affigido por la angustia y la tristeza. (...) Areguá lo había enfermado de ese mal que era un pecado. Hasta antes de poner los pies allí fue más bien alegre y de espíritu juguetón. A los dos años de vivir en Areguá fue perdiendo aquel su temperamento, como fue sintiendo cada vez más la pesadez del clima. (B, I, 18)

Unas líneas más abajo, se aclara el sentido exacto de esa angustia:

“Tengo sesenta años. Cualquier día de estos me da un ataque y me muero”, pensó. Creyó sentir una aguda punzada en el pecho, a la altura del corazón, y llevóse la mano a ese sitio. “Angina de pecho. Seguramente que moriré de angina de pecho... Y dicen que es un dolor espantoso, inaguantable”, murmuró. (B, I, 18)

Es el temor a la muerte lo que angustia al padre Rosales. Pero su deseo –enunciado en otras ocasiones– de ser enterrado en su tierra natal de Arine, nos hace sospechar que, más allá de la muerte, el temor es otro. Porque si, por un lado, el silencio de la noche estrellada es fresco y calmo, por el otro, como reflejo de la hondura de la aflicción del personaje, revela la soledad profunda de éste. Una soledad que se confirma a continuación, cuando el padre Rosales toma conciencia de ella:

Volvió a presentársele la posibilidad de su muerte repentina en la soledad de su misera pieza, y luego tuvo la vívida sensación del peso asfixiante de la árida tierra del camposanto aregüeño sobre su cara y su cuerpo. Hasta llegó por un momento

a respirar con dificultad. Asaltáronle grandes deseos de levantarse del lecho y salir corriendo para huir de sí mismo, de su propia aflicción, o para que la muerte no lo sorprendiese allí solo, sin nadie al lado. Cada vez que por las noches, en la soledad de su cuarto, recordaba a Arine, simultáneamente, con ese recuerdo, se imaginaba sentir ese dolor agudo en el corazón. (B, I, 18)

La relación que un poco más arriba hemos establecido entre la opresión del espacio de dentro –cerrado a pesar de la ventana abierta– y el deseo de evasión hacia fuera se aprecia claramente en este pasaje: la necesidad es de huir de sí mismo, de la propia aflicción, de la asfixia que predice el propio entierro. La angustia se encuentra estrechamente vinculada a la soledad, y en concreto al miedo de morir solo. Por eso la evasión –que no puede sino ser interna– se dirige a Galicia, a la casa natal de Arine que alberga la compañía de la familia. Esta casa es la materna, la que Bachelard hace habitar en el recuerdo por seres dominantes: el padre, la madre, la abuela, una sirviente.

En este caso, el ser dominante es la figura materna. Desde su dormitorio evocado de adolescente, el padre Rosales escucha el trajín de su madre, que contrasta con el vacío de la pieza que, en Areguá, se encuentra al lado de su dormitorio.

El calor familiar no es una sensación térmica: el espacio del que se huye es agobiante por el calor subtropical: por eso, la ventana, en el ensueño, deja penetrar la frescura de la noche galaica. La madera del piso es material acogedor.

Todo está en orden: las manos de la madre adecentan la casa. El orden sugiere estabilidad, seguridad, pues hace de la morada un espacio domesticado, sometido al control y al cuidado femenino:

Por dos veces en esa noche, el padre Rosales gozó de la ilusión de que no estaba en Areguá, sino en su pueblecito de Galicia. Se hallaba acostado en su lecho de adolescente, y por la ventana abierta penetraba la humedad de la noche galaica. En la pieza contigua, que era el comedor, oíase el leve resonar de las pisadas de su madre sobre el piso de madera. Aún no se había ido a acostar. Estaría ordenando las vajillas con esa nimiedad y pulcritud con que adecentaba la casa. (B, I, 18, 221)

La evasión a través del recuerdo equivale a un retroceso en el tiempo. Pero retroceder en el tiempo no es posible. A lo que se vuelve, realmente, es a un espacio determinado:

Creemos a veces que nos conocemos en el tiempo, cuando en realidad sólo se conocen una serie de fijaciones en espacios de la estabilidad del ser, de un ser que no quiere transcurrir, que en el mismo pasado va en busca del tiempo perdido, que quiere “suspender” el vuelo del tiempo. (...) La memoria —cosa extraña!— no registra la duración concreta, la duración en el sentido bergsoniano. No se puede revivir las duraciones abolidas.³⁵

El espacio al que se vuelve fue real. No lo es ese deseo de “suspender el vuelo del tiempo”. El único retorno posible es el que acontece en la intimidad humana, precisamente el ámbito en el que el tiempo se ha comprimido en espacios estables. De ahí el paréntesis de la siguiente cita, el cual distingue entre una realidad exterior sometida al transcurrir inexorable del tiempo y una realidad interior ajena al mismo:

Todo estaba allí igual, invariable, como cuando él era un adolescente. Su madre, la casa, la alcoba, los muebles, los caminos, los casales. Y en medio de tantas cosas incólumes al tiempo solo él había ido cambiando y envejeciendo. (El padre Rosales no podía pensar en Arine y en sus recuerdos familiares, sino como los había dejado al venirse al Paraguay, sin ocurrirselo que el tiempo tampoco se había detenido para ellos y que podían estar más cambiados y envejecidos que él. Para él todo aquel mundo querido y familiar seguía tal cual lo dejó). (B, I, 18)

En este aspecto el padre Rosales se iguala a los demás personajes de las novelas de Casaccia. El intento de evadir el tiempo queda reducido al limitado ámbito de la interioridad. Si la intimidad puede saltar los abismos del tiempo, la realidad es temporal de modo necesario.

No se puede huir de sí mismo. La acción que se pretende es imposible: a su formulación interior sólo puede seguirle la inacción, el abandono. A fin de cuentas, la postura que mantiene el padre Rosales en la situación descrita es la de la inmovilidad —la horizontal—, tendido sobre la cama.

El desenlace necesario de los personajes casaccianos acaba concretándose en el espacio carcelario o en la tumba.

³⁵ BACHELARD, Gastón: *Poética del espacio*. F.C.E., Madrid, 2000, p. 38.

La cárcel o la tumba

Este espacio final, cargado de valoraciones negativas, es la consecuencia final del viaje centrípeto postulado por Aínsa y consecuencia del desajuste de una identidad que se adivina escindida. En el principio de estas páginas he recordado esta noción. Pues bien, al viaje centrípeto postulado por Aínsa le suceden en ocasiones formas de posesión del contorno “cuya nota común es una integración traumática del hombre americano en su contexto cultural”.³⁶ Y es que, con frecuencia, a éste le suceden modalidades de posesión del contorno que pueden ser valoradas de esta forma:

- a) la terratenencia o mecanismos de poder dictatorial, que dan “la impresión de orden y seguridad, garantizada por sus titulares”;
- b) el orden anacrónico “identificado con los esquemas caducos de familias patriarcales refugiadas en grandes caserones”;
- c) los pueblos arquetipos, “‘islas’ donde se supone supervive una vida arcádica y primitiva identificada con la Edad de Oro o el Paraíso perdido”.³⁷

84

Humanidades Año VIII - IX • Nº 1 • Diciembre 2008 - 2009

ISSN: 1510 - 5024

Aínsa incluye *La babosa* dentro de la modalidad del pueblo-isla; pero aquél que ha cambiado sus rasgos definitorios por los de un infierno: “El esquema de Areguá (...) invierte el modelo arquetípico de la posesión ensalzada del espacio americano y de la identidad autárquica generada gracias a su idealización”.³⁸

Sin embargo, pienso que en la villa veraniega conviven las tres modalidades. De hecho, hay tres momentos que se suceden y acaban superponiéndose en Areguá:

- a) aquél en el que las familias liberales de Asunción toman posesión de Areguá y edifican ahí sus caserones;
- b) el momento que la memoria de los descendientes de estas familias identifica con una especie de edad dorada o ‘paraíso’;

³⁶ AÍNSA: *Identidad cultural...*, p. 413.

³⁷ Ídem.

³⁸ Alicia Llanera insiste: “Mucho se ha escrito sobre la responsabilidad de los cronistas en el planisferio original del continente, sobre la fundación y el trazado del imaginario cultural que inspiran los escritores coloniales, y sobre los aspectos problemáticos que se inauguran desde entonces en la definición de la identidad y en el ejercicio de la escritura. Por una parte, la intensa idealización de América que desprendieron aquellos textos (El Dorado, el Paraíso), más tarde perpetuada y celebrada en la literatura romántica, aunque con objetivos bien distintos, y por otra, la demonización de ese mismo espacio como escenario natural de la barbarie” LLARENA, Alicia: *Espacio y literatura en Hispanoamérica*. En: NAVASCUÉS, Javier de (ed.): *De Arcadia a Babel. Naturaleza y ciudad en la literatura hispanoamericana*. Iberoamericana, Madrid, 2002, p. 45).

c) aquél en el que la memoria es, precisamente, ejercida sobre la base del sustento que le suministra el orden anacrónico refugiado en los caserones; orden que se concreta en elementos espaciales, de los que los muebles son un claro ejemplo.

La pervivencia del pasado contribuye a que el espacio-isla, aquél que en la literatura anterior a Casaccia aparecía como idealizado, sea percibido como una cárcel y, por último, como un infierno.

J. Ramiro Podetti

Director del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Montevideo y Profesor de Historia del Pensamiento Latinoamericano en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Montevideo

Civilización, barbarie y frontera en Jorge Luis Borges

El presente artículo analiza el cruce de fronteras interculturales como tópico significativo en la obra de Jorge Luis Borges, en el marco de la recurrente presencia de la antinomia "civilización y barbarie" en la literatura argentina, y se propone una relación entre el tratamiento dado por el escritor a los cruces de fronteras, geográficas y simbólicas, y el concepto de *transculturación* de Fernando Ortiz.

This article analyzes border-crossing as a significant topic in the work of Jorge Luis Borges, in the context of the recurrent presence of the antinomy "civilization and barbarism" in Argentinean literature. It also proposes a relationship between the treatment of border-crossings -both geographic and symbolic-, and Fernando Ortiz's concept of *transculturation*.

ISSN: 1510 - 5024

87

Humanidades Año VIII - IX • N° 1 • Diciembre 2008 - 2009

La civilización y la barbarie se dan la mano;

*la humanidad se salvará porque los extremos
se tocan. [...] Nuestra pretendida civilización
no es muchas veces más que un estado de
barbarie refinada.*

Lucio V. Mansilla:

Una excursión a los indios ranqueles, 1870

1. El tema

Se trata del curioso tratamiento dado por Borges a un tópico tradicional de la literatura y el ensayo en Argentina –civilización y barbarie- vinculándolo con el papel de la frontera –geográfica y simbólica- entre esos dos polos. El análisis se centra en “Historia del guerrero y la cautiva”, “La escritura del dios”, “El cautivo”, “El etnógrafo” y “El Sur”, con referencias a algunos otros.

En HGC se contraponen la historia de Droctulf, un jefe lombardo que en el sitio de Ravena, hacia 476, se pasa del lado de Roma, y la de una inglesa de Yorkshire convertida en india pampa, que vive en una toldería próxima a Junín, provincia de Buenos Aires, hacia 1872; es decir, el relato une un paso súbito de la “barbarie” a la “civilización” –Droctulf- con otro inverso, de la “civilización” a la “barbarie” –la inglesa de la toldería. La referencia del guerrero lombardo ha sido tomada de un libro de Benedetto Croce; la de la inglesa aindiada, de un relato de la abuela inglesa de Borges, Fanny Haslam, que como esposa del coronel Francisco Borges residió en el fuerte Junín algunos años a comienzos de la década de 1870.¹ Lo llamativo de este cuento es la forma en que se relacionan el salto de la barbarie a la civilización y su opuesto, al punto que a) ambos pasos representan el mismo gesto, b) pueden

¹ En el relato autobiográfico confiado a Norman Thomas Di Giovanni, Borges alude a las muchas anécdotas sobre los indios y la frontera que le fueran contadas en la infancia por Fanny Haslam, quien conoció personalmente a los más importantes caciques de la época, como Coliqueo, Catriel, Pincén y Namuncurá, hijo y sucesor del célebre Calfucurá, por décadas líder indiscutido de Tierra Adentro. BORGES, Jorge Luis: *Autobiografía*. El Ateneo, Buenos Aires, 1999, pp. 17 y 18.

ser considerados las dos caras de una misma moneda y c) *sub specie aeternitatis*, ambos relatos son en realidad la misma historia.

Antes de considerar el tema en otros cuentos, puede ser útil destacar su sintonía con el espíritu de la obra clásica de Lucio Mansilla *Una excursión a los indios ranqueles*, basada por otra parte en un acontecimiento contemporáneo al episodio de la inglesa asimilada a la toldería. Este espíritu está muy bien expresado en el epígrafe elegido para esta exposición. En efecto, la obra de Mansilla, además de inmortalizar al cacique ranquel Panguitruz Guor (*Zorro cazador de leones* en castellano, nombre que cambió por Mariano Rosas luego de ser apadrinado por Juan Manuel de Rosas), y de retratar con vívido realismo la vida en las tolderías, está llena de ironías acerca de la civilización de la *barbarie* y de la barbarie de la *civilización*. Por si fuera necesaria una mayor pertinencia en la relación, baste recordar que el coronel Mansilla era comandante del sector centro-oeste de la frontera con los pampas, ranqueles y araucanos, mientras el coronel Francisco Borges lo era del sector centro-este.

La HGC se publicó en *El Aleph* (1949). En el mismo volumen apareció “La escritura del dios”, en donde el sacerdote maya Tzinacán, luego de muchos años prisionero, tiene en su celda una visión de Dios como una rueda infinita, en donde él y su cautivador, el conquistador Pedro de Alvarado, son “hebras de la trama universal”. Después de la visión, Tzinacán comprende “la escritura de Dios”, definida por el narrador como el “secreto del Universo”. En este cuento no hay saltos de la barbarie a la civilización o viceversa, pero se insiste en la *unidad* de ambas. Y aparece otro dato de interés: el “secreto” es poseído por el “bárbaro”.

En *El hacedor* (1960) se publicó el brevísimo relato “El cautivo”, muy similar a HGC pese a su sencillez: se trata de un niño llevado por un malón que recuperado años después, retorna a vivir en su casa, pero al poco tiempo decide volver a la toldería.

En *Elogio de la sombra* (1969) apareció “El etnógrafo”, otra variante del tema. El recién recibido antropólogo Fred Murdock, de Texas, es estimulado a hacer su tesis sobre el secreto que se revela al iniciado en rituales indios. Fred vive en una reservación más de dos años, al cabo de los cuales vuelve a la universidad y le comunica al tutor que está en posesión del secreto pero que ha decidido no revelarlo. Ante la intriga del profesor, le dice que ahora “nuestra ciencia me parece una frivolidad”, y además, que lo más precioso no es el secreto sino la manera de llegar a él. La variante más interesante con respecto a los otros cuentos es la respuesta final dada al profesor, quien le

pregunta al alumno si piensa vivir entre los indios, a lo que éste responde “No. Tal vez no vuelva a la pradera. Lo que me enseñaron sus hombres vale para cualquier lugar y para cualquier circunstancia”. Es decir, en este caso la “barbarie” aparece como el camino a la universalidad; posiblemente la más provocativa contraposición que pudiera hacerse frente al estereotipo de “civilización”.

Hay otras referencias que pueden asociarse al tema en cuentos, poesías y ensayos. En “Biografía de Tadeo Isidoro Cruz” (1944) -el sargento que pasa a combatir del lado de Martín Fierro- es interesante la idea de que “un destino no es mejor que otro, pero que todo hombre debe acatar el que lleva adentro”, argumento también presente en HGC y en especial la idea, en boca del protagonista, de que “comprendió que el otro era él”. Importa para este análisis la identidad de destino en dos vidas contrapuestas (el policía y el criminal en este caso) y también la tensión identidad-alteridad (“comprendió que el otro era él”), que retomaré más adelante a propósito de ES. Una conexión similar puede establecerse con el tema del mestizaje o de la “discordia de los linajes”, variante de los destinos contrapuestos, en “El muerto” (1949) donde se asocian la imagen de la frontera con la del triple mestizaje (judío, indio y negro) del protagonista verdadero, o en “El Evangelio según Marcos” (1970) que une también las metáforas de frontera y mestizaje (escocés e indio) de los “Gutres”.² En “La noche de los dones” (1975) interesa la manera cómo se unen, en el relato, el indio y el malón con la figura de Juan Moreira y su séquito, pero sobre todo la inscripción del relato en una discusión sobre las ideas platónicas, que recuerda la advertencia del narrador, en HGC, de que Droctulf debe entenderse como arquetipo y no como figura histórica. Del breve ensayo “Los gauchos” (1969) interesa rescatar la dualidad (y tercería) del mestizaje: “Mestizos de la sangre del hombre blanco, lo tuvieron en poco; mestizos de la sangre del hombre rojo, fueron sus enemigos” y lo que tal vez es una consecuencia: “Vivieron su destino como en un sueño, sin saber quiénes eran o qué eran. *Tal vez lo mismo nos ocurre a nosotros*” (cursiva del autor).

No es necesario abundar en las referencias para apreciar que el planteo de HGC no es ocasional. ¿Qué interesa de esto? En primer lugar, el desafío al

² Es llamativa la coincidencia del apellido Gutres –que en el relato Borges atribuye a la deformación de un original escocés- con el sustantivo *gutbranes*, usado entre pampas y ranqueles para aludir al “visitante” o “forastero”. ¿Otra clave dejada por Borges en un cuento cuyo núcleo es la aculturación pampeana de una familia escocesa a lo largo de las generaciones? En cualquier caso es interesante atender a la especial significación que el *forastero* o visitante desconocido tiene en la literatura de Borges, tal como se considerará en la conclusión. Para el uso de *gutbranes* en las tolderías *circa* 1870, ver *Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño* (recopilación del P. Meinrado Hux), El Elefante Blanco, Buenos Aires, 2004, pp. 35 y 129.

estereotipo civilización-barbarie tal como se entiende todavía hoy. También esta singular ocurrencia: el “Conocimiento” (el “secreto”, la “escritura de Dios”) aparece en la barbarie.

Ahora bien, es importante colocar estas creaciones literarias de Borges en el contexto de la literatura argentina, no solo como referencia natural, sino porque el tópico de “civilización y barbarie”, y de modo muy especial los personajes asociados a la “barbarie”, tienen una rica historia en esa literatura y funcionan como “hipótesis” en muchas de estas creaciones.

2. Civilización y barbarie en la literatura argentina

La contraposición entre *civilización* y *barbarie*, que más allá de sus antecedentes clásicos fue repuesta por la Ilustración, se instaló con fuerza en Argentina a partir de la obra de Sarmiento *Facundo, o civilización y barbarie en las pampas argentinas*, publicada como folletín en *El Progreso* de Santiago de Chile en 1845. Muy pronto se convirtió en un estereotipo para el juicio sobre los problemas argentinos, aunque el esquema fue de uso en casi toda América Latina; Antonio Cândido por ejemplo hace un interesante paralelo entre el *Facundo* y *Os sertões* de Euclides da Cunha, obra a su vez de poderoso influjo en las ideas brasileñas. No podría aquí detenerme en un análisis pormenorizado del *Facundo*, obra clave en muchos sentidos para la historia de las letras y de las ideas en Argentina, de modo que solo voy a precisar los dos modos principales, espacial y étnico, en los que allí se plantea la antinomia:³

CIVILIZACIÓN	BARBARIE
Ciudad Blanco	Tierra Adentro Indio

“Tierra Adentro” es la denominación corriente en Argentina, durante los siglos XVIII y XIX, para aludir al vastísimo territorio por donde circulan las tribus indias, en parte del cual, actualmente dentro de la provincia de La Pampa, se concentraban las tolderías. Es decir, es una extensión sin pueblos

³ Valga al respecto la sola precisión de que tal antinomia admite en el mismo texto matices que la hacen más rica que el estereotipo, y que el *Facundo* contiene además una larga serie de descripciones sociales y culturales y muchas ideas que van más allá de la citada antinomia que terminó caracterizándolo.

ni ciudades, aunque sí con asentamientos relativamente fijos, ya que las tribus indias han ido perdiendo su carácter nómade en los dos siglos anteriores en la misma medida en que la caza, la pesca y la recolección dejan de ser el único sustento, complementado con la captura de ganado vacuno y equino, a lo que se suma una agricultura de sustento y en algunos casos el desarrollo de algunas manufacturas.⁴

El esquema es por supuesto una simplificación, y es probable que el éxito del *Facundo* no tenga tanto que ver con la sencillez del estereotipo como con la cantidad de ambigüedades que dejó sembradas. En primer lugar, el hecho de que el biografiado (Facundo Quiroga) y su modelo y principal destinatario de las críticas (Juan Manuel de Rosas) no son indios; el segundo, que los protagonistas de la obra son los gauchos, personajes en todo caso con frecuencia mestizos pero tampoco indios; y finalmente, que Sarmiento ve en la “barbarie” no solo la fuerza posible de una literatura nacional argentina sino *la clave para su comprensión como sociedad*.

De este modo el estereotipo dejó las siguientes paradojas: 1) la representación fundamental de la “barbarie” son los gauchos y los caudillos, no los indios, que casi no tienen presencia en la obra ; 2) el “secreto”, la “clave” para entender a la Argentina está en la barbarie, no en la civilización. Baste recordar la célebre invocación inicial del *Facundo*:

Sombra terrible de Facundo, voy a evocarte, para que sacudiendo el ensangrentado polvo que cubre tus cenizas, te levantes a explicarnos la vida secreta y las convulsiones internas que desgarran las entrañas de un noble pueblo. Tú posees el secreto: ¡revélanoslo! Diez años aún después de tu trágica muerte, el hombre de las ciudades y el gaucho de los llanos argentinos al tomar diversos senderos en el desierto, decían: “¡No; no ha muerto! ¡Vive aún! ¡El vendrá!” ¡Ciento! Facundo no ha muerto; está vivo en las tradiciones populares, en la política y revoluciones argentinas...

De otra manera, Lucio Mansilla podía decir algo similar luego de su larga visita a la toldería de Mariano Rosas: “Yo he aprendido más de *mi tierra* yendo a los indios Ranqueles, que en diez años de despestañarme, leyendo opúsculos, folletos, gacettillas, revistas y libros especiales”. Y en qué medida ha persistido esta convicción sarmientina podía apreciarse todavía cien años después, en

⁴ El caso del taller de platería que poseía el cacique Ramón en su toldería (*Una excursión a los indios ranqueles*) es un buen ejemplo. El cacique Cayuqueo también era platero, de acuerdo al testimonio de Conrado Villegas. Ver MAYO, J.: *Un titán del desierto*. Honorable Cámara de Diputados de la Provincia de Buenos Aires, La Plata, 1998, p. 45.

1947, en las palabras de Ezequiel Martínez Estrada (en *Los invariantes históricos en el Facundo*): “Mi opinión es que Rosas sigue siendo el dominador espectral de nuestra vida nacional, el organizador y el legislador oculto”.

Con toda la importancia que tiene este segundo aspecto –el de dónde se encuentra el “secreto” o la “clave” de la sociedad argentina- interesa más el hecho de que el protagonista de la antinomia “civilización y barbarie” sea el gaucho; es decir, el hombre de la frontera entre los dos polos: frontera étnica –por mestizo-, y frontera espacial –por vivir en el ámbito que se extiende entre la “Ciudad” y “Tierra Adentro”. De manera tal que el esquema debería ser reformulado de este modo:

CIVILIZACIÓN	FRONTERA	BARBARIE
Ciudad Blanco	Campo / Suburbio Gaucho / Orillero	Tierra Adentro Indio

Ahora bien, la importancia de esta “tercería” entre los dos polos de la antinomia ha sido indudable en la literatura argentina anterior a Borges. Baste pensar la significación de la obra suscitada en torno a cuatro personajes (Santos Vega, Martín Fierro, Juan Moreira y Don Segundo Sombra), sin desmerecer la narrativa sobre los indios.⁵ Es decir, el hecho de que cuatro de los más importantes personajes de la literatura argentina sean gauchos indica algo acerca de la significación de esa “tercera” realidad. Más allá de la centralidad de la figura de Martín Fierro, o de la trascendencia que dentro del regionalismo hispanoamericano tuvo *Don Segundo Sombra*, la recurrencia al personaje de

⁵ Una lista no exhaustiva: 1851: *Santos Vega*, poema de Hilario Ascasubi. 1870: *Una excursión a los indios ranqueles*, relato autobiográfico de Lucio V. Mansilla. 1872: *Martín Fierro*. 1878: *La conquista de 15.000 leguas*, crónica de Estanislao Zeballos. 1879: *La vuelta de Martín Fierro y Juan Moreira*, novela de Eduardo Gutiérrez. 1880: *Santos Vega*, novela de Eduardo Gutiérrez. 1881: *Viaje al país de los araucanos*, crónica novelada de Estanislao Zeballos. 1883: *Santos Vega*, poema de Rafael Obligado. 1884: *Juan Moreira*, pantomima de Eduardo Gutiérrez, y *Calhucurá y la dinastía de los Piedra*, crónica novelada de Estanislao Zeballos. 1886: *Juan Moreira*, drama para el circo de los Podestá, y *Painé y la dinastía de los Zorros*, crónica novelada de Estanislao Zeballos. 1888: *Relmú, Reina de los Piñares*, crónica novelada de Estanislao Zeballos. 1905: *La guerra gaucha*, crónica novelada de Leopoldo Lugones. 1910: *Las divertidas aventuras del nieto de Juan Moreira*, novela de Roberto J. Payró, y “La psicología de Juan Moreira”, conferencia de José Ingenieros. 1913: “Canonización” del *Martín Fierro* por Leopoldo Lugones. 1916: *El payador*, ensayo de Leopoldo Lugones. 1923: *La Epopeya del gaucho Juan Moreira*, film de Enrique Queirolo. 1924: *Eurindia. Ensayo de estética sobre las culturas americanas*, de Ricardo Rojas. 1926: *Don Segundo Sombra*, novela de Ricardo Güiraldes. 1945: *Polifemo o las peras del olmo*, drama de Horacio Rega Molina (curiosa obra en la que se invierten las valoraciones respectivas de Polifemo y Ulises). 1948: *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*, ensayo de Ezequiel Martínez Estrada. 1953: *E/Martín Fierro*, ensayo de Jorge Luis Borges. 1958: *Juan Moreira*, drama de Rodolfo Kusch. 1973: *Juan Moreira*, film de Leonardo Favio. 1975: *Juan Moreira*, novela de César Aira. 1977: *A Juan Moreira*, poesía de Juan José Saer. 1987: *A Juan Moreira*, poesía de Néstor Perlongher. 1994: *Los escándalos de Juan Moreira*, ensayo breve de Josefina Ludmer.

Juan Moreira -en la novela, el teatro, la poesía, el cine y el ensayo- lo erige sin duda en el prototipo del género, al punto que se ha acuñado la palabra “moreirismo” para aludir a la misma. Ello sin considerar la influencia de quien lo lanzó al ruedo literario, Eduardo Gutiérrez, tal vez el autor más leído de las letras argentinas y sin duda por muchas décadas el más popular, pero que además tiene en su haber, a través de la figura de Juan Moreira justamente, la creación del teatro nacional argentino, a raíz de su adaptación del tema para el circo de los Podestá.

3. “El Sur”: espacio, memoria e identidad.

Continuando con el análisis propuesto, paso a “El Sur”, incorporado al volumen *Ficciones* en su edición de 1956; en los breves comentarios que figuran al final, Borges dice de ES que “acaso es mi mejor cuento”, y que puede leerse de dos maneras, sin especificar más. Es sabido por otra parte que tiene un componente autobiográfico, ya que el accidente de Juan Dahlmann remite a otro que representó una incidencia importante en la vida de Borges y en su destino literario. Su argumento es muy sencillo: un bibliotecario -descendiente de criollos e inmigrantes- sufre un accidente trivial que sin embargo lo pone a las puertas de la muerte; luego de pasar dolorosas jornadas en un hospital, decide descansar unos días en el campo, y termina involucrado en un duelo a cuchillo en un almacén, cuyo desenlace no está narrado.

El cuento honra ampliamente su título, ya que el “Sur” –escrito siempre con mayúscula- aparece como paisaje espiritualizado (urbano y rural), como trastocamiento temporal, como identidad, como misterio, como personificación y hasta como magia.⁶ Interesa aquí esta fuerte idealización del espacio, traspolado del punto cardinal, que por un lado se convierte en un símbolo de identidad, pero por otro es determinante o partícipe de

⁶ Como paisaje espiritualizado (“quien atraviesa esa calle entra en un mundo más antiguo y más firme”; “todas estas cosas eran casuales, como sueños de la llanura”), como trastocamiento temporal (“pudo sospechar que viajaba al pasado y no solo al Sur”), como misterio (“No turbaban la tierra elemental ni poblaciones ni otros signos humanos. Todo era vasto, pero al mismo tiempo era íntimo y, de alguna manera, secreto”), como identidad (“el viejo gaucho estático, en el que Dahlmann vio una cifra del Sur”), personificado (“Era como si el Sur hubiera resuelto que Dahlmann aceptara el duelo”), como magia (“También el coche era distinto; no era el que fue en Constitución, al dejar el andén: la llanura y las horas lo habían atravesado y transfigurado”).

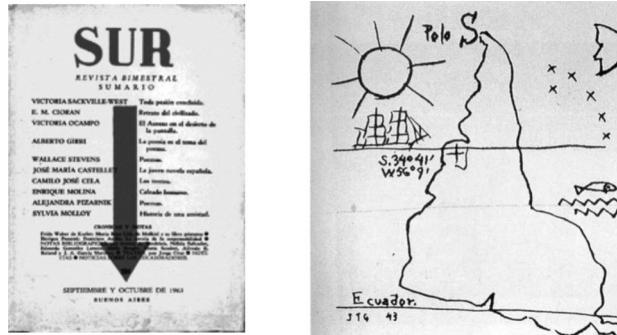
una dualidad –es decir, de una identidad vacilante, confusa o conflictiva- y finalmente se expresa estrechamente asociado a la idea de frontera.

Es interesante tomar en cuenta que para cuando Borges escribe el cuento, en 1956, el uso del “sur” como metáfora y símbolo tenía atrás más de dos décadas de significativas aplicaciones en el Río de la Plata. En 1931 le dio su nombre a la revista *Sur*, convertida muy pronto en referencia intelectual no sólo en Argentina (entre cuyo grupo fundador se contó Borges, luego regular colaborador). Surgida del diálogo de Victoria Ocampo con Waldo Frank -cuya tenaz insistencia terminó de darle el impulso para crearla- nació signada por “la búsqueda de América, de esa América del *oculto tesoro*”, según escribió Victoria en el primer número, al explicar sus motivos bajo la forma de una carta pública al escritor estadounidense. Pero Victoria tenía varios nombres pensados, y “Sur” fue sugerido de entre ellos, sin vacilaciones, por Ortega y Gasset. Drieu la Rochelle, al enterarse del mismo, le preguntó a Victoria si era el signo de una patria continental.⁷ Vale la pena recordar su diseño de tapa, donde la presencia protagónica de la flecha apuntando hacia abajo refuerza el simbolismo con cierta provocación (debido en este caso a un uso “inverso” del simbolismo arriba-abajo).

ISSN: 1510 - 5024

95

Humanidades Año VIII - IX • N° 1 • Diciembre 2008 - 2009



El pintor uruguayo y fundador del Universalismo Constructivo, Joaquín Torres-García, fue un paso más allá: en lugar de apuntar hacia abajo, se le ocurrió poner al sur “arriba”, y pocos años después dibujó un mapa invertido

⁷ “Si el planeta es a la vez estrecho y vasto pueden haber en él todavía patrias, más vastas que las de ayer, patrias continentales. *Sur*. ¿Han querido colocarse bajo el signo de una patria agrandada? Yo creo que es lo menos que se puede hacer. En cuanto a mí, al día siguiente de la guerra, me he sentido aún durante algún tiempo bastante francés. Como un hombre que padece un mal y cuyo cuerpo está encogido por el mal. Pero después, he entrado en convalecencia, he encontrado una salud más grande, no me siento más que europeo”. *Sur*. 1931.

de América del Sur que se convertiría en emblemático. En una conferencia de febrero de 1935, diría:

He dicho Escuela del Sur; porque en realidad nuestro norte es el Sur. No debe haber norte, para nosotros, sino por oposición a nuestro Sur. Por eso ahora ponemos el mapa al revés, y entonces ya tenemos justa idea de nuestra posición, y no como quieren en el resto del mundo. La punta de América, desde ahora, prolongándose, señala insistente y firmemente el Sur, nuestro norte. Igualmente nuestra brújula: se inclina irremisiblemente siempre hacia el Sur, hacia nuestro polo. Los buques, cuando se van de aquí, bajan, no suben, como antes, para irse hacia el norte. Porque el norte ahora está abajo.⁸

Todavía es posible agregar el emblemático tango “Sur”, con letra de Homero Manzi y música de Aníbal Troilo, estrenado en 1948, que pone en música la mirada al sur urbano y suburbano bajo el prisma de la nostalgia, uniendo paisaje y experiencia amorosa:

*San Juan y Boedo antiguo, y todo el cielo, / Pompeya, y más allá la inundación,
tu melena de novia en el recuerdo, / y tu nombre flotando en el adiós...
La esquina del herrero, barro y pampa, / tu casa, tu vereda y el zanjón,
y un perfume de yuyos y de alfalfa / que me llena de nuevo el corazón.
Sur... paredón y después... / Sur... una luz de almacén...
Ya nunca me verás como me vieras, / recostado en la vidriera
y esperándote, / ya nunca alumbraré con las estrellas
nuestra marcha sin querellas / por las noches de Pompeya.
Las calles y las lunas suburbanas / y mi amor en tu ventana
todo ha muerto, ya lo sé. / San Juan y Boedo antiguo, cielo perdido,
Pompeya, y al llegar al terraplén, / tus veinte años temblando de cariño
bajo el beso que entonces te robé. / Nostalgia de las cosas que han pasado,
arena que la vida se llevó, / pesadumbre del barrio que ha cambiado
y amargura del sueño que murió.*

Más allá de las diferencias en la representación del “sur” (según Victoria Ocampo, Torres-García, Homero Manzi, Aníbal Troilo y Borges) lo que aquí interesa es rastrear distintas formas y contenidos de su uso simbólico, que indudablemente se entrecruzan. Al tratar sobre la tesis de Beatriz Sarlo acerca del papel que la idea de las “orillas” tiene en la literatura de Borges,

⁸ TORRES GARCÍA, Joaquín: *La Escuela del Sur*. En: *Universalismo constructivo, contribución a la unificación del arte y la cultura de América*. Poseidón, Buenos Aires, 1944, pp. 213-219.

volveré sobre las proyecciones locales y las proyecciones universales del símbolo del “sur”.

No queda duda pues del uso anterior del término como signo de identidad, que en ES se representa con nitidez, para señalar uno de los componentes de la personalidad del protagonista. Pero ello conduce directamente al segundo aspecto que importa tomar en cuenta, que es el del mestizaje. Se hizo referencia más arriba a la regularidad del tópico en cuentos de Borges, y aquí aparece explicitado a través de la figura de “la discordia de los linajes” entre el abuelo criollo y el abuelo inmigrante, y de una manera singularmente expresiva, en el sentimiento de que “era como si a un tiempo fuera dos hombres”. No voy a indicar la recurrencia de este último asunto en Borges, a veces como “yo plural”, y que en otra variante diera el nombre a un volumen de poesías, “El otro, el mismo”, para no extender excesivamente las referencias, pero sí quiero destacar su estrecha conexión, una vez más, con el tema de la “frontera” –que debe entenderse, (así lo es en todos los cuentos seleccionados) como frontera *intercultural*- y su resonancia antropológica de la relación entre identidad y alteridad.

4. La frontera como símbolo

La frontera está aludida al comienzo de ES de una manera concreta, espacial, pero se vuelve a ella en un uso entre real y metafórico a través de la alusión a la calle Rivadavia, una frontera convencionalmente notoria entre el norte y el sur de la ciudad de Buenos Aires. Principal límite interno, en tanto es la única calle que divide radialmente a Buenos Aires de un extremo a otro, estableciendo además distintos nombres a todas las calles que la intersectan, hacia el norte y hacia el sur, señala diferencias de paisajes urbanos, pero también de representaciones culturales.

Ahora bien, el uso de la frontera como símbolo obliga también en este caso a recuperar la genealogía literaria del tópico. Quiero señalar solamente a la “frontera” como la gran protagonista del *Martín Fierro*, e incluso la motivación de Hernández al escribirlo tuvo que ver, centralmente, con la vida de la frontera.⁹ Los dos momentos *cruciales* de la obra son, valga la redundancia, dos

⁹ En *El Río de la Plata*, periódico fundado por él y que apareció en Buenos Aires algunos meses de 1869 y 1870, Hernández publicó numerosos artículos en los que presentó sus tesis con respecto al indio, al gaucho y a la colonización de las tierras in cultas, y donde la frontera es elemento central. Los tópicos serían luego volcados literariamente en el *Martín Fierro*. Ver MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel: *Muerte y transfiguración de Martín Fierro. Ensayo de interpretación de la vida argentina*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1983.

cruces de la frontera. Con uno termina lo que en principio era todo el poema, cuando Martín Fierro invita a Cruz a irse para Tierra Adentro, a ampararse en alguna toldería; con el otro comienza la segunda parte, siete años después. Es sabido que la “vuelta” de Martín Fierro fue una demanda de sus lectores, por entonces pertenecientes al mundo popular en el más estricto sentido de la palabra (el *Martín Fierro*, obra escrita pero basada en la figura del gaucho cantor y sus formas expresivas, equivalente local y lejano del trovador, tuvo varias décadas de *existencia oral*, bajo la forma del recitado en patios, pulperías y almacenes de campaña). La demanda era que el personaje no muriera en Tierra Adentro, y de allí su segundo cruce, que más allá de la voluntad inicial del autor, va a completar la simbólica de la frontera en la obra.

En *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*, tal vez la más completa interpretación del poema desde un punto de vista no solo literario, Ezequiel Martínez Estrada afirma:

*El escenario del Martín Fierro es la zona fronteriza del dominio del gobernante y del dominio del cacique, de la nación constituida y el país salvaje, de la civilización y la barbarie. [...] Las personas y la acción también oscilan entre uno y otro mundo, por igual pertenecientes a la civilización y a la barbarie. El poema mismo está ubicado en esa zona limítrofe y es, como sus elementos constituyentes, obra que contiene ambas formas de ser. No se especifican el territorio ni su continente: es un territorio indefinido, que podemos denominar “la tierra de fronteras”. A un lado, lejos, están los indios; a otro, lejos, los que gobiernan, legislan y juzgan. Dos lejanías por igual, que ejercen la misma atracción y presión sobre los habitantes. Los habitantes flotan en esa línea divisoria sin arraigo material ni moral. Son seres fronterizos, especie de mestizaje de dos formas de vida más que de dos razas.*¹⁰

Interesa retener que Martín Fierro simboliza de este modo la tensión entre los dos extremos, el civilizado y el bárbaro, pero también su unión posible, por su condición de hombre de la frontera cuanto por su doble cruce, que es así un itinerario argumental tanto como simbólico.

Luego de estas consideraciones, y volviendo a los cuentos de Borges a los que se ha hecho referencia, creo que es posible señalar a) coincidencias significativas en tópicos y símbolos largamente trabajados en la literatura argentina con respecto a la importancia de la frontera en la antinomia “civilización-barbarie”, b) la significación relevante que tiene el “cruce” de esa

¹⁰ MARTÍNEZ ESTRADA: *Muerte y transfiguración...*, pp. 485, 486.

frontera (más allá de la dirección en que se haga) y c) algunas características que determina en la identidad personal y social.

Antes de proponer una reflexión final, que apunta a vincular esta especial relación establecida por Borges entre “civilización y barbarie” con el concepto de “transculturación” propuesto por el antropólogo cubano Fernando Ortiz en 1940, quisiera hacer referencia a la tesis de Beatriz Sarlo a que hice alusión más arriba.¹¹ Con ella se intenta una interpretación de Borges traspolando la metáfora de las “orillas” –el suburbio, sus temas y personajes- a su ubicación como autor dentro de la literatura universal: “Colocado en los límites (entre géneros literarios, entre lenguas, entre culturas), Borges es el escritor de ‘las orillas’, un marginal en el centro, un cosmopolita en los márgenes”.¹²

En mi opinión, Sarlo descubre en Borges la clave que tiene un escritor de un área civilizatoria periférica para superar su marginalidad: apropiarse de la tradición del centro civilizatorio de un modo que sólo él tiene disponible, y que en cierto sentido puede ser el modo más pleno y acabado de hacerlo. ¿Por qué un escritor periférico tendría a disposición un modo diferente de asumir una tradición civilizatoria? Porque su lejanía implica desarraigo relativo de las *particularidades* –geográficas y étnicas- de esa civilización. Lo que a su vez supone mucha mayor libertad frente a los imperativos particularizantes que representa la pertenencia a cualquiera de las múltiples variantes en que se ha expresado y se expresa esa civilización. Lo que implica a su vez mayor facilidad de acceso a lo más *general* de ella, es decir también, a sus rasgos más definitorios.

Sarlo juega con la figura del orillero y con el tópico del arrabal, tan propios del Borges juvenil, y los convierte en metáfora (e interpretación) de su literatura, expresiva de la situación de un escritor ubicado en *las orillas...* de Occidente. Más allá que Sarlo fundamentalmente muy bien su argumento, he podido corroborarlo en el análisis que he propuesto sobre “La busca de Averroes”, un cuento de Borges con fuertes alusiones filosóficas.¹³ Allí la identificación de Borges con Averroes, un filósofo de la frontera entre Oriente y Occidente, representa la misma idea, que se corona con la alusión a Alejandro Magno (otro tópico borgesiano) como el hombre que reunió el Oriente y el Occidente, el hombre que unió ambas partes de “la” frontera

¹¹ Presentada en unas conferencias pronunciadas en la Universidad de Cambridge en 1992, publicadas originalmente en inglés y luego volcadas en el libro *Borges, un escritor en las orillas*.

¹² SARLO, Beatriz: *Borges, un escritor en las orillas*. Ariel, Buenos Aires, 1995,

¹³ PODETTI, J. Ramiro: *Una puerta entre Oriente y Occidente: Averroes según Borges*. En: *Hermes Criollo*, IV, 8, Montevideo, Mar-Jun 2005, pp. 47-66.

por excelencia del mundo antiguo (y que en muchos sentidos sigue siendo la frontera por excelencia del mundo).

La incorporación de “las orillas” como asunto literario fue un acto explícito y programático en Borges que está documentado en diversos ensayos, desde el muy temprano de “La pampa y el suburbio son dioses”:

*De la riqueza infatigable del mundo sólo nos pertenece el arrabal y la pampa.
Ricardo Güiraldes le está rezando al llano; yo -si Dios mejora sus horas- voy a
cantarlo al arrabal por tercera vez.*¹⁴

Al establecer al suburbio como tópico literario cumplió una operación intelectual y artística original, apenas anticipada ligeramente por Evaristo Carriego. El arrabal había sido, y era por entonces, sólo materia creativa en el terreno de la música popular -“nada los iguala en literatura” dirá por entonces del tango-.¹⁵ Con su decisión literaria, con su programa estético, Borges estaba introduciendo los temas del tango en la literatura mayor. No era muy lejana –algo más de una década- la fecha en que Lugones había transformado al folletín de almacén *Martín Fierro* en texto canónico de la literatura argentina. Pero el interés en la tesis de Sarlo proviene de haber advertido en qué medida el valor simbólico del “arrabal”, ese *territorio original* que ella misma resalta en su texto y con el que quiere significar el papel que cumplió en la creación literaria del Borges juvenil, se relaciona con la formulación madura del *mismo* programa literario:

Borges nunca se separó del todo del ideologema “las orillas”: ésa fue siempre su ubicación simbólica, desde esas orillas leyó las literaturas del mundo, y fueron esas orillas el soporte para que su obra no pagara ningún tributo ni al nacionalismo ni al realismo.¹⁶

De este modo, lo que pudo ser en su origen motivo para una literatura *localista*, terminó siendo camino hacia una literatura *universal*. El tópico de las orillas, una de las modalidades de la “frontera” geográfica y simbólica, tan bien expresada en el tango “Sur”, deviene en estética de una frontera mucho más amplia, la de uno de los confines de Occidente, para usar la idea por

¹⁴ BORGES, Jorge Luis: *El tamaño de mi esperanza*. Seix Barral, Buenos Aires, 1993 (texto original de 1926).

¹⁵ “Esa ráfaga, el tango, esa diablura, / los atareados años desafía; / hecho de polvo y tiempo, el hombre dura / menos que la liviana melodía”, dirá en el poema “El tango”.

¹⁶ SARLO: *Borges...*, p. 64.

entonces trabajada por Bernardo Canal Feijóo en un libro que aparece para la misma época de ES.¹⁷

La metáfora “fronteriza” del sur pudo reunir, en los distintos usos aludidos, la expresión de vivencias y sentimientos locales con la construcción de un símbolo de lectura mucho más rica y abarcadora. Resulta muy sugestivo que haya sido Ortega y Gasset quien en definitiva escogió ese nombre, entre otros que había imaginado Victoria para su revista, porque a veces es justamente desde el “afuera” donde se percibe mejor la *diferencia* de una realidad (y por lo tanto, una buena manera de nombrarla). También la forma en que lo sintió e interpretó Drieu la Rochelle. Finalmente, hay una llamativa coincidencia, en este proceso de universalización de un símbolo nacido de una experiencia *local*, con la manera en que Torres-García define los propósitos de la “Escuela del Sur”, donde a partir de una particularidad, la uruguaya y la sudamericana, se propone sin embargo una corriente de pretensión universal, el “*universalismo constructivo*”.

A modo de conclusión, quiero destacar que los cuentos analizados se pueden vincular con diversas obras, en los campos del ensayo, la crítica y la antropología, que para los mismos años indagaron sobre la/s identidad/es cultural/es en América Latina desde la perspectiva de la heterogeneidad, el mestizaje o la transculturación. Traigo a colación solamente este último concepto, con el que Fernando Ortiz procuró, luego de décadas de investigación antropológica, explicar procesos de evolución cultural, y que pone énfasis en el rol de la interculturalidad para América Latina.¹⁸ De acuerdo a Ortiz, los procesos de cambio cultural por contacto no pueden entenderse cabalmente desde el difusionismo, que en general los interpreta como expansión de una cultura dominante que desplaza a otra/s que domina (el sentido corriente de la palabra “aculturación”, que para Ortiz indica solo una de las fases de la transculturación). Por mayor que sea la asimetría –de extensión, poder, riqueza, variedad, etc.- de las culturas en contacto, el resultado es siempre una nueva cultura, que en su larga génesis debe soportar los conflictos, las confusiones, las ambigüedades, las inseguridades, de una imperfecta síntesis. El interés del vínculo entre los cuentos considerados y esta teoría se debe a que el tratamiento dado por Borges a las relaciones entre civilización y

¹⁷ CANAL FEIJÓO, Bernardo: *Confines de Occidente. Notas para una sociología de la cultura americana*. Ediciones Las Cuarenta, Buenos Aires, 2007

¹⁸ Las tesis de Ortiz, presentadas en *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, publicado en La Habana en 1940, tuvieron cierta recepción en América Latina, pero solo a partir de la década de 1990 se ha renovado el interés por su estudio.

barbarie, la significación que adquiere la frontera (intercultural), o la metáfora de la “discordia de los linajes” pueden leerse muy bien desde la idea de la transculturación, como aspectos del proceso de construcción de la cultura en las peculiares condiciones en que se hace en América Latina. Aunque por supuesto la idea de la transculturación, o la metáfora del cruce de las fronteras, aparecen hoy como cuestión general del mundo contemporáneo.

En este sentido quiero cerrar estas reflexiones con una referencia a las ideas expuestas recientemente por Diego Tatián acerca de la presencia de la “hospitalidad” como una condición natural de las relaciones humanas en la literatura de Borges.¹⁹ Tatián destaca la naturalidad del encuentro con los solitarios, los singulares, los raros, que se repite en los cuentos de Borges, haciendo de la aparición del *otro* una promesa, no una amenaza. De esta manera, la hospitalidad aparece como una *condición natural*, dada, contrapuesta a la tradición clásica que distingue entre el “extranjero favorable” y el “extranjero desfavorable”, y que hace por lo tanto de la hospitalidad una *condición construida*, eventual y posterior al contacto. Este doble sentido de la extranjería deriva de la convicción clásica sobre la existencia de una *enemistad natural*, ejemplificada en la relación de griegos y (justamente) bárbaros.

102

■ Humanidades Año VIII - IX • Nº 1 • Diciembre 2008 - 2009
ISSN: 1510 - 5024

Concluyo pues con esta última perspectiva del tema principal de la exposición, que ratifica el análisis propuesto. En apretada síntesis puede definirse como la idea de que la frontera intercultural –que siguiendo a S. Huntington podemos definir como “la” frontera por excelencia-, y en particular sus cruces, son tópicos recurrentes y altamente significativos dentro de la literatura de Borges, cuyo valor deriva de a) la *mirada desde la frontera* por su capacidad de abarcar las miradas de los opuestos o diferentes que ella separa; y b) los *cruces de las fronteras* como crecimiento cognitivo, creativo y moral.

Así entendidos, el tópico y la metáfora de la frontera –y el valor intrínseco de sus cruces- aparecen como posibles razones, entre otras por supuesto, de la proyección internacional de la literatura de Borges, debido a la importancia creciente -para muchos decisiva- que la interculturalidad ha adquirido en el desenvolvimiento del mundo actual.

¹⁹ TATIAN, D.: *Ética de la transmigración. Formas de la hospitalidad en Borges*. En: BALZI, C. y MARCHESSINO, C. (eds.): *Hostilidad / Hospitalidad*. Cuaderno de Nombres, Córdoba, 2006, pp. 19-24 (IV Jornadas de Filosofía Política, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 2 y 3 de junio de 2005).

Artículos



Adolfo SAYAGO, *Un concierto para la paz*, óleo sobre tela, 60 x 70 cm.

Santo Tomás y la postmodernidad

Néstor Martínez Valls

Leer, interpretar y actuar. La influencia del libro en el pensamiento colonial montevideano (1724 – 1830).

Nelson Pierrotti

El decreto de las Cortes de Cadiz del 4 de enero de 1813 y su aplicación en Montevideo: el caso del Coronel Benito Chain y la cuestión de la tierra.

Fernando Aguerre Core

Néstor Martínez Valls

Profesor de Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Montevideo.

Santo Tomás y la Postmodernidad

El artículo esboza la tesis de que la llamada postmodernidad es el último estadio de la disolución de la síntesis medieval que alcanza su máxima expresión en la obra de Santo Tomás de Aquino. Se subraya el papel del beato Juan Duns Escoto en la introducción de un nuevo modo de pensar que termina mostrándose disolvente respecto de la orientación fundamental de la Patrística y la Escolástica. La defensa teológica de la libertad divina, que desemboca en el "voluntarismo teológico", frente a los excesos intelectualistas de Avicena, termina descomponiendo la unidad analógica del ente, privado de consistencia metafísica por la radical contingencia que ese voluntarismo introduce en las esencias de los seres creados. El nominalismo ockhamista es una radicalización de esa misma forma de pensar, que pone su sello sobre toda la evolución filosófica posterior, hasta la actualidad, en el sentido de encerrar al intelecto en la inmanencia de sus propias representaciones sin contacto originario con el ser. Mientras que la "modernidad", al menos en su vertiente racionalista, conservó, en forma a nuestro juicio incoherente, la noción de lo universal y absoluto, vemos la "postmodernidad" como una liquidación de esa incoherencia en el sentido de un intento serio de inmanentismo radical que desemboca lógicamente en el relativismo y el nihilismo.

The article outlines the thesis that the so-called postmodernity is the last stage of the dissolution of the medieval synthesis that reaches its fullest expression in the work of Saint Thomas Aquinas. It stresses the role of the Blessed John Duns Scotus in the introduction of a new way of thinking that ends up dissolving the thrust of the Fathers and Scholasticism. The theological defense of God's freedom, which leads to the "theological voluntarism" as opposed to the excessive intellectualism of Avicenna, leads to the decomposition of the analogical unity of being, which is deprived of metaphysical consistency by the radical contingency that voluntarism assigns to the essences of created beings. Ockhamist Nominalism is a radicalization of that same way of thinking, which puts its stamp on all subsequent philosophical development to this day, in the sense of enclosing the intellect in the immanence of its own representations without contact with being. While "modernity", at least in the rationalist side, retained, in an inconsistent way, in our opinion, the notion of the universal and absolute, we see "postmodernism" as a settlement of that inconsistency in the sense of a serious attempt to radical immanence which leads logically into relativism and nihilism.

1) Introducción.

A lo que apunta el título es a la existencia de un vínculo histórico entre la forma en que se dio la “recepción” del pensamiento tomista en Occidente, y el posterior surgimiento de la filosofía moderna y la filosofía post-moderna. El planteo será necesariamente esquemático y apuntará a la formulación de una tesis más que a su demostración exhaustiva, lo cual requeriría ciertamente de otros tiempos y otros espacios, además de una más detallada bibliografía. En particular la noción misma de “postmodernidad” permanecerá afectada de imprecisión a lo largo de todo el trabajo. Nos referiremos solamente a un rasgo saliente de la “Postmodernidad” como es la crítica a la razón tal como la entendía la Ilustración, es decir, la crítica al concepto moderno de “razón”. Nos preguntaremos por el entronque de ese concepto moderno de “razón” con el pensamiento cristiano medieval, y eso nos llevará al momento en que, a fines del siglo XIII, se plantea una “reacción” contra el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, que a nuestro juicio influye decisivamente en la posterior historia de la filosofía.

108

Humanidades Año VIII - IX • Nº 1 • Diciembre 2008 - 2009

ISSN: 1510 - 5024

2) Cristianismo y filosofía.

Efectivamente, la filosofía moderna surge en aquella Europa occidental que llevaba cerca de mil años de ser parte de la Cristiandad bajo el signo de la fe católica. No es posible que el comienzo del pensamiento moderno no haya dependido en buena medida de sus antecedentes en el pensamiento cristiano medieval.¹

Ese pensamiento cristiano, tanto filosófico como teológico, es el resultado del encuentro entre la predicación cristiana y la antigua cultura grecorromana. Dicho encuentro tomó la forma de un verdadero diálogo entre fe y razón que configuró la visión del mundo en la Europa medieval.

Importa destacar que en dicho “encuentro” no se dieron solamente armonías, sino que también hubo un elemento de “escándalo” que la

¹ Para todo el tema de la relación entre el cristianismo y la filosofía en la época patrística y en la Edad Media cfr. GILSON, Étienne: *La filosofía en la Edad Media*. Ed. Gredos, Madrid, 1995 (6^a. Reimpresión, traducción de la segunda edición francesa de 1952). También DE LIBERA, Alain, *La philosophie Médiévale*, P.U.F., París, 1993. Igualmente, COPLESTON, Frederick: *Historia de la Filosofía, t. 2: De San Agustín a Escoto*. Ed. Ariel S.A., Barcelona, 1994.

predicación cristiana ofreció a la mentalidad pagana. Dicho escándalo se centra en la Encarnación, Muerte y Resurrección del Hijo de Dios. La mentalidad antigua, como se ve paradigmáticamente en las diversas formas de platonismo, ponía su ideal en la liberación del alma de las “cadenas” del cuerpo y de la materia. La inmaterialidad e inmutabilidad de Dios se veía como sumo alejamiento de todo lo corpóreo. La Encarnación de Dios y la resurrección de la carne iban en sentido exactamente contrario de lo que el mundo antiguo daba espontáneamente por obvio. Por eso se dice que el título que más abunda entre las obras que los Padres de la Iglesia escribieron en defensa de la fe cristiana es “Sobre la resurrección”.

Diversas formas de herejías marcaron los esfuerzos de la mentalidad antigua realizó, aún después de haber abrazado la fe, por esquivar este núcleo esencial del cristianismo. Por ejemplo, el “docetismo”, que sostenía que el cuerpo que el Hijo de Dios había asumido no era real, sino aparente, y daba por aparente igualmente su muerte en la cruz.

Pero al mismo tiempo, la filosofía antigua ofrecía un punto de anclaje a la predicación cristiana. Ante todo la crítica de los filósofos al politeísmo preparaba el camino a la fe en un solo Dios, trascendente y alejado de los antropomorfismos de la religión pagana. Más positivamente, la misma razón filosófica se había acercado, en Platón y en Aristóteles, por ejemplo, a la noción de un Ser Supremo, Sumo Bien y Causa Primera.

3) Cristianismo y filosofía neoplatónica.

El primer diálogo de la fe cristiana con la filosofía se hizo bajo el signo del neoplatonismo, que era, entre las filosofías dominantes en los primeros siglos de nuestra era, la más inmediatamente afín al teísmo y espiritualismo propios de la fe cristiana. En Occidente, es San Agustín el que realiza en forma definitiva la síntesis entre la fe cristiana y la filosofía neoplatónica. No es el único, pero sí es el que más influye en el pensamiento cristiano europeo posterior, hasta el punto de ser llamado por algunos el “Padre de Occidente”.

Tan es así, que desde el siglo V al XIII hacer teología o filosofía en Europa era en buena medida comentar a San Agustín, y así el neoplatonismo vino a ser el clima general en que se desarrolló el pensamiento cristiano en ese período.

Esto no iba sin ciertos riesgos para la visión cristiana del mundo, precisamente porque el platonismo, en un sentido, parece animado de un espíritu contrario al del mensaje evangélico, en la medida en que la “liberación del alma de la materia” parece ir en sentido contrario, como ya dijimos, de la Encarnación de Dios y la resurrección de la carne, es decir, de eso que alguno ha denominado el “sano materialismo cristiano”.

En el siglo XII, en buena medida gracias a la escuela de traductores de Toledo, los escritos de Aristóteles, que ya habían sido “descubiertos” por los musulmanes, son traducidos del árabe al latín y se vuelven accesibles a los cristianos occidentales.

4) La filosofía aristotélica y el cristianismo.

ISSN: 1510 - 5024

110

Humanidades Año VIII - IX • Nº 1 • Diciembre 2008 - 2009

Con Aristóteles llega a Europa una mentalidad nueva, que considera a la naturaleza digna de estudio en sí misma, y no solamente, como era usual hasta ese momento en la teología cristiana, como signo de Dios o manifestación de Dios. La filosofía aristotélica no es materialista, y culmina en la afirmación de una Causa Primera (Primer Motor) absolutamente inmaterial. Pero afirma decididamente la consistencia y valor propio del mundo material, del cuerpo, de los sentidos, de la acción humana en el mundo, del estudio científico de la naturaleza, etc.

Es lógico entonces que la llegada de Aristóteles a Europa haya provocado un conflicto con la teología cristiana de esa época, influida por el neoplatonismo. En medio de ese conflicto, la figura de Santo Tomás de Aquino, precedido en ello por su maestro, San Alberto Magno, destaca como la de aquel teólogo que da el paso decisivo, considerado revolucionario en su tiempo, de asumir el aristotelismo en la visión cristiana del mundo y expresar la teología cristiana y católica en categorías filosóficas aristotélicas. Lo cual no se hizo sin conflicto con la mayoría de los teólogos de la época, que no distinguían suficientemente entre la fe cristiana y su expresión en categorías neoplatónicas y consideraban por tanto, por lo menos cercana a la herejía, a la empresa de Santo Tomás.

5) Cristianos neoplatónicos y cristianos aristotélicos.

El conflicto se planteó sobre todo, pero no solamente, con la orden franciscana, que desde el comienzo había optado filosófica y teológicamente por San Agustín y el neoplatonismo. Si bien es cierto que también en la orden dominicana, a la que perteneció el mismo Santo Tomás, había representantes de esa corriente de pensamiento adversa a la versión tomista del aristotelismo.

Agravaba las cosas el hecho de que en la Facultad de Artes de la Universidad de París se había formado un partido “averroísta” que seguía ciegamente a Aristóteles comentado por Averroes, y que no dudaba en sostener en filosofía tesis contrarias a la fe cristiana, como por ejemplo la unicidad del intelecto para todos los hombres, buscando resguardarse en la excusa de la “doble verdad”. Santo Tomás polemizó directamente con representantes de esta corriente, pero eso no evitó que desde el lado agustiniano algunos lo vieran peligrosamente cercano a los “averroístas”.

En este contexto, la empresa de Santo Tomás puede describirse, en forma imperfecta pero sugerente, como una “humanización de la teología”. El título es equívoco, porque podría sugerir un cierto aflojamiento del lazo dogmático específico del catolicismo. Por el contrario, dicha “humanización” consistió en reforzar ese lazo dogmático, al insistir más de lo que hasta ese momento se había hecho, en la verdad central y “escandalosa” de la Encarnación de Dios y en las consecuencias que de ella se derivan: si Dios se hizo hombre, si asumió un cuerpo, si entró en contacto tan íntimo con la materia, entonces no se puede decir, no sólo que la materia, el cuerpo, y el Universo material en su conjunto, sean malos, sino tampoco, que no tengan significación alguna positiva en el plan divino de salvación. Dice Chesterton que si a Santo Tomás hubiese que ponerle algún nombre, podría ser “Santo Tomás del Creador”, pues la valorización de lo creado, en tanto expresión del poder, la sabiduría y la bondad del Creador, es el espíritu que anima al pensamiento tomista.

6) Intelecto, razón, iluminación y abstracción.

Un ejemplo de ello lo tenemos en la forma que Santo Tomás enfrenta, precisamente, el tema de la razón humana. Una de las diferencias importantes entre el pensamiento antiguo y medieval por un lado, y el moderno, por otro,

es que el primero distingue entre “intelecto” y “razón”, mientras que para el segundo, mayoritariamente, sólo se toma en consideración la “razón”.²

Para antiguos y medievales, el “intellectus” se distingue de la “ratio” en que el primero es intuitivo, la segunda, discursiva. El primero contempla las primeras verdades y primeros principios evidentes, la segunda razona sobre la base de dichas primeras verdades y primeros principios. En esas primeras verdades y principios evidentes se da el contacto originario de la inteligencia con el ser, que fundamenta el valor de realidad de todo el discurso posterior. El “intellectus” es superior a la “ratio”, como la captación inmediata y evidente, y por ello mismo infalible, es superior al trabajoso discurso cuya secuencia de pasos abre la posibilidad del error. Pero la “ratio” es necesaria, porque en nosotros, humanos, el “intellectus” abarca solamente los primeros principios del conocimiento y sólo la “ratio” puede realizar, sobre la base de esos primeros principios, el conocimiento científico de la realidad.

ISSN: 1510 - 5024

112

Humanidades Año VIII - IX • Nº 1 • Diciembre 2008 - 2009

Es sobre todo en la vertiente empirista de la filosofía moderna que el “intellectus” desaparecerá, dejando a la “ratio” la sola tarea de coordinar las impresiones sensibles y sus huellas en la imaginación. Pero si vamos a la filosofía medieval, encontramos una diferente manera de concebir el “intellectus” mismo en el pensamiento agustiniano y el pensamiento tomista.

En efecto, si se pregunta por el origen o la causa de ese conocimiento intuitivo de los primeros principios, el agustinismo responde con la teoría de la “iluminación” divina: es la Verdad eterna la que ilumina la inteligencia humana para que ésta conozca las primeras verdades y los primeros principios. Santo Tomás no niega esto, pero aclara que la causa inmediata de dicho conocimiento es una facultad del hombre, es nuestra inteligencia, que en su aspecto “activo” o “agente”, tiene la capacidad de “iluminar” los datos de la experiencia y “abstraer” de ellos las nociones fundamentales que sirven de base a esos primeros principios, como por ejemplo la noción de “ente” (“algo que es”) que está en la base del primer principio, el de no contradicción: es imposible que el ente, en cuanto ente, no sea.

Ciertamente, que si el “intelecto agente” humano tiene esa capacidad, es porque en última instancia, se da en él una participación en las Ideas divinas. La trascendencia del conocimiento respecto de lo empírico requiere, en último análisis, una especie de conexión originaria con lo Absoluto. Ésta

² Cfr. CRUZ CRUZ, Juan: *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*. EUNSA, Pamplona, 1982.

es, por tanto, la versión tomista de la “iluminación”. Pero a diferencia del agustinismo, esta participación en las Ideas divinas no constituye de por sí un conocimiento, sino solamente una capacidad de conocer (y de conocer a partir de la experiencia!) de la que está provista la inteligencia humana para que pueda ser ella misma la causa del conocimiento.

La diferencia entre tomismo y agustinismo en este punto puede verse por el hecho de que algunos agustinianos medievales reaccionaron ante la tesis de los filósofos musulmanes del intelecto “separado” y único para todos los hombres, diciendo que ese “intelecto agente separado” era Dios, que iluminaba las mentes humanas individuales. Cosa que jamás sería posible en el tomismo, donde es esencial que el intelecto activo sea una capacidad propia del ser humano individual.

Pero si preguntamos cómo se produjo la desaparición del “intellectus” al menos en la vertiente empirista de la filosofía moderna, llegamos al nudo de nuestro tema: el conflicto entre agustinismo y tomismo, su resolución, y la forma en que ésta afectó el posterior desarrollo del pensamiento.

7) Realismo exagerado y realismo moderado.

Una forma de caracterizar la controversia entre el agustinismo y el tomismo, que es una variante de la secular oposición entre el platonismo y el aristotelismo, es presentarla como la discusión entre los partidarios del “realismo exagerado” y los partidarios del “realismo moderado”. En la discusión acerca de los “universales”, es decir, acerca del valor de realidad, o no, que tienen nuestros conceptos, se llama “realista” la tesis que defiende dicho valor de realidad, es decir, que hay algo en las cosas a lo que corresponden dichos conceptos, y “nominalista” a la tesis que niega dicho valor de realidad y dice que sólo existe “a parte rei” lo individual en tanto que individual.

Pero a su vez, el realismo se divide en dos corrientes, según que se afirme una existencia objetiva del universal en cuanto universal, o que se afirme solamente la existencia de un fundamento real, en un mundo en el que sólo existen los individuos, para nuestros conceptos abstractos.

Dicho de otro modo, si lo esencial del “realismo” está en afirmar la realidad de las “esencias”, como correlatos objetivos de nuestros conceptos, la diferencia entre los realismos viene del hecho de concebir que esa esencia

existe en las cosas precisamente como universal, o que existe solamente en estado individual, es decir, realizada en y sólo a través de los individuos. Se ha dado en llamar “realismo exagerado” a la primera postura, de sabor claramente platónico, y “realismo moderado” a la segunda, que entraña con Aristóteles. Para el realismo exagerado, el universal existe en la realidad tal como se da en la mente, como una realidad en cierto modo al lado de los individuos; para el realismo moderado, es sólo el “contenido” intelible del universal el que existe “a parte rei”, pero en forma totalmente individual, de modo que la universalidad es una propiedad solamente del concepto.

Esta diferencia lleva a una forma radicalmente distinta de considerar la relación entre el pensamiento y la realidad. Para el realismo exagerado, la realidad es ante todo un conjunto de esencias que corresponde punto por punto con el sistema de conceptos que hay en nuestra mente. Hay una tendencia, al menos, a convertir toda distinción conceptual en una distinción real, toda distinción de conceptos en una distinción de realidades. El pensamiento corre el riesgo de terminar siendo la norma de la realidad.

En el realismo moderado, en cambio, la realidad es ante todo el conjunto de individuos existentes dados en la experiencia. Distintos conceptos no necesariamente significan realidades distintas, sino que pueden ser aspectos distintos de una única realidad individual. El criterio para saber si una distinción entre conceptos es o no distinción de realidades es su enraizamiento en lo empíricamente dado, sea como evidencia inmediata, sea como exigencia racional a partir de lo empírico. El pensamiento busca ajustarse a la realidad.

No es del todo inexacto caracterizar al agustinismo como una filosofía que tiende, al menos, al realismo exagerado, mientras que el tomismo es claramente un realismo moderado.

8) Primado de la inteligencia o primado de la voluntad. El intelectualismo determinista de Avicena.

Existe otra oposición entre agustinismo y tomismo que será clave para nuestro tema: la que existe entre la afirmación del primado de la voluntad sobre la inteligencia, y la afirmación del primado de la inteligencia sobre la voluntad. Para los agustinianos, la felicidad que aguarda a los bienaventurados en el

cielo será ante todo un acto de amor a Dios, acompañado del conocimiento intuitivo de la Esencia divina; para los tomistas, será ante todo esa visión intelectual de Dios, acompañada del amor.³

Lo que hace que esta oposición sea crucial es la influencia que en esos momentos ejerce en Europa el pensamiento del filósofo musulmán Avicena⁴. La filosofía de Avicena puede ser caracterizada como un “determinismo intelectualista”. Siguiendo esquemas neoplatónicos, Avicena considera al Uno – Alah ante todo como Inteligencia que necesariamente se conoce a sí misma y a todo lo que puede proceder de ella. Pero basta con ese conocimiento divino para que la realidad “creable” así conocida proceda necesariamente de Dios, exista. El mundo se deriva por tanto necesariamente de Dios y la libertad del Creador, que podría no haber creado nada, o creado otro mundo diferente, tan subrayada tanto por la Biblia como por el Corán, desaparece o queda convertida en una mera palabra.

Esto es inaceptable tanto para el cristianismo como para el islamismo y el judaísmo, pues en estas religiones el centro de gravedad está justamente en la libre iniciativa por la que Dios crea, y sobre todo, salva al ser humano, irrumpiendo libremente en la historia desde un designio de tipo eminentemente personal. Por otra parte, la misma libertad humana, central igualmente en estas tradiciones religiosas, queda gravemente comprometida si se empieza por negar la libertad en el mismo Creador.

De ahí la reacción contra Avicena en los círculos ortodoxos musulmanes, y cuando su pensamiento llegó a Europa, entre los teólogos cristianos.

9) La condena de 1277

Si a todo esto agregamos la presencia de los “averroístas latinos” en la Universidad de París, que tenían en Averroes un guía filosófico más alejado aún de la ortodoxia religiosa que Avicena, tenemos los elementos que intervienen en la crisis que culmina con la condena, en el año 1277, de 219 tesis filosóficas por parte de Esteban Tempier, obispo de París de orientación agustiniana. Eran en su mayoría tesis defendidas por los “averroístas” en la Facultad de

³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*, Ia. IIae, q. 3, a. 4.

⁴ Cfr., por ejemplo, CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel: *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, t. 1. Alianza Editorial, Madrid, 1996, pp. 211 – 262. También GOICHON, A.-M: *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*. Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1984.

Artes, pero el hecho es que entre las tesis condenadas figuraban algunas pocas tesis de Santo Tomás de Aquino, precisamente aquellas que habían constituido el centro de la discusión que éste sostuvo con los agustinianos. La publicación de dicho acto del Magisterio precisamente en el tercer aniversario de la muerte de Santo Tomás mostraba que para el partido agustiniano la causa tomista estaba comprometida, de algún modo, con la heterodoxia averroísta.

A consecuencia de esto, se produjo una reacción entre los teólogos de la generación siguiente a Santo Tomás, consistente en una postura de mayor desconfianza respecto de la razón natural y de las posibilidades de la filosofía para armonizarse con la fe cristiana. Estaba muy extendida la convicción de que Aristóteles representaba simplemente la razón humana y la filosofía. La condena de 1277 daba a entender como que el intento tomista de conciliar la fe cristiana con la filosofía, es decir, con Aristóteles, había fallado, se había inclinado de algún modo a un intelectualismo o racionalismo incompatible con la fe. La inteligencia, la razón, la filosofía, debían retroceder, máxime cuando el ejemplo de Avicena mostraba que un exceso de intelectualismo llevaba a negar la libertad divina y socavar así las bases de la religión revelada. Los teólogos posteriores a 1277 entendieron que su misión principal consistía en defender la libertad del Creador, y para ello, la corriente agustiniana ofreció el medio considerado idóneo: la defensa del primado de la voluntad sobre la inteligencia, ante todo, en Dios mismo.

ISSN: 1510 - 5024

116

Humanidades Año VIII - IX • Nº 1 • Diciembre 2008 - 2009

10) Juan Duns Scoto.

El prototipo de esta nueva orientación teológica es el franciscano Beato Juan Duns Escoto, llamado el “Doctor Sutil” por la agudeza de sus críticas al pensamiento de Santo Tomás, si bien parece establecido que el propio Escoto consideraba que su adversario principal no era el Aquinate, sino Enrique de Gante. Escoto emprende la exaltación de la voluntad en Dios con la finalidad de colocarse en las antípodas del determinismo intelectualista de Avicena.

No es fácil establecer el orden lógico del sistema de Escoto. La edición crítica de sus obras ha comenzado en el siglo pasado y continúa en curso. Proponemos aquí el esquema más claro y lógico que conocemos, basado en lo que dice F. – J. Thonnard.⁵

⁵ THONNARD, F.-J.: *Précis d'histoire de la philosophie*. Desclée & Cie, Roma, 1937, pp. 395 – 401.

La esencia del voluntarismo escotista está en la tendencia a eliminar toda relación necesaria que pueda subsistir ante la Voluntad divina, fuera de la relación de identidad, sin la cual cae el principio de no contradicción y el pensamiento se vuelve imposible.

El presupuesto fundamental para ello es lo que podríamos llamar el “individualismo metafísico”, en estrecha relación con la teoría escotista de las “formalidades”. Lo que existe son “formalidades” que componen metafísicamente las cosas. El individuo concreto es un conjunto de “formalidades”. No existen relaciones necesarias entre formalidades distintas. “Toda realidad, dice Thonnard, no solamente el compuesto, sino cada elemento realmente distinto, es un individuo absoluto y por tanto separable.”⁶

De ahí se sigue lo que podríamos llamar el “realismo exagerado”. Si una formalidad cualquiera se conoce, se conoce por un concepto que la expresa únicamente a ella. Porque cada una de ellas, al ser separable de todas las otras, es un absoluto, sin nada en común con las otras. Por eso, si un concepto expresa algo de la realidad, expresa únicamente a una de esas entidades distintas y separables en principio de las otras. Por tanto, toda distinción fundada en la realidad es “a parte rei”, y a dos conceptos distintos corresponden dos entidades distintas “a parte rei”.

Consecuencia de esto es el “contingentismo” en la visión de lo creado. Todo lo distinto “a parte rei” es separable, porque es una “formalidad” absoluta, independiente de todas las otras. Y entonces, dice Thonnard, “les assemblages qui constituent les êtres de l'univers, tels que les constate l'expérience, n'obbeissent pas à des lois nécessaires, et ne relèvent que de la libre volonté de Dieu.”⁷

Y por aquí venimos a la dependencia de las esencias “creables” respecto de la libre voluntad divina. Escoto distingue entre las esencias “posibles” y las esencias “creables”. Las primeras dependen únicamente del Intelecto divino y son cognoscibles por Dios “antes” de todo acto libre de la Voluntad divina. Las segundas dependen de la Voluntad divina y sólo son cognoscibles por el Intelecto divino luego de esa libre elección de la Voluntad.

⁶ THONNARD: *Précis d'histoire...*, p. 396.

⁷ Ibid, p. 397. Traducimos: “...los conjuntos que constituyen los seres del Universo, tal como los constata la experiencia, no obedecen a leyes necesarias, y no dependen sino de la libre voluntad de Dios.”

Es uno de los puntos más oscuros del pensamiento escotista, pero entendemos que para interpretarlo de acuerdo con la lógica del sistema, hay que decir que las esencias “posibles” son solamente “elementos” que pasarán a formar parte de las esencias “creables” por la libre decisión de la Voluntad divina, de modo que estas esencias “creables” son en realidad agregados, en última instancia contingentes, de elementos que en sí mismos son, ellos solos, absolutamente necesarios. Dice Thonnard:

“Mais chacune de ces essences possibles est un absolu indépendant, n’ayant avec les autres aucun lien nécessaire; aussi, lorsqu’il s’agit de choisir, parmi tous les possibles réalisables, ceux qui le seront en fait, la Liberté divine peut intervenir pleinement. C’est elle qui impose aux essences certaines combinaisons stables: par exemple, qui établit les rapports entre les notions de côté, angles, figure, de façon à ce qu’il soit nécessaire de concevoir un triangle avec trois côtes et trois angles; c’est elle aussi qui établit les dépendances entre agents et patients et fonde les lois physiques et morales; mais elle aurait pu les fixer autrement.”^{8 9}

En efecto, una vez que la tarea es exaltar la libertad divina, puede llegarse a ver un obstáculo para esa misma libertad divina en la existencia de un orden de esencias finitas posibles, inmutables, y necesarias. Pues eso implica relaciones necesarias entre las diversas notas constitutivas de esas esencias y entre ellas y esas esencias mismas. El hecho de que el hombre no pueda no ser racional, o animal, puede llegar a ser visto como una limitación intolerable

⁸ Ibid., p. 409. Traducimos: “Pero cada una de esas esencias posibles es un absoluto independiente, que no tiene con las otras ningún vínculo necesario; por tanto, cuando se trata de elegir, entre todos los posibles realizables, aquellos que serán realizados de hecho, la Libertad divina puede intervenir plenamente. Es ella la que impone a las esencias ciertas combinaciones estables: por ejemplo, la que establece las relaciones entre las nociones de lado, ángulos, figura, de modo que sea necesario concebir un triángulo con tres lados y tres ángulos; es ella también la que establece las dependencias entre agentes y pacientes y funda las leyes físicas y morales; pero podría haberlas fijado de otro modo”.

⁹ Coincide con esta visión también BETTONI, Efrem: *Duns Scoto*, Brescia. La Scuola Editrice, 1946, pp. 208 - 209: “In base a queste precisazioni siamo in grado di capire la radicale contingenza delle cose. Dio creando ha assegnato ad ogni cosa una sua natura, al fuoco quella di riscaldare, all’acqua quella di essere fredda, all’aria di essere meno pesante della terra, ecc. ; ma appunto perché la volontà divina non può legarsi a nessun oggetto, ecco che non è assurdo che il fuoco sia freddo, e l’acqua calida, e la terra più leggera dell’aria, e che l’universo intero non esista o sia retto da leggi del tutto opposte a quelle che lo reggono”.

Traducimos : “En base a estas precisiones podemos comprender la radical contingencia de las cosas. Dios ha asignado a cada cosa su naturaleza, al fuego, la de calentar, al agua, la de ser fría, al aire el ser menos pesado que la tierra, etc. ; pero precisamente porque la voluntad divina no puede ligarse a ningún objeto, no es absurdo que el fuego sea frío, y el agua, caliente, y la tierra más ligera que el aire, y que el Universo entero no exista o esté regido por leyes totalmente opuestas a las que lo rigen de hecho.”

de la libertad del Creador. Máxime, si se tiene en cuenta que para el tomismo, es la Inteligencia divina la que contempla eternamente la Esencia divina, y al contemplarla, ve también en ella, como participaciones posibles suyas, la infinidad de esencias finitas posibles y creables, necesariamente idénticas a sí mismas, todo ello “antes” de toda intervención de la Voluntad divina.

Es concebible, entonces, que se piense que la forma de exaltar la libertad del Creador es introducir algo de contingencia en el mismo orden de las esencias finitas posibles. Es decir, hacerlas depender también, de algún modo, de la Voluntad divina, no sólo para el hecho de su existencia “fuerá” de Dios, que es el modo en que Santo Tomás subraya la libertad del Creador, sino también para su misma constitución intrínseca.

En el orden del conocimiento, esto implica la univocidad de toda idea objetiva. Si toda realidad es un absoluto, independiente de toda otra realidad, entonces toda idea objetiva es independiente de toda otra idea y se comprende por sí misma. Tiene por tanto un contenido fijo que se realiza idénticamente siempre, exactamente en el mismo sentido, o sea, es unívoca. La famosa tesis escotista de la univocidad de la noción de “ente” es una consecuencia de lo anterior.

En efecto, una de esas formalidades, de gran importancia, es el “ente”, el cual es distinto, por tanto, “a parte rei”, de toda otra formalidad, lo cual lleva a la consecuencia de que es “unívoco”, como dice Escoto, o, en definitiva, de que “carece de contenido”, como dicen los modernos. En efecto, la única forma de que guarde exactamente el mismo sentido al ser predicado de cualquier sujeto, es que no incluya en sí ninguna de las cosas que distinguen a los diferentes sujetos entre sí, lo cual equivale a prescindir de prácticamente todo lo que es, salvo una “entidad en general” cuyo contenido real ya no se puede precisar.¹⁰

A partir de ahí se puede entender cómo Hegel coloca al comienzo de su dialéctica la identidad entre el Ser y la Nada, y la resuelve en el Devenir, y también cómo dice Nietzsche que el ser es “el último humo de la realidad evaporada”. Esta concepción del ente como el concepto más abstracto, el resultado de despojar al objeto de todas o casi todas sus determinaciones, está presente también en Ockham. En pura lógica, la metafísica es a partir de ahora la ciencia de lo que no existe, o sea, no existe como ciencia.

¹⁰ Cfr. por ejemplo THONNARD: *Précis d'histoire...*, pp. 398 – 399.

En la concepción analógica del ente que es propia de la filosofía de Santo Tomás es posible evitar ese vaciamiento del ser, a la vez que mantener la diversidad real de las cosas. El ente es análogo porque, lejos de carecer de todo, incluye todas sus diferencias, que también son ente, pues el no ente, no es. Esto quiere decir que cada vez se predica con la diferencia del caso, y por tanto, que no es unívoco, es decir, no se predica siempre en exactamente el mismo sentido. Y sin embargo, se mantiene la unidad del ente, y por tanto, del conocimiento, porque precisamente, todas esas diferencias son “ente”, pues, como ya se ha dicho, el no ente, no es.

Aquí surge el problema fundamental, a nuestro juicio, de la filosofía de Escoto. Si toda distinción “a parte rei” implica separabilidad, al menos, de derecho, entonces el ente universal es capaz de existir separado, pero eso lleva al panteísmo, porque fuera de esa entidad separada no podría existir nada más, ya que todo es ente.

Por tanto, Escoto debe recurrir a la “distinción formal a parte rei”, que es una distinción independiente de la mente humana, cuyos objetos son distintos, justamente, “a parte rei”, pero a la vez son inseparables. El ente, en cada cosa existente, es inseparable de alguna otra “formalidad” que hace que esa otra cosa sea distinta de todas las otras. Por ejemplo, en el caso de Dios, el ente está unido a otra formalidad que es la “infinitud”, mientras que en las criaturas está unido a la formalidad propia de cada naturaleza finita determinada. Esa formalidad, sin embargo, es distinta del ente “a parte rei”, para mantener el formalismo (la realidad está hecha de formalidades) y la absoluta independencia de toda entidad real respecto de toda otra, que dijimos al principio.

En realidad, aquí hay otra oscuridad más, pues Escoto distingue dos tipos de distinciones “a parte rei”, es decir, independientes de nuestro pensamiento: la distinción “formal” y la distinción real.¹¹ La primera la caracteriza justamente por la inseparabilidad, la segunda, por la separabilidad. Entre los diversos constitutivos de una esencia creada y existente, por ejemplo, la animalidad y la racionalidad en el hombre, existe distinción “formal a parte rei”.

Pero si aquí se tratase de una inseparabilidad absoluta, entonces la naturaleza humana sería la que es antes de toda intervención de la Voluntad divina, el “posible” sería ya por ello mismo “creable”. Por eso entendemos nuevamente que la lógica del sistema lleva a decir que esa inseparabilidad

¹¹ THONNARD: *Précis d'histoire...*, p. 399.

de las distinciones “formales” en las cosas creadas depende de la Voluntad divina, es decir, es una inseparabilidad de hecho, para este mundo de hecho creado, y no de derecho, absoluta, para todo mundo posible.

Por eso, como señala Thonnard, hay aquí una contradicción (o una “oscuridad irremediable”) en el sistema de Escoto:

*“Le formalisme de son côté, n'est pas sans difficulté: a) Si l'on veut expliquer pleinement le sens de la “distinction formelle” scotiste, on est amené à concevoir les “formes” distinctes mais inseparables, comme ordonnées par son essence même à exister ensemble, à se compléter: elles ne sont donc plus dés éléments “absolus”, comme l'exigeat la théorie, mais des relations trascendantales: il y a là, ou une contradiction, ou une irrémédiable obscurité.”*¹²

Sobre la base de esta hipótesis interpretativa, el principio “Todo lo realmente distinto es separable” adquiere un alcance máximo: se refiere también, en última instancia, a las distinciones “formales a parte rei”, no en el sentido de que los elementos así distintos puedan ser separados en este mundo, o “de potentia Dei ordinata”, sino que pueden darse separados en algún mundo posible, es decir, “de potentia Dei absoluta”.¹³

Este voluntarismo metafísico en el sistema escotista ha sido negado muchas veces por algunos estudiosos de Escoto:

“Duns Scot, dit un des ses disciples, n'a nullement l'intention d'enseigner que la volonté arbitraire de Dieu peut fabriquer a son gré toute vérité, même, par exemple, les lois et les principes logiques, métaphysiques, mathématiques, ou que Dieu puisse faire, selon son bon plaisir, que tels attributs ou tels accidents appartiennent ou non aux choses et aux substances. Mais il veut exactement mettre en lumière que la connaissance de Dieu, en tant qu'elle n'est pas purement spéculative mais pratique (c'est-à-dire en tant que cause de l'existence des choses) n'est pas nécessaire, mais libre, ou encore, que s'il s'agit de l'existence actuelle des

¹² THONNARD: *Précis d'histoire...*, p. 400. Traducimos: “Por su parte, el formalismo no carece de dificultad: a) si se quiere explicar plenamente el sentido de la distinción formal escotista, se es llevado a concebir las “formas” distintas pero inseparables, como ordenadas por su esencia misma a existir juntas, a completarse: ellas no son más, por tanto, elementos “absolutos”, como lo exigía la teoría, sino relaciones trascendentales: ahí hay, o una contradicción, o una irremediable oscuridad.”

¹³ Por “potentia Dei absoluta” se entiende el poder divino considerado en sí mismo, haciendo abstracción de los demás atributos divinos. Por “potentia Dei ordinata” se entiende el mismo poder divino, considerado en relación con los demás atributos divinos de los que es concretamente inseparable, por ejemplo: sabiduría, justicia, bondad. En el primer sentido, Dios puede todo aquello que no es contradictorio; en el segundo sentido, Dios puede todo aquello que, además de no ser contradictorio, no repugna a los otros atributos divinos.

*chooses concrètes, avec tous leurs attributs, Dieu la connaît en vertu des décrets de sa volonté, et non pas en vertu d'idées nécessaires, parce qu'autrement les choses ne seraient pas contingentes et même qu'aucune contingence ne serait possible dans le monde".*¹⁴

Pero ha sido reconocido claramente por otros :

*"Los posibles, en el sentido de creables, no dependen directamente de la esencia y del entendimiento divino, sino de la voluntad divina que los elige para ser creados. Esta elección de la voluntad divina ad extra es la razón de la contingencia esencial de todo lo que existe fuera de Dios."*¹⁵

*"...no hay que confundir la infinitud actual de las esencias posibles o existentes en la mente divina, es decir, las ideas divinas, con las esencias creables. Aquellas dependen necesaria y naturalmente de la esencia y del entendimiento divino, éstas, en cambio, dependen libremente de la voluntad divina : lo creable o lo que será creado depende de la libre, no necesaria, elección de la voluntad divina, a la que sigue naturalmente la intelección divina de lo creable. Aquí la elección de la voluntad determina el contenido del conocimiento divino. Dios conoce todo lo contingente, que es contingente por la libre elección de su voluntad. Por eso todas las esencias creadas son contingentes, a diferencia de las esencias necesarias o ideas divinas, que no dependen de su voluntad sino de su esencia y entendimiento."*¹⁶

Ilustremos esto con algunos ejemplos: para Escoto, así como para cierta tradición agustiniana, la materia prima puede existir sin la forma, pues son realmente distintas. Para Santo Tomás, por el contrario, siguiendo a Aristóteles, la materia prima dice relación esencial a la forma que la actualiza, de modo

¹⁴ GILSON, Étienne: *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*. J. Vrin, París, 1952, p. 308. Traducimos : "Duns Escoto, dice uno de sus discípulos, no ha tenido de ninguna manera la intención de enseñar que la voluntad arbitraria de Dios puede fabricar a su gusto toda verdad, incluso, por ejemplo, las leyes y los principios lógicos, metafísicos, matemáticos, o que Dios pueda hacer, según su buen parecer, que tales atributos o tales accidentes pertenezcan o no a las cosas y a las sustancias. Pero quiere exactamente resaltar que el conocimiento de Dios, en tanto que no es puramente especulativo sino práctico (es decir, en tanto que causa de la existencia de las cosas) no es necesario, sino libre, o aún, que si se trata de la existencia actual de las cosas, con todos sus atributos, Dios la conoce en virtud de los decretos de su voluntad, y no en virtud de ideas necesarias, porque de otro modo las cosas no serían contingentes y aún no sería posible contingencia alguna en el mundo."

¹⁵ OROMÍ, Miguel, O.F.M. : *Introducción general*. En : *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Scot. Dios Uno y Trino*. B.A.C., Madrid, 1960, p. 102.

¹⁶ Ibid., p. 80.

que ni por la Omnipotencia divina podría existir sin ella. El punto central en que la filosofía tomista se aparta de la escotista es el reconocimiento por la primera de que existen “relaciones esenciales”, llamadas por algunos tomistas “relaciones trascendentales”, en el sentido de que vienen exigidas por la naturaleza misma de los elementos así relacionados y por tanto, son absolutamente necesarias.

En Escoto, por el contrario, la materia primera tiene cierta actualidad por sí misma, es decir, no es algo esencialmente relativo a otra cosa, concretamente, a la forma, sino un cierto “individuo” metafísico suficiente en sí mismo. El hecho de que en general, en el tomismo, el ser en potencia no esté en acto por sí mismo, sino por el acto que lo actualiza, siendo realmente distinto de él (la materia por la forma, la esencia por el acto de ser, la sustancia, a nivel accidental, por el accidente), muestra que para Santo Tomás la distinción real no es por sí sola signo suficiente de separabilidad, es decir, muestra que la filosofía tomista, con la afirmación de relaciones esenciales, se opone al “individualismo metafísico”.

Por eso, a diferencia de lo que sucederá en el escotismo y en el nominalismo consiguiente, en la filosofía tomista es cierto que toda necesidad absoluta se basa en última instancia en el principio de identidad y no contradicción, pero no es cierto que eso se dé solamente en los casos de la relación de identidad de una cosa consigo misma; no quiere decir, por tanto, que toda necesidad absoluta deba estar inmediatamente regida por el principio de no contradicción. Entendemos que aquí está operante, junto al principio de no contradicción, y en dependencia última del mismo, el de “razón de ser”, que dice que “todo tiene razón de ser”, y que entonces, hace posible una relación absolutamente necesaria entre dos entidades diferentes, cuando una de ellas es razón de ser de la otra. A nuestro juicio, esto es decisivo para enjuiciar la crítica de Hume al principio de causalidad, en la que vemos también una influencia remota del postulado escotista.

Así se entiende, por ejemplo, la tesis tomista según la cual la materia primera no puede existir sin la forma sustancial, que es realmente distinta de ella, pero que es también la razón de que dicha materia primera exista de algún modo “a parte rei”.

Un ejemplo notable de la postura de Escoto respecto de la relatividad o contingencia de las naturalezas creadas lo constituye su doctrina ética, concretamente, acerca de los diez mandamientos. Como se sabe, para la escolástica medieval los diez mandamientos, siendo como son parte de la

Revelación histórica y sobrenatural de Dios, de suyo son parte de la ley natural, pues dependen ante todo de la Creación; se basan en la naturaleza humana como tal y pueden en principio ser conocidos por la sola luz de la razón.

Sobre esta base común, la divergencia entre Santo Tomás y Escoto es muy notable. Para el primero, en concordancia con su tesis de la absoluta inmutabilidad de las esencias en general, los diez mandamientos brotan necesariamente de la naturaleza humana, que es internamente necesaria e inmutable, y por tanto, serían los mismos en cualquier otro mundo que Dios hubiese creado en el que existiesen seres humanos.¹⁷

Para Escoto, sólo los tres primeros mandamientos, que miran a la relación del hombre con Dios, son inmutables y necesarios, pues expresan la necesaria relación de la creatura con el Creador en cualquier mundo posible. Los otros siete mandamientos, que miran a la relación con el prójimo, son necesarios e inmutables en este mundo nuestro, porque de hecho Dios ha querido que tal sea, en nuestro mundo, la naturaleza humana. Pero podría Dios haber creado otro mundo en el cual la naturaleza humana fuese diferente, y por tanto, lo contrario de esos siete mandamientos (matar, robar, mentir, cometer adulterio, etc.) fuese lo justo, en tanto que mandado por Dios. Dice Oromí:

124

“En este punto es donde se inserta la cuestión radical propuesta por Escoto para revelar el último fundamento metafísico de la Ética. Si la ley moral tiene como fundamento la naturaleza de las cosas, ¿qué sería de la ley moral si las cosas fuesen de otra manera de lo que son? Ciertamente, tendría que ser otra. Y, si la naturaleza de las cosas es de esta manera y no de otra, ¿a qué se debe? Sin duda alguna, a la libre elección de la voluntad divina. Luego – concluirá Escoto –, si el orden moral depende de la naturaleza de las cosas y la naturaleza de las cosas depende de la libre elección de la voluntad divina, significa que, en última instancia, el orden moral depende de la libre voluntad divina.”¹⁸

Mientras que para Santo Tomás Dios manda algo porque es bueno, es decir, porque la Inteligencia divina contempla, en la Esencia divina, independientemente de todo acto de la Voluntad divina, la bondad y adecuación de esa acción con la naturaleza humana, para Escoto algo es bueno

¹⁷ Cita de Santo Tomás sobre la inmutabilidad absoluta de la ley natural.

¹⁸ OROMÍ: *Introducción...*, p. 98.

porque Dios lo manda, ya que la misma naturaleza humana a la cual dicha acción se adecua es tal porque Dios ha querido libremente que así sea.

Guillermo de Ockham, franciscano, hermano de orden de Escoto, a la vez reacciona contra éste y lo continúa. De esa compleja actitud suya ante Escoto nace el nominalismo que luego se convierte en el terreno común de la filosofía moderna y postmoderna.

Ockham continúa a Escoto en la medida en que comparte con él (y con muchos teólogos de su tiempo) la preocupación por subrayar la Omnipotencia y libertad de Dios y eliminar toda necesidad racional que parezca oponerse a ellas, salvo la del principio de no contradicción. Es decir, Ockham es un continuador y radicalizador del voluntarismo escotista.

Pero la reacción de Ockham contra Escoto consiste en oponerse frontalmente al realismo exagerado escotista, hasta el punto de desembocar en el nominalismo. Allí donde Escoto veía, tras las distinciones conceptuales, distinciones “formales a parte rei” que implicaban la existencia real de muchas “formalidades” distintas, que en muchos casos eran “naturalezas comunes” reales, independientes de nuestro pensamiento, distintas de los individuos concretos, Ockham aplica su famosa “navaja” o “principio de economía”: “No hay que multiplicar los entes sin necesidad”, pero guiado por un criterio nominalista. El resultado es que sólo existen, “a parte rei”, los individuos. No hay esencias, “formalidades” o “naturalezas comunes”. Todo eso existe sólo en nuestra mente.

Y de acuerdo con el voluntarismo, Ockham continúa y acentúa el “individualismo metafísico” de Escoto. No existen relaciones necesarias en la realidad fuera de las relaciones de identidad de una cosa consigo misma. Por ejemplo, Ockham sostiene que Dios puede hacer que veamos algo que no existe. La razón es que el acto de ver y la cosa vista son realmente distintos, y “todo lo realmente distinto es separable”. Santo Tomás diría aquí que de todos modos hay una relación esencial entre el acto de ver y la cosa vista, es decir, que el objeto constitutivo y especificativo del acto de ver es precisamente la cosa vista actualmente existente, de modo que ni por el poder divino es posible ver lo que no existe. Pero esas “relaciones esenciales” son impensables en el “individualismo metafísico” que deriva del voluntarismo escotista. Es obvio además el paralelo entre el Dios Todopoderoso de Ockham y el “genio maligno” cartesiano que lleva a dudar justamente de la realidad del mundo exterior.

Es claro que el nominalismo, o sea, la negación de las esencias, implica que tampoco hay relaciones esenciales entre entidades realmente distintas, y en ese sentido, implica lo que hemos llamado el “individualismo metafísico”. Recíprocamente, el voluntarismo, con su “individualismo metafísico”, implica necesariamente el nominalismo. Podría pensarse que del hecho de que no haya relaciones esenciales no se sigue que no haya esencias: éstas podrían ser absolutos cerrados en sí mismos. Pero Absoluto hay uno solo. Todo otro ente al menos tiene que tener una relación esencial con el Absoluto. Al menos hay dos entidades realmente distintas que no son separables: la creatura y el Creador, en el sentido de que si bien el Creador puede existir sin la creatura, la creatura no puede existir sin el Creador, ni siquiera por el poder del mismo Creador. Hay al menos una relación esencial, entonces: la de la creatura respecto del Creador. Luego, si no hay relaciones esenciales, tampoco hay esencias.

ISSN: 1510 - 5024

126

Humanidades Año VIII - IX • Nº 1 • Diciembre 2008 - 2009

Además, si la única relación absolutamente necesaria es la que se basa en la identidad de los términos de la relación, entonces no puede haber esencias, ya que éstas implican una relación necesaria entre las notas constitutivas de la esencia, que no se identifican sin más con ella, y la esencia misma. A lo sumo quedarían los “posibles” de Escoto, anteriores a la intervención de la Voluntad divina, elementos de orden conceptual y universal, absolutamente simples. Pero ¿existen esos elementos absolutamente simples en el conocimiento humano? Justamente una de las nociones más oscuras de la filosofía cartesiana es la de las “naturalezas simples” en las que sin embargo debería apoyarse según Descartes todo el edificio filosófico y científico.

En lo que tiene que ver con el principio de causalidad, otro pensador de la época, Nicolás de Autrecourt, aplica el principio escotista de que “todo lo realmente distinto es separable” para decir que de la existencia de una cosa no se puede deducir la existencia de otra cosa realmente distinta de la primera. Una aplicación más del voluntarismo teológico con su consiguiente “individualismo metafísico”. Es evidente que se ignora aquí la relación esencial que va del ente contingente a su causa, basada en el hecho de que el ente contingente no puede existir por sí mismo, no puede deberse la existencia a sí mismo, porque por definición puede tanto existir como no existir, y es de suyo indiferente, por tanto, a la existencia, requiriendo por tanto de una causa para existir. La esencia del ente contingente no guarda relación esencial alguna con la existencia, y por eso mismo, guarda relación esencial con una causa, en el caso de que el ente contingente exista. Todo lo que es realmente

distinto de algo es separable de ello, salvo que guarde una relación esencial con eso de lo cual es realmente distinto.

Asimismo, las dudas que el nominalismo hace surgir en torno a la “sustancia” son el punto de partida de la concepción moderna de la relación entre nuestro conocimiento y la realidad.¹⁹ Ockham todavía acepta la existencia de la sustancia como substrato de los accidentes captables por los sentidos, pero ya Nicolás de Autrecourt niega la posibilidad de afirmarla, en virtud del mismo principio arriba referido: no se puede deducir de la existencia de una cosa, en este caso, los accidentes sensibles, la existencia de otra cosa realmente distinta de aquella, en este caso, la sustancia.

Esta crítica de Autrecourt a la sustancia, además de basarse en el principio excesivamente rígido, como se ha dicho, de que “todo lo realmente distinto es separable”, encierra otro equívoco que marcará prácticamente toda la historia de la filosofía moderna y postmoderna: el considerar que el accidente y la sustancia son dos cosas entre las que la razón debería realizar un proceso inferencial.

La realidad empírica, cuando se atiende a ella en vez de razonar sobre esquemas filosóficos recibidos, es más sutil: el accidente no es dado en la experiencia sino como determinación de algo, de un sustrato. No percibimos la blancura, sino cosas blancas, al menos, superficies blancas. Y tampoco percibimos, propiamente, superficies, sino la superficie de algo. Por eso dice Aristóteles que los accidentes no son entes, sino “del ente”. Los accidentes no son “cosas”, sino propiedades de las cosas, y la “sustancia” no es tampoco la cosa, sino el núcleo subsistente de la misma. Lo que existe es la “cosa”, el “ente” concreto, que es el compuesto de ambos, mientras que sustancia y accidente son principios metafísicos que la componen en una esencial correlación mutua.

La existencia de un sustrato de los accidentes es un hecho empírico y no algo que se deba inferir. La inferencia es necesaria solamente para poder afirmar que ese sustrato existe “en sí”, es decir, no es a su vez modificación de otra cosa, sino sujeto último de las modificaciones. Simplemente porque en el caso contrario se entraría en un imposible retroceso al infinito. Pero es una inferencia plenamente válida, no afectada siquiera por el principio extremo que dice que “todo lo distinto es separable”, pues no se trata de pasar de algo a otro algo realmente distinto, del accidente a la sustancia, sino de la sustancia

¹⁹ Cfr. JOLIVET, Régis: *Les sources de l'idéalisme*. Desclée de Brouwer et Cie., París, 1936.

en tanto que “sustrato” a la sustancia en tanto que existente en sí, o sustrato último; por tanto, de una entidad real, considerada bajo cierto aspecto, a la misma entidad real, considerada bajo otro aspecto.

Sin embargo, si se acepta la crítica de Autrecourt a la sustancia, el resultado a la larga sólo puede ser el idealismo, es decir, la tesis filosófica que dice que los objetos de nuestro conocimiento sólo existen en la medida en que forman parte de ese conocimiento mismo. En efecto, el resultado de esta crítica es que esos accidentes sensibles deberán convertirse irremediablemente en afecciones del sujeto cognoscente, privados como están de subsistencia propia, por ser accidentes, y de existencia en un sujeto sustancial realmente distinto del sujeto cognoscente, pues se entiende que esto no puede afirmarse por lo ya dicho. Es un tópico de la filosofía moderna, en efecto, tanto en su vertiente racionalista (Descartes) como empirista (Hume) que no conocemos sino nuestras representaciones de las cosas.

A partir de aquí, toda afirmación de un mundo exterior se vuelve imposible y contradictoria. Una representación, en cuanto tal, no puede existir “en sí”, independientemente del sujeto de esa representación. Y para poder averiguar que mi representación corresponde a la realidad, necesitaría otra representación, pero se planteará el mismo problema respecto de esa nueva representación, y así hasta infinito. Es claro que es así, porque he partido de la base de que la representación no es un medio por el cual conozco la cosa en sí misma, sino un objeto de conocimiento, más aún, el objeto de conocimiento. La crítica nominalista a la sustancia da como resultado el “principio de inmanencia”, base de todo el idealismo moderno, que dice que “un más allá del pensamiento es impensable”.

Sin duda, no podemos pensar nada que no sea por ello mismo objeto de nuestro pensamiento. Pero toda la cuestión está en saber si el objeto primario de nuestro pensamiento es la representación de la cosa o la cosa misma. O sea, si la esencia misma de nuestro pensamiento no consiste en alcanzar lo que está más allá de él, de modo que sólo le sea imposible alcanzarlo sin alcanzarlo, lo que sin duda concedemos.

Pero el principio idealista de inmanencia sirve sobre todo para marcar el foso insalvable que separa a la filosofía antigua y medieval de la moderna y post-moderna. Es inevitable la alternativa: o el objeto conocido depende de nuestro conocimiento, o no. En el primer caso tenemos el idealismo moderno y postmoderno, en el segundo, el realismo antiguo y medieval. El principio de tercero excluido impide que haya otra alternativa. La opción se plantea al

comienzo mismo de la filosofía. Y está supuesta en cualquier argumentación respecto del tema.²⁰

Sin duda que durante todo este tiempo se han intentado muchas posturas intermedias, “moderadas”, que no quieren asentir ni al idealismo ni al realismo como tales. Estamos convencidos de que todas ellas representan otros tantos callejones sin salida. No hay medio, para lo que conocemos, entre depender y no depender de nuestro conocimiento.

La oposición, por tanto, es irreductible. Pero además, es imposible llegar al realismo si se parte del idealismo, y es innecesaria y absurda la hipótesis idealista si se parte del realismo, mientras que necesariamente se ha de partir de uno o del otro.

Es imposible llegar al realismo si se parte del idealismo. En el punto de partida están los fenómenos. O los tomamos como manifestaciones evidentes del ser, o no. Si hacemos lo primero, estamos comenzando como realistas, como hicieron Platón, Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás. Si hacemos lo segundo, estamos comenzando como idealistas, y el ser objetivo no estará dado para nosotros en el punto de partida del conocimiento, pero entonces, ninguna operación posterior podrá sacarlo de donde no está inicialmente dado. La conclusión no puede contener más que las premisas, porque no es sino la explicitación de lo dado en las premisas.

Y el ser no puede tampoco estar solamente “implícito” en el punto de partida de nuestro conocimiento, porque todo implícito se explicita en virtud de algún explícito anterior, y en la hipótesis idealista todos los “explícitos” iniciales carecen del ser, y todos los “explícitos” posteriores derivan de los iniciales. Por otra parte, sostener que el fenómeno puede ser pensado en algún nivel sin el ser es hacer lógicamente imposible la afirmación del ser, que ya no sería necesario, pero también la del fenómeno mismo. ¿Qué es una manifestación, si no es manifestación de algo? ¿Qué es algo, en general, si no es?

Es innecesaria la hipótesis idealista si se parte del realismo. El realista no puede plantearse el problema del mundo exterior, porque todo comienza, para él, con la captación evidente e inmediata del objeto externo por los sentidos y del ser por la inteligencia. El realista no llega al ser, sino que parte de su evidencia inmediata. Siempre ha estado en el ser y nunca podrá estar en otra parte. La naturaleza misma del conocimiento, para el realista, es “intencional”,

²⁰ GILSON, Étienne: *El realismo metódico*. Ed. Encuentro, Madrid, 1997.

pero en el sentido de que tiende esencial y constitutivamente más allá de sí, al ser objetivo y extramental. El objeto del conocimiento no es la representación, sino la cosa real: la representación es solamente el medio para conocerla. Lo que el realista tiene que explicar no es la existencia del mundo exterior o de la cosa en sí, sino la existencia del idealismo.

Ahora bien, no parece que la filosofía (exceptuando, obviamente, las corrientes que continúan el pensamiento escolástico hoy día en nuestra cultura) haya abandonado el “principio de inmanencia” desde Descartes hasta el presente. No nos parece que a ese nivel se pueda afirmar una diferencia sustancial entre la modernidad y la postmodernidad, ni entre las por lo demás muy diversas corrientes que las integran. El nominalismo y su lógica consecuencia de encerramiento del pensar en sí mismo son como el telón de fondo de toda esa amplísima gama de sistemas y teorías.

Al decir esto, nos situamos en el plano de la coherencia lógica con que se desarrolla o se debería desarrollar el punto de partida de una filosofía. No negamos que ha habido esfuerzos por recuperar el ser, sobre todo en la filosofía del siglo XX. Cuestionamos solamente la coherencia lógica de esos intentos en la medida en que su punto de partida era justamente, en forma más o menos advertida, el principio de inmanencia. Esta afirmación, evidentemente, requiere una fundamentación que excede los límites de esta presentación. Queda por lo menos enunciado el sentido en que entendemos que hay efectivamente un nexo histórico que va desde Santo Tomás hasta la postmodernidad.

Concretamente respecto de la postmodernidad, creemos que se puede decir, en general, que consiste simplemente en una coherencia mayor con el punto de partida de la filosofía moderna, por la cual se abandonan las pretensiones de conocimiento objetivo que ésta aún abrigaba. Por eso critican, muchas veces, los “postmodernos” a los modernos: porque, compartiendo los principios (léase: el nominalismo, el “principio de inmanencia”, etc.) no comparten las conclusiones a las que los modernos querían llegar, y que los postmodernos ven, con razón a nuestro juicio, como inalcanzables desde esos principios.

El problema consiste en que los postmodernos aceptan al mismo tiempo, de acuerdo en esto con los modernos, que la filosofía moderna es la única digna de ser tomada en consideración, habiendo superado definitivamente a la filosofía escolástica medieval. Aquí es donde nosotros queremos hacer notar que la filosofía continúa bajo los efectos de la insuficiente recepción

del tomismo desde el siglo XIV en adelante, que fue motivada inicialmente por razones teológicas. La crítica postmoderna no ha ido suficientemente a la raíz del problema.

No hay acceso posible desde el pensar al ser. Al ser no se accede ni se llega: se parte de él - porque siempre se está en él y no se puede estar en otra parte, y porque el ser es el contenido de las primeras evidencias - o no se lo encuentra ya nunca. La filosofía retomará el hilo que comenzó a cortarse poco después de Santo Tomás solamente cuando los filósofos se convenzan de que de entrada, y siempre, están conociendo las cosas, y no sus representaciones de las cosas. Hasta que ese momento llegue, será solamente una serie de variaciones sobre el “principio de inmanencia”.

Nelson Pierrotti

Profesor de Historia en la
Facultad de Humanidades de la
Universidad de Montevideo

Leer, interpretar y actuar. La influencia del libro en el pensamiento colonial montevideano (1724-1830)

El estudio de la historia del libro y de la lectura durante la época colonial en el Río de la Plata, nos aproxima de un modo particular a la comprensión de un mundo ya ido, que puso las bases de una forma ser y actuar características. La primera cuestión consistió definir una problemática sobre el libro como vehículo de ideas y sobre los hábitos de lectura de individuos y sectores sociales, el modo de interpretar lo leído y cómo se intentó ponerlo en práctica. Por supuesto, no se trata de hacer una mera historia de las mentalidades, trasladando categorías y dilemas externos a un contexto regional, sino analizar desde esta perspectiva el juego de fuerzas implicado en la conformación de una mentalidad singular.

The study of the history of books and reading during the colonial period in the Río de la Plata brings us closer to comprehending in a particular way a world that no longer exists which set the foundations for a particular way of being and acting. The first issue was defining a question about the book as a means to transmit ideas and about the reading habits of individuals and social groups, the way to interpret what is read and how people tried to put this into practice. Of course, it is not the aim to write a simple history of different frames of mind, applying foreign categories and dilemmas to a local context, but to analyze from this perspective the game of forces implied in the creation of a singular frame of mind.

Introducción

¿Qué se leía en el Montevideo colonial? ¿Cuántas bibliotecas existieron en esta ciudad y en otras de la Banda Oriental del Río Uruguay? ¿Quiénes leían? ¿Cómo se leía? ¿Qué se buscaba en la lectura? ¿Cómo se la interpretaba y llevaba a la acción?

Para responder estos interrogantes consultamos una diversidad de fuentes de época, fundamentalmente los testamentos coloniales, los primeros periódicos rioplatenses, la correspondencia y los diarios personales, los catálogos de las bibliotecas y los partes e informes de los Cabildos de Montevideo, Colonia, Buenos Aires, Soriano, Maldonado y Canelones. Buscamos definir el perfil del lector individual, acercándonos a su mundo sicológico y social, al análisis del conjunto de libros y bibliotecas del medio, y a los diferentes niveles socio-culturales habidos.¹

En este estudio se pudo notar la gran importancia social que tuvo la oralización de lo escrito para la época. Leer públicamente un capítulo de un libro o un artículo de un periódico, fue una forma habitual de socialización en las tertulias vespertinas, ocasionalmente en las librerías y, frecuentemente en los cafés.² Dicha actividad ejercitada regularmente permitió la asociación con personas que podían *comentar* y *criticar* lo leído, generando opiniones. La página impresa tenía poder movilizador en la medida que despertara inquietudes y sentimientos. Un mismo texto podía –como hoy- ser entendido de diversas maneras, y a partir de allí iniciarse una serie de razonamientos que se transformaran en acciones. La papelería y taller de encuadernación de José Fernández Cutiellos –abierta por lo menos desde 1796- era uno de los puntos de encuentro de aquellos montevideanos que acudían en busca de libros de ficción, historia, ciencia, periódicos europeos,³ suscripciones al “Telégrafo Mercantil” o al “Semanario de Agricultura” (a partir de 1801); o simplemente a charlar por las noches, como solía hacerlo Dámaso Antonio Larrañaga, entre otros.⁴

¹ PIEROTTI, Nelson: *El nacimiento de una forma de ser. Una nueva visión sobre la construcción de las mentalidades en el Montevideo colonial (1726-1814)*. En: *Estudios Iberoamericanos*, v. XXXIII. PUCRS, Porto Alegre, 2007, pp. 35-50.

² La lectura en voz alta, cumplía una doble función social, porque comunicaba lo escrito a quienes no sabían leer y porque fomentaba la convergencia de distintos actores sociales. La oralización de un texto estimula la imaginación y el texto juega con formas y fórmulas aptas para someter lo escrito a las exigencias propias de la lectura activa.

³ Como las “Gazetas” y los “Mercurios”. El vecino y empresario Francisco Medina tenía en uno de sus establecimientos 234 Gazetas y 29 Mercurios (1785-1788).

⁴ RAMÍREZ, Arbelio: *Una librería de la época colonial*. FHC, Montevideo, 1950. *El Telégrafo Mercantil*, 1801, T. 1, N° 10.

Pero, ¿qué se lee?, ¿dónde? Y, ¿cuál es la procedencia de los libros? ¿Tuvieron algún efecto real que pueda ser rastreado en individuos o comunidades de lectores? Unos cuantos indicios revelan diferentes horizontes de comprensión, interpretación, apropiación y uso. Las lecturas más tempranas de las que obtuvimos noticias para Montevideo fueron las de la Biblia, porciones de los Evangelios y de los Salmos⁵, diccionarios, concordancias, libros de oraciones, ejercicios espirituales, volúmenes de patrística –es decir las obras de los primeros cristianos- y las grandes creaciones de la literatura clásica española y greco-latina.⁶ La existencia de tantos libros piadosos y clásicos en la primera mitad del siglo XVII, resulta natural en una sociedad colonial urbana, donde las órdenes religiosas dirigían una educación incipiente y la vida espiritual de sus integrantes. Sin embargo, no debe minimizarse el ascendiente del pensamiento religioso en el ánimo y en la forma de actuar y pensar del lector. Es posible encontrar unos cuantos indicios que revelan tal influencia.

Por ejemplo, la Biblia está presente en todas las bibliotecas investigadas, a veces con dos o tres ejemplares. Y aunque, por supuesto, la mera posesión no indica lectura, su existencia en tantos inventarios favorece la opinión de que fue leída con frecuencia. En 1798 el vecino Juan Ibañez hizo constar en su testamento que le prestó a su conciudadano Antonio Bustillos “*el Nuevo y Viejo testamento en pasta*” para su lectura personal, y ahora reclamaba su devolución a fin de legarlo a su heredero.⁷ Asimismo, Francisco Acuña de Figueroa –futuro autor del himno nacional uruguayo- tradujo varios salmos bíblicos del latín al español y se inspiró en ellos para escribir algunos de sus poemas. Su “*Diario del Sitio de Montevideo (1812-14)* guarda estrechos paralelismos con las “*Lamentaciones*” de Jeremías, con el profeta Habacuc y con Isaías.⁸ De ellos, Figueroa tomó recursos estilísticos, inspiración dramática y sentimental. E incluso más, en no pocos oportunidades aparecieron en el “*Telégrafo Mercantil*” referencias a la Biblia como base para *reflexiones o justificaciones* tanto de índole política como moral. Es interesante ver que algunas críticas a las autoridades coloniales se deslizaron veladamente a través de citas en latín o de comentarios aparentemente inocentes. Como en un artículo del periódico bonaerense “*El Telégrafo Mercantil*” en el que *hablando de las autoridades*

⁵ AGN AJ Soriano, Caja 2, f. 8-12, 1786; Caja 1, f. 8v. Caja 5, c.2, sin foliar, 1789.

⁶ AGN AJ Montevideo Caja 8, c.3, f. 38, 1760.

⁷ AGN AJ PEP 1799, t. 1, f. 296.

⁸ ACUÑA DE FIGUEROA, Francisco: *Diario del sitio de Montevideo*. C.C.U, Montevideo, 1967.

coloniales, se remite al lector a una cita -sin transcribir el pasaje- del libro de *Eclesiastés* en el que se lanza una diatriba *contra la corrupción de los principes*.⁹

Fuera de Montevideo, en Colonia, Soriano y Maldonado se constata la existencia de varias bibliotecas, lo que de por sí -aunque eran menores en tamaño- es un indicio de que el hábito de la lectura se había extendido hacia el interior de la Banda Oriental, aun en un ambiente donde predominaba la comunicación oral, semi analfabeto o analfabeto.¹⁰ En algunos hogares -aun en los más modestos- los testamentos indican que había “*unos cuantos libros*” o que había “*varios libros de diferentes autores y materias*”, expresiones descriptivas que los escribanos de la época usaban cuando no especificaban de qué obras se trataba. Llama la atención que en Buenos Aires los testamentos tampoco especifican la cantidad de libros o volúmenes inventariados, y mucho menos suministran los títulos de las obras.

ISSN: 1510 - 5024

136

Humanidades Año VIII - IX • Nº 1 • Diciembre 2008 - 2009

Por los datos recogidos en la investigación, sabemos que entre 1751 y 1775, en la Banda Oriental -y en todo el Río de la Plata- se leía a Aristóteles, a San Ignacio, a Francisco Suárez, a Villarruel (sic), a Cienfuegos y a Cervantes. Las cartillas escolares y los catones alternaban en los anaqueles con la *Aritmética de Moya*¹¹ y la *Farmacopea de Palacios*,¹² los libros de Cirugía y de Derecho Civil -como el de *Luis de Molina*¹³- con obras de carácter histórico y literario como una Historia del Rey -de autor innominado-, la Conquista de la Florida, la Monarquía de Indias, el Quijote de la Mancha y algunos Romances. La lectura de obras de *divulgación científica* propias de la época, ayudaron también a formar opinión y en algún caso a despertar la afición por las ciencias. Como la del observador montevideano que desde la azotea de su casa, haciendo uso de un telescopio, estudiaba todas las noches los cráteres lunares y conservaba una colección de dibujos.¹⁴

Asimismo, es de notar que una parte importante de la actividad científica y enseñante de la colonia, se concentraba en torno a la lectura. Los maestros tomaban de los libros -propios o prestados- los conceptos

⁹ *El Telégrafo Mercantil...* Buenos Aires. 1801.

¹⁰ AGN AJ Montevideo, Caja 19, c. 1, f. 8, 1768; Soriano, Caja 4, c. 9, 1795.

¹¹ Esta aritmética es la primera que encontramos en los inventarios montevideanos. Consta en una biblioteca particular de 1760. AGN AJ Caja 8, c. 3.

¹² Las farmacopeas de la época incluían secciones sobre digestivos, purgantes, caldos, emulsiones, fomentos, cataplasmas, pildoras, polvos, quínas y láudanos.

¹³ A Molina, Mariana y Suárez se les atribuye una fuerte influencia en el pensamiento rioplatense. AGN AJ Caja 18, f. 247, 1775.

¹⁴ Como la del Montevideano que en 1809 ocupaba sus noches observando la Luna con un telescopio de su propiedad.

básicos que sus alumnos luego copiarían a mano, para estudiarlos y recitarlos al ser examinados. Esta actividad probablemente generó con el paso de los años muchos manuscritos –la gran mayoría perdidos, obviamente- que desempeñaron un papel importante en la conservación y transmisión del conocimiento, ya que los libros eran caros. Por esto, el estudio de las bibliotecas montevideanas -según se desprende de los testamentos e inventarios de bienes- permite hacer algunas especulaciones a partir del material que fue leído en los siglos XVIII y XIX en el Río de la Plata. Y comprobar que para la segunda mitad del XVIII, las bibliotecas y librerías crecieron en número y tamaño –tanto en Montevideo como en Buenos Aires- incentivadas por el desarrollo del comercio de libros. En Montevideo éste estuvo en manos de los jesuitas. Dice el Acta labrada por el Cabildo de la ciudad tras su expulsión, que era “*notorio que dichos Padres, solían traer libros, y otros efectos, y darlos a vender a los particulares*”.¹⁵

La biblioteca jesuítica –formada entre los años 1746 y 1767- fue una de las más grandes del período, con unos 1930 volúmenes de variado contenido. Al analizar detenidamente el catálogo encontramos referencias a *manuscritos de matemática*, pequeñas obras impresas, *compendios de aritmética* -inventariados sin nombre de autor ni título- y libros de *divulgación científica*.¹⁶ Entre estos las “Memorias de Trevaux” (en francés), periódico que divulgaba las ideas de Leibniz, Nollet, Rousseau y Newton; los nueve tomos del “Espectáculo de la Naturaleza” del abad Pluche, “*físico*” envuelto en el proyecto de divulgación cultural de la Ilustración, que tanto intentaba instruir como divertir¹⁷; los cinco volúmenes de “Divertimentos Físicos”, que transitaba en la misma línea; los seis tomos abreviados de cierto “Rolin” (sic) -quizá el Rollin autor de una historia de las ciencias-, dos tomos de física y metafísica manuscritos, y “El Abece del nuevo ejercicio Militar”, una guía técnica. Los libros de divulgación de siglo XVIII trataban de alcanzar a un público amplio popularizando el saber con el fin de ilustrar a la sociedad. Y como la biblioteca montevideana de los jesuitas era accesible a los estudiantes de filosofía de la ciudad, tenía un sistema de préstamo de libros que contribuyó a la difusión de las ideas de aquellos escritores europeos. Los quince tomos de la “Historia de España” de Mariana, el “Sumario de un siglo” de Suárez, la “Historia de Carlos XII”

¹⁵ AGN AGA *Acta del Antiguo Cabildo de Montevideo* (1768), T. 1, fol. 39.

¹⁶ AGN AGA Caja 14, c. 8, doc. 48.

¹⁷ AGN AGA “Acta del Antiguo Cabildo de Montevideo” (1768), T. 1, fol. 39. La obra estaría presente en otras bibliotecas como las de la familia Piedra Cueva, la de Francisco Medina, la de Francisco Ortega y Monroy, la de Dámaso Larrañaga, etc.

y la “Historia de Luis XIV” de Voltaire, agudo crítico de la realidad política y social y expositor de una teoría del conocimiento, “Florilegios medicinales” –con origen en la medicina medieval-, y tratados de metafísica.

Una de las obras de mayor interés era una copia manuscrita de los “Elementos de todas la matemáticas” (1716) en dos tomos, del alemán Christian Wolff, –“Matemática de Volfio”- autor ecléctico, cuyo pensamiento oscilaba entre la escolástica y la Ilustración.¹⁸ Este libro había llegado al Río de la Plata a principios del siglo XVIII de la mano de los suarezianos. Es de algún modo significativa la popularidad de Wolff en la Banda Oriental, como se demuestra por el hecho de hallarlo invariablemente en todas las bibliotecas coloniales e incluso poscoloniales. Fue un verdadero “best seller” de la época Wolff se caracterizaba por un racionalismo sistemático prekantiano, por su admiración por Leibnitz y Newton, y por dar difusión a los últimos avances en el cálculo infinitesimal.¹⁹

Entre el repertorio de libros también figuraba la obra completa del humanista cristiano Juan Luis Vives, “*De Discipliniis. De corruptis artibus in universumi*” (1531).²⁰ La “Disciplina” resulta de interés como libro por su crítica al pensamiento aristotélico, por hacer un estudio sistemático de la manera de alcanzar y transmitir el conocimiento, por su descripción del sabio como tipo humano ideal; y por su consejo –adelantándose a francés Diderot- de aprender en las fábricas, no solamente en los libros. El genio humano no tiene límites, sosténia Vives, y solo Dios puede decir hasta dónde llegará su desarrollo. Al no limitar las posibilidades intelectuales del hombre daba paso a la expansión del pensamiento. Poco después de escribir estas

¹⁸ AGN AGA 1768. “Acta del Antiguo Cabildo de Montevideo”, t. F. 37. SARRAILH, Jean: *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. F.C.E., México, 1957, p. 479.

¹⁹ “Es de recordar en este punto que en la segunda mitad del siglo XVIII hubo un aula de Gramática y Latinidad en la residencia jesuita de Montevideo (1763) que representó un cierto avance con relación a la enseñanza escolástica anterior al agregarse el estudio de cosmografía elemental, de geometría y de aritmética algo más adelantada. Es probable que temporalmente uno de los maestros de la cátedra haya sido Benito de Riva respetado profesor de filosofía de la Universidad de Córdoba (Río de la Plata) crítico de Newton, Leibniz, Wolff y Descartes. Con él pudieron trasladarse al colegio montevideano las discusiones en boga en aquella universidad sobre las teorías del cosmos, la física moderna y las matemáticas. No obstante, la enseñanza regular de las matemáticas obedecía a una finalidad puramente práctica. La sociedad comercial no veía en ellas otra utilidad que la aplicable al comercio y la contabilidad. Se entendía que las matemáticas más adelantadas pertenecían a algunos niveles del ámbito militar, necesitados de emplearla por la naturaleza técnico profesional de su trabajo. Pero aun en dicho medio las ciencias exactas se cultivaban por sus aplicaciones prácticas a la náutica o la artillería”. Tomado de: PIEROTTI, Nelson: *Los estudios de temas matemáticos anteriores a la creación de la Facultad de Matemáticas en Uruguay. 1888*. En: *Revista Galileo*. Facultad de Ciencias, Montevideo, 2002. Disponible en versión digital: <http://www.galileo.fcien.edu.uy>.

²⁰ VIVES, Juan Luis: *De las Disciplinas. Causa de la corrupción de las artes en general*. Aguilar, Madrid 1948, T. II, parte 1, libro V, cap. II.

cosas pasa a dedicar un capítulo entero a las matemáticas en el que repasa los conocimientos que se poseían en el siglo XVI sobre cantidades, geometría, aritmética, astronomía, astronomía, música –“el número aplicado a la armonía”-, la perspectiva y la óptica. Sostuvo que las matemáticas por sus características internas no se corrompieron como las demás *artes*, técnicas u oficios.

Otra obra de gran difusión en el Río de la Plata fue el “Teatro Crítico Universal” (1726-1739) –en ocho tomos- de fray Benito Jerónimo Feijóo. Aunque se lo ha definido como anti-ilustrado desde el punto de vista filosófico, la verdad es que desde las páginas de su obra, se abarcaba todo aspecto de la actividad intelectual de su tiempo, incluyendo la física moderna y las ideas de Bacon, Newton y Nollet, impugnando –como los pensadores de la Ilustración- el concepto de autoridad aristotélica. Su actitud ante las ciencias nuevas abrió camino a una visión también nueva, justamente porque buscaba sustituir la física aristotélica por la experiencia y la reflexión. El anti-aristotelismo de Feijóo implicaba entonces un rechazo al saber institucional clásico y en el fondo a la escolástica misma que anclaba su visión de mundo en Aristóteles.²¹

Con el tiempo esta renuncia al dogmatismo se trasladó al campo social donde contribuyó al desarrollo de actitudes críticas hacia el conocimiento aceptado, especialmente aristotélico. Así, aunque indirectamente, los paradigmas de Feijóo contribuyeron su parte a corroer la vieja mentalidad colonial escolástica. Tal vez, la lectura de Feijóo –sin descartar las de otros autores- pudo haber influido con las reformas propuestas por el ecléctico profesor Juan Baltazar Maciel al Colegio de San Carlos de Buenos Aires²²,

²¹ De Aristóteles dice Feijóo: “Tiene su filosofía bartas incertidumbres y perplejidades y aun verdades muy dudosas”.

²² “Expulsados los jesuitas habría que esperar quince años hasta que se instalase una cátedra de Gramática Castellana y Latina en el colegio franciscano de San Bernardino de Sea (1783). Esta aula cumplía fines preparatorios para la correspondiente de Filosofía abierta cuatro años después. Los estudiantes aprendían algo de aritmética y geometría, astronomía elemental, hidrostática y física aristotélica. Los que lo deseaban podían continuar sus estudios intermedios en el San Carlos de Buenos Aires. Allí muchos jóvenes orientales encontraron un ambiente donde comenzaba a cristalizar el pensamiento moderno. Algunos docentes del colegio, como Juan Baltazar Maziel, pedían libertad decátedra y la posibilidad de dictar física en los textos de Descartes, Newton o Gassendi (1786). Las corrientes modernas exigían una perspectiva diferente, tenazmente resistida, que tuviera en cuenta la experiencia y la reflexión. Lo que implicaba una nueva actitud ante el conocimiento. La influencia de aquellas tendencias se sentía también en las universidades de Córdoba y de Charcas (Bolivia) a las que acudían los jóvenes para titularse en Filosofía o en Derecho. En estas se formaron a partir de 1751 los primeros doctores de la Banda Oriental. Es de señalar que algunos de estos conocieron a partir de 1763 una cátedra independiente de matemáticas en la que se impartieron nociones de física, álgebra y trigonometría”. Tomado de: PIERROTTI: *La enseñanza...*

solicitando mayor libertad de cátedra y espacios para la experiencia y la reflexión, de lo que resultó su expulsión hacia Montevideo.²³

Por otra parte, una mirada más atenta a los inventarios de los libros hallados en los aposentos de los religiosos, parece indicar que las preferencias y los gustos individuales fueron diversos. Y no presentan una construcción tan monolítica como puede suponerse. Por ejemplo, la biblioteca que estaba en el dormitorio del jesuita Juan Boulet lo muestra más interesado por los idiomas, los temas de filosofía, aritmética, usos y costumbres, literatura y música. Mientras que la de Benito Rivadeneyra evidencia una mayor preocupación por la literatura, la historia y la religión; y la de Juan Zuazagoytia revela inquietud por temas relativos a física y matemáticas, ciencias naturales, política y obras de información general. Significativamente, de los 367 volúmenes hallados en su cuarto, 247 tenían que ver con obras de este tipo.

Ante la expulsión por Real Orden de los jesuitas en todos los dominios españoles, sería Juan Thomas quien intentaría salvar algunos de los bienes de la expropiación de las autoridades, confiándolos a comerciante Miguel Otermin, a quien con frecuencia dejaba dinero y libros para que los pusiera en venta en su tienda de ropa:

ISSN: 1510 - 5024

Humanidades Año VIII - IX • Nº 1 • Diciembre 2008 - 2009

140

“(...) El supuesto dicho empezó a llevar las cajitas con plata, sin contar, por no haber querido el Padre que se detuviese a contarlos en su Aposento (...) y algunos libros, que iba poniendo sobre su cama”.

Entre los sesenta y siete volúmenes y noventa y tres cartillas de Astete que fueron encontrados en poder de Otermina, también estaban las obras de Fray Luis, Lacrois y Suárez. ¿Fueron éstos los únicos libros salidos en secreto de la Residencia jesuita? Es factible que no. En el mismo documento consultado se lee:

“(...) Habiendo vuelto por más, saliendo de la residencia con ellos, le encontró el Señor Gobernador de la Plaza, y le dijo / venga/ conmigo, y el declarante fue siguiéndolo (...) sin saber los motivos de su culpa, se aturdido, de modo que no sabía el número de los libros que llevaba (...) y aun no sabiendo con dicho susto si tenía cerrada su tienda o no (...) y tiene presente que entre los libros van unos anteojos, y no sabe si alguna otra cosa”.

²³ BARCIA, Pedro Luis: *Las letras rioplatenses en el periodo de la Ilustración: Juan Baltazar Maciel y el conflicto de dos sistemas literarios*. En: *Humanidades - Revista de la Universidad de Montevideo*, Universidad de Montevideo, Montevideo, junio de 2001, pp. 41-60.

¿Aturdido o cómplice? Es imposible saberlo. Una vez expulsados los jesuítas, los libros de su biblioteca fueron puestos al cuidado del cura Felipe Ortega, quien en vano intentó abrir una biblioteca pública en Montevideo. Luego de su partida hacia Buenos Aires, los volúmenes pasaron al control de José Manuel Pérez Castellano, quien finalmente consiguió abrirla “al público” (estudiantes e interesados) en 1775.²⁴

Las bibliotecas particulares (1760-1830)

Acorde con el crecimiento económico de la Banda Oriental y en especial de Montevideo, se produjo un súbito aumento en la cantidad de libros en el ámbito seglar. En este período los textos de física y matemática se hicieron más comunes así como las novelas y los romances, algunos de ellos prohibidos por la Inquisición. Lo que puede constatarse por las bibliotecas de Juan de Larra (1760), Felipe Ortega (1786), María Antonia Pérez (1790), José Fernández Cutiellos (1796-1815), Esteban Valle (1810), Samuel Fáber (1811), Cipriano de Melo (1813), Pérez Castellano (1815), María Clara Zabala (1813), Acuña de Figueroa (1814), Larrañaga (1816), Manuel Yáñez (1817-1830) y Pablo Domenech (1818-1850), entre otros, es la amplitud de la difusión y la gran variedad en las temáticas preferidas. Para ese entonces el comercio de libros había pasado a manos de particulares como Cutiellos, Yáñez y Domenech, o era usufructuado por el contrabando.

Una de las mayores bibliotecas privadas de la segunda mitad del siglo XVIII era la del boticario José Piedra Cueva y de su esposa, María Antonia Pérez. La misma –formada entre 1768 y 1790- constaba de unos cuatrocientos volúmenes, entre los que se encuentran obras de filosofía, literatura, historia, patrística, geografía y ciencias. “La Ciudad de Dios” de San Agustín, la “Historia de España” de Mariana –autor que subordinaba la autoridad del rey a la de la República-, el “Compendio histórico de la religión”, el “Patronato indiano” de Ribadeneira, la “Historia de las variaciones” de Bossuet y las “Recreaciones filosóficas” y “Cartas” de Almeyda; el infaltable “Quijote”, la “Pensadora Gaditana” y los “Eruditos a la violeta” de José Cadalso, quien invitaba a sus lectores a trabajar en pro de las ciencias positivas. Una “Descripción de El Escorial” con láminas, otra “Descripción de Europa” –es decir geografía con ilustraciones- de autor innominado, un “Viaje a España” y el “Viaje de Ulloa a la América Meridional”. También figuran obras como

²⁴ AGN AGA, Caja 48, c. 12, doc. 6.

la “Farmacopea matrinense”, y las farmacopeas de Palacios, Füller y Loecher –un tomo cada una-, el “Espectáculo de la Naturaleza” de Pluche²⁵ –en sus dieciséis volúmenes-, la “Historia Natural de España” escrita por Boules –franco partidario de las ideas del naturalista francés Buffon, precursor de Charles Darwin-, las “Enfermedades venéreas” de Astruc, el “Curso de química” de Lemedi –el más antiguo que conocemos para Montevideo-, las “Observaciones astronómicas” de Jorge Juan, un libro titulado “El Universo enigmático”, la obra de Feijóo –otro de los omnipresentes- en doce tomos, el libro del naturalista Tournefort en tres tomos²⁶, el “Diccionario de Sobrino”, y varias obras de retórica, gramática –nada menos la de Nebrija- y de ortografía.

A su muerte en 1786, el comerciante montevideano Francisco Medina dejaría tras de sí una biblioteca con unos 700 volúmenes, entre los cuales había un buen número de libros sobre ciencias. Entre ellos, el libro de Wolff, un “Tratado de matemática”, un libro titulado “Ciencia del cálculo”, un “Análisis demostrado”, un “Tratado de trigonometría”, una “Historia de las Artes y las Ciencias” de Rollin –otra de las obras que se reiteran-, una “Aritmética especulativa y práctica” de Puig, un “Arte del álgebra”, los “Elementos de todas las ciencias”, y una “Historia de las ciencias exactas”. Le seguían la “Aritmética de escritorios de comercio”, la “Educación popular”, un “Manual del perfecto comerciante”, documentos de la Junta del Banco Nacional de San Carlos, y un tomo sobre “Comercio Libre a Indias”. Estos y otros tantos textos sin duda revelan una preocupación propia de quien necesita utilizar el cálculo aritmético y la trigonometría para sus actividades comerciales. Pero también se aprecia interés por la industria, la geografía, los atlas, la náutica y los viajes, representados por libros como “Industria Popular”, la memoria “Navegación de Francia a las Indias” (América), un “Diccionario geográfico universal”, un “Viaje a las Malvinas”, otro “Viaje al polo boreal”, la “Vuelta al mundo en la fragata del rey”, el “Ensayo de la Sociedad Vascongada de los Amigos del País”, un “Tratado de navegación teórica y práctica” y las “Lecciones de navegación o principios necesarios a la ciencia del Piloto”.²⁷

Por su parte, la biblioteca de Francisco Ortega y Monroy –Jefe de la Aduana de Montevideo entre 1769 y 1790, uno “de los papeles de más ruido de la

²⁵ Pluche aportó desde su obra una visión de la realidad sensible de tipo naturalista y teológica a la vez.

²⁶ SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*. Alianza, Madrid, 1991.

²⁷ MARCATE, Dionisio. Imprenta de Sancho, Madrid, 1801.

Provincia”²⁸ constaba de ochocientos setenta volúmenes. La colección era encabezada por los veintiocho tomos de la “Enciclopedia Francesa” (1751-1872), que entre otras cosas enfatizaba la necesidad de las artes manuales (“mecánicas”), los oficios y la ciencia aplicada –continuando la tradición renacentista-, los “Pensamientos de Cicerón” –traducción De la Riba- y la “Crianza física de los Niños” de Ballejero –traducido por Don Patricio de España²⁹-. Estas obras eran acompañadas por los tres tomos de una denominada “filosofía de Newton”, quizás los “Principia” o un comentario sobre ellos, un “Análisis de la filosofía de Bacon” –quien estableció el conjunto de reglas y métodos operativos de la experimentación-, un “Curso de Física”, una “Historia de la Electricidad” –primer libro de esta ciencia física surgida tras el período de newtoniano–, la “Física” de Nollet, quien intentó independizar esta ciencia de la mera especulación, un “Arte de la experiencia física”, una “Historia de las ciencias exactas”, la “Historia de las ciencias de Rollin”, dos tomos de “Hidrografía” en francés –“sumamente grandes”–, “Métodos para levantar planos”, un “Arte militar”, “Artillería racional”, “Ensayo de táctica”, los “Principios de la fortificación”, “Examen marítimo” y una obra titulada “Colección de máquinas”, entre muchos otros.³⁰

Los libros de Ortega, tras un proceso en su contra por contrabando, pasaron a la custodia de Martín Artigas –padre de José Gervasio- como albacea de sus bienes, para ser entregados seis meses después al Comisario de la Inquisición José Pérez Castellano.³¹ Una vez inventariados fueron embarcados en trece cajones con destino a España³², excepto dos volúmenes de la “Mineralogía de Valerius” que Antonio Pineda –naturalista español de paso por Montevideo- tomara ‘prestados’, dice, “para el servicio del ramo de la Historia natural de que estoy encargado en la expedición alrededor del mundo”.³³

ISSN: 1510 - 5024

143

Humanidades Año VIII - IX • N° 1 • Diciembre 2008 - 2009

²⁸ PÉREZ CASTELLANO, José Manuel: *La Banda Oriental en 1787*. C.C.U, Montevideo, 1968.

²⁹ AGNA, Buenos Aires, 1790. Tasaciones. Legajo 181, exp. 34, N° 12, fs. 15 v-17.

³⁰ Acta del Antiguo Cabildo de Montevideo, 1768. Colonia del Sacramento. Archivo Regional. T. 1, fs. 37-ss. *E/ Pacífico Oriental*, Montevideo, 19 de abril de 1822.

³¹ No deja de ser sugestiva la vinculación entre Ortega y Monroy, el padre de Artigas y Pérez Castellano. Tuvieron acceso a los libros, los inventariaron y deben haberlos ojeado, como sugiere la experiencia de Pineda. Su elección implica puede implicar una selección dentro del conjunto. Sin embargo, no consta ninguna evidencia –más allá de sospechas- de que conservaran en su poder libro alguno. De hecho, en el inventario de los bienes de Martín José Artigas no figura ninguno, lo que hace dudar de que éste haya sido el vínculo entre Gervasio y las Nuevas Ideas francesas.

³² ASOCIACIÓN URUGUAYA DE HISTORIA MARÍTIMA Y FLUVIAL: *Apostadero de Montevideo 220 años de su fundación*. Montevideo, 1996, p. 61.

³³ AGNA Buenos Aires, 1790. Tribunales. Legajo 122, exp. 28.

Poco después, el vecino José Fernández Cutiellos –quien inventarió la biblioteca de Eusebio Vidal- se convertiría en el primer librero de la ciudad con su tienda y taller de encuadernación, que estuvo en funciones hasta 1815. Entre los 1200 volúmenes de su nada despreciable librería se encontraban las clásicas obras de devoción, junto a las de educación, administración, historia, geografía y ciencias. Una diversidad que oscila entre la “Biblia Sacra” –solo el Antiguo Testamento-, los “Eruditos a la violeta” de José Cadalso y la “Crónica General del Perú”, hasta los “Los Secretos de las Artes Liberales”, una “Aritmética Práctica”, las “Máximas de la Guerra” y los “Principios de Historia”.³⁴

Todo el conjunto de datos sobre las bibliotecas coloniales –que aquí solo reseñamos- marcan claramente un cambio desde la primera mitad del siglo XVIII mucho más “devota” hacia una cultura ilustrada más vasta y diversificada en cuanto a temas y en cuanto a tamaño. La elección de nuevos tópicos está pautando sin duda un cambio en el modo de pensar de los sectores dirigentes de la sociedad colonial. Al decir del “Telégrafo Mercantil” (1801) de Buenos Aires, la nueva cultura representada por ella aceleraría el despertar del entendimiento, disponiendo la voluntad de los individuos hacia la búsqueda del saber:

“(...) Tocando muchos asuntos de historia, de política, de crítica, de literatura, de artes y ciencias despierta los entendimientos, hermosea la imaginación, arregla la memoria y dispone la voluntad para que se determine a romper un camino hacia el Templo de la sabiduría”³⁵

El libro dispone la voluntad del individuo y lo anima a acercarse al conocimiento, al desarrollo de su imaginación y su pensamiento, motivándolo a actuar. Un nuevo sistema de representaciones estaba comenzando a configurarse, como se aprecia precisamente al examinar el inventario de la sobredicha biblioteca pública.

La biblioteca pública de Montevideo (1816-1838)

La demanda por una literatura de tipo científico está bien documentada a principios del siglo XIX por Larrañaga. En la Oración Inaugural –impresa

³⁴ AGN AJ 1796, Caja 1, c. 3, fs. 85, 86, 86 v.

³⁵ LARAÑAGA, Dámaso Antonio: *Selección de textos. Oración Inaugural*. C.C.U, Montevideo, 1965.

ese mismo año³⁶, en su correspondencia y en el “Diario de Historia Natural”, manuscrito producido en 1824. En estas obras hace referencia al “Diccionario físico” de A. H. Paulian –“Dictionnaire de physique portatif”- con sus suplementos, a la omnipresente “Elementos de todas las matemáticas” de Wolff, a los “Elementos” y los “Principios” de Bails –que desplazaría a Wolff en toda América Hispana- a la “Introducción al análisis infinitesimal” de Leonard Euler, al “Cours de Mathématiques” de Bezout, a las “Tablas portatives de logarithmes” de Callait-Bois y a las “Tablas de logaritmos” de Mendoza, entre muchas otras.³⁷

Lógicamente, la Biblioteca Pública representaba un esfuerzo supremo por crear un eje institucional para la promoción de la educación general a través del libro. En este sentido Larrañaga no hacía más que traducir la preocupación que desde antaño había sentido la clase dirigente montevideana por la formación de técnicos y profesionales que realizaran todo lo que estaba por hacerse en la Provincia, tanto obras de ingeniería y arquitectura, como de cartografía, ciencias, ganadería y educación. La Biblioteca se inscribía en el nuevo proyecto para la Provincia Oriental, que exoneraba de derechos de importación a “las máquinas, los instrumentos de ciencias y artes, los libros y las imprentas” (Reglamento de Derechos Aduaneros). Por esto no llama la atención que Larrañaga vinculara a la institución cultural con la distribución de la campaña –“la tierra es del que la trabaja”- y el empleo de las ciencias y las técnicas en el desarrollo industrial del país.

Lamentablemente, aquel proyecto se frustró demasiado pronto a raíz de la invasión portuguesa (1816). A su llegada las tropas brasileñas depositaron los libros de la Biblioteca y la imprenta donada por la princesa Carlota, en una pequeña habitación del edificio en que estaba instalada. Sin embargo, entre mayo de aquel año y marzo de 1817, cuando Larrañaga y Jerónimo Pío Bianchi visitaron la corte del rey Juan VI en Río de Janeiro, la Biblioteca fue consultada por aficionados a la lectura y por viajeros, como lo anotara Ramón Masini en sus “Memorias”:

³⁶ La recuperación de la imprenta llevada a Buenos Aires tras la desocupación porteña en 1814, así como la expropiación de bibliotecas privadas y la importación de libros y cartillas desde Buenos Aires, formaba parte del esbozo de política cultural llevada a cabo desde el artiguismo.

³⁷ LARRAÑAGA: *Selección...*, pp. 34-50. “Carta a Bartolomé Muñoz”. Julio 6, 1808.

*“(...) La Biblioteca era visitada por los forasteros de instrucción que llegaban al país; todos ellos tenían gusto en regalarle obras importantes, las cuales, con otras que daban diariamente los ciudadanos, contribuía a enriquecerla”.*³⁸

Luciano Lira –compilador literario del “Parnaso Oriental”- afirmó en una nota al pie de página de la poesía del argentino Florencio Varela que la Biblioteca fue restaurada durante el gobierno imperial de Carlos Lecor. En una carta que dirigiera a José Carneiro cuenta que:

*“(...) Ha somente na Cidade de Montevideo huma biblioteca publica ja do tempo da revolucao, e que eu renovei, e aumentei no anno de 1818”.*³⁹

A esta biblioteca renovada por Lecor, el reconocido naturalista francés Bonpland, intentó vender un cajón de sus libros sobre zoología, astronomía y botánica (1820):

“Al enviarle la lista de una pequeña parte de mis libros tenían la esperanza de que la biblioteca pública comprara algunos de ellos”.

ISSN: 1510 - 5024

146
■

Humanidades Año VIII - IX • N° 1 • Diciembre 2008 - 2009

Y aunque en 1821 estaba cerrada al público, cuando el sabio francés August de Saint Hilaire visitó las instalaciones de la institución, la encontró pequeña pero adornada con gusto –vale decir cuidada- y con un total de 2000 volúmenes:

*“La salle qui renferme la bibliothèque est petite mais ornée avec gout (...) Elle este fermée dans ce moment; elle sera bientot ouverte au public”.*⁴⁰

Sin embargo, sería reabierta recién en 1838 bajo la dirección de Dámaso Larrañaga –quien había dirigido en 1822 la Biblioteca Pública de Buenos Aires- con Teodoro Vilardebó como vicepresidente de la Comisión de la Biblioteca Pública. Se la organizó en cinco sectores: bellas letras, política y legislación, teología, ciencias y artes –mecánicas-, historia y geografía. Los manuscritos fueron clasificados por separado, según el mismo ordenamiento. En cada sección, los libros –unos tres mil en ese momento- fueron colocados por tamaño. Hacia los primeros años del siglo XIX las librerías se multiplicaron y algunas adquirieron una gran reputación. En 1834, se decía que la Librería

³⁸ En: *Revista Histórica*. Montevideo, T. VIII, pp. 797-798.

³⁹ ANRJ Río de Janeiro. Col. Cisplatina, 1823, Carta: “Lecor a José Carneiro”, t. III, p. 263.

⁴⁰ SAINT HILAIRE, Auguste: *Voyage au Rio Grande do Sul*. Orleans, 1887, p. 193.

de Jaime Hernández no omitía ninguna de las obras más importantes de su tiempo en cuanto a las temáticas más variadas:

“(...) No hubo obra europea, sobre todo de alguna importancia que no figurara en sus estantes: teología, historia, filosofía, literatura, jurisprudencia, geografía, medicina, ciencias, están allí presentes.”

Durante los años treinta del siglo XIX, el romanticismo europeo se arraigaría en Montevideo. Fue una respuesta ideológica, una nueva actitud ante el mundo, frente a las jornadas revolucionarias de 1830 en Francia, que llevaron a Luis Felipe al gobierno. Los jóvenes se rebelaron contra el mundo de sus mayores. Hubo un retorno emocional hacia el pasado, en concreto en lo relativo a la Revolución de Mayo de 1825 en Buenos Aires, generándose una actitud de rechazo al pasado colonial. Así durante la Guerra Grande (1839-1851), se operó una nueva transformación en las mentalidades todavía coloniales del Uruguay recién nacido, que incidió profundamente en la vida intelectual local. Los exiliados argentinos –como Echeverría y Alberdi– propusieron superar ese pasado colonial todavía presente. De allí emergería la Universidad de la República, que haría realidad el proyecto que Larrañaga impulsara desde el gobierno del país.⁴¹

ISSN: 1510 - 5024

147

Humanidades Año VIII - IX • N° 1 • Diciembre 2008 - 2009

La metamorfosis de las ideas: el periodismo y la difusión social del pensamiento moderno

La sociedad colonial tuvo en el periodismo sus propios mecanismos de divulgación del saber desde la instalación de las primeras imprentas en Córdoba, Buenos Aires y Montevideo, y la aparición del periodismo regional se conocieron algunos trabajos científicos y literarios de importancia. A lo largo del siglo XVIII la imprenta de Buenos Aires publicó un conjunto apreciable de artículos sobre economía, matemáticas y astronomía, así como de ciencias naturales, filosofía y literatura, que reflejaban una actitud más abierta hacia las ideas de cambio que recorrían América.⁴² Desde allí se publicaron “El

⁴¹ PARIS DE ODDONE, Blanca y ODDONE Juan: *La Universidad de Montevideo en la formación de nuestra conciencia liberal*. Universidad de la República, Montevideo, 1958, p. 11.

⁴² FURLONG, Guillermo: *Historia y bibliografía de las primeras imprentas en el Río de la Plata (Tomo II)*. Buenos Aires, Bs. As. 1948, pp. 315-316.

“Telégrafo Mercantil” (1801-02)⁴³, el “Semanario de Agricultura, Industria y Comercio” (1802-1807) y la “Gazeta de Buenos Aires” (1810). Y desde Montevideo, los pocos números de la “Estrella del Sur” –diario editado por los ingleses- (1806-1807), y la “Gaceta de Montevideo (1810-1814).

Desde sus páginas, se difundió el concepto de ciencia útil y el de comercio productivo hacia los ávidos y a veces ingenuos lectores rioplatenses. Los artículos sobre agricultura, electricidad, tecnología y sobre experimentos físicos –de divertimento- se recibieron con considerable atención, a juzgar por la difusión de estas publicaciones. Aquel concepto de ciencia útil que procuraba evitar una innecesaria especulación filosófica, encontraba su justificación social en los beneficios –reales o imaginados- que reportaría la industria, el comercio y el desarrollo del Estado.⁴⁴ El saber divulgado a través de la página impresa difería del saber social, transmitido oralmente. Existía entre ambos una evidente desproporción. Por esto en parte, uno de los propósitos declarados por el “Telégrafo” –que tenía suscriptores en Colonia, Montevideo, Canelones y Maldonado- era popularizar el conocimiento de la historia, la literatura, la geometría, las matemáticas, la astronomía, la arquitectura civil y la náutica. Es decir convertirse en un verdadero “foro” –diríamos hoy- de divulgación cultural:

“(...) Tocando muchos asuntos de historia, de política, de crítica, de literatura, de artes despierta los entendimientos, hermosea la imaginación, arregla la memoria y dispone la voluntad para que se determine a romper un camino hacia el Templo de la Sabiduría”.⁴⁵

Es interesante la alusión a Templo, con la que se ubica a la cultura en el plano más alto y también místico. Investigaciones serias como las botánico sueco Haenke –que proponía experiencias de tipo analítico y químico para el estudio de las propiedades del agua termal y la descripción de sus resultados-, residente en Buenos Aires, aparecían junto a otras producciones de variado nivel sobre química y física;⁴⁶ artículos sobre cultura clásica –lecturas o análisis de la República de Platón, Hesíodo, Vitrubio, Columela, Diódoro, Aristófanes o Julio César- con comentarios y debates sobre Machiavelo, Montesquieu y las “Memorias” de la Academia de Ciencias de París, la más prestigiosa de su

⁴³ Creado por Francisco Cabello y Mesa.

⁴⁴ *El telégrafo Mercantil*. Junta de Historia y Numismática, Buenos Aires, 1914. Historia y Numismática. T. I, N° 10, 1801.

⁴⁵ Ídem.

⁴⁶ Ibíd., N° 22, 1801.

tiempo. La difusión del saber o del quehacer técnico, más allá de cualquier menoscabo social, era esencial ya fuera por razones prácticas como por considerar que la flicidad del hombre se relacionaba con su desempeño manual. Es significativo que entre los objetivos del citado “Telégrafo” (1801) se dijera que:

“(…) *La ley natural (...) confirió derecho a todo hombre de ser instruido, tanto en las obligaciones morales y económicas, como en aquellas Ciencias y Artes con que él concibe que puede ser feliz, y útil a su semejante*”.

La idea era que toda la sociedad se educara, al decir de Cabello y Mesa:

“(…) *A los papeles deben todos los Países la ilustración y lugar preferente, que hoy ocupan en el luminoso cuadro del Universo. Esos periódicos (...) (que) inmortalizan los objetos: y (transmitiéndose por una especie extraña de contagio, las meditaciones de los hombres) comunicando el valor patriótico (...) le dan tono a la Historia, a la Literatura*”.

Es obvio que las ideas que se reflejan en el editorial de Cabello y Mesa, ya habían madurado en los sectores dirigentes. Seguramente no constituían información nueva.⁴⁷ Los lectores entendían bien a qué se refería. La educación doméstica no se consideraba que fuera la mejor, ni para pobres ni para ricos. Por el contrario, la educación pública en las escuelas y en los colegios era “más fácil, más útil y más eficaz que la privada”.⁴⁸ Razón por la que era necesario estimular el desarrollo de la educación general y pública. Por su parte, el “Semanario de Agricultura” también realizó su predica a favor de las nuevas ciencias y conocimientos. Hipólito Vieytes –su fundador- propuso sustituir la lógica aristotélica –sumándose al antiaristotelismo escolástico- en los centros de enseñanza regionales por la formación en agricultura, a la sicología por la geometría y a la jerga filosófica por los experimentos químicos.⁴⁹

A raíz de las fallidas invasiones inglesas se publicó en Montevideo con imprenta propia, el primer periódico bilingüe del Río de la Plata “The Southern Star”, uno de cuyos redactores fue William Scollay, licenciado en letras de la Universidad de Harvard. El propósito esencial del periódico era político, porque intentaba poner de manifiesto las diferencias entre el régimen español

⁴⁷ Cfr.: PIERROTTI: *El nacimiento...*

⁴⁸ *El telégrafo Mercantil*. T. I, N° 23, p. 123.

⁴⁹ *Semanario de Agricultura*. Imprenta de los Niños Expósitos, Buenos Aires, 1802.

y el sistema económico liberal inglés. Aunque se descarta que su influencia fue muy limitada, su mayor aporte cultural está dado por el ingreso de la imprenta y de la Enciclopedia Británica y la Monthly Magazine en Montevideo, que configuraron la base de los apuntes que Larrañaga transformaría en el “Common Place Book” (1807-1819), título tomado de la introducción a la Enciclopedia Británica.

Un poco más adelante (1810) la Gaceta de Buenos Aires –creada por Mariano Moreno- esparciría las ideas de transformación social, política y económica por los pueblos de la Banda Oriental, convirtiéndose en órgano de la revolución e intérprete de la burguesía local pro independientista.⁵⁰ Y para 1815, los orientales tendrían su primer y más breve órgano de prensa “El Periódico Oriental”, cuyo propósito era “fomentar la ilustración de nuestros paisanos”:

“(...) En una palabra un periódico es un teatro de enseñanza pública (...) Se invita a los amantes de la humanidad, apreciadores de los derechos del hombre a que concurran con su ilustración y conocimiento a exhortar y enriquecer este periódico”. Con el objeto de “ilustrar al pueblo profusamente en todo aquello que se estime conducente a utilidad y aprovechamiento (...) La industria, la agricultura y el comercio, artes –oficios-, ciencias, así como las ocurrencias del día (...) formarán una instructiva y agradable miscelánea”.

Para sus creadores, el periódico era un arma didáctica, necesaria a la ilustración general. La educación pública era la meta a alcanzar como medio de superación social. La sensación que percibían es la de que con ello se produciría un cambio profundo en el pueblo:

“(...) A la vista está el cambio y metamorfosis que han sufrido las ideas. Hoy día el más vulgar entiende algo de derecho público; conoce sus prerrogativas y posee un fondo de conocimientos de que se hallaba destituido”⁵¹.

Poco después un aluvión de periódicos comenzaría a circular en la Provincia Oriental, con notas sobre educación y la necesidad de su reforma, historia, literatura, teatro, costumbres, novedades y modas.⁵² No pocos informes sobre economía, comercio, aritmética comercial, teneduría de libros y cuestiones

⁵⁰ TORRE REVELLO, José: *La revolución de 1811 en la Banda Oriental*. IGH, Montevideo, 1964, p. 504.

⁵¹ ARCHIVO ARTIGAS: “Artigas al Cabildo de Montevideo”, octubre 23 de 1815.

⁵² Véase: *El Iniciador* (abril, 1838), *La Enciclopedia*, N° 3, p. 4; *La Nación*, Año 1, N° 3, diciembre 1854; *La Prensa Oriental*, junio 1859, etc.

aritméticas. Pero a su vez, el periodismo dominado por la pasión política, le concedió mucha más importancia a los temas de tipo científico. Sin embargo, en 1822 –época luso-brasileña- el “El Pacífico Oriental” publicaría extensos artículos a favor de la enseñanza lancasteriana –interviniendo en el debate social, en apoyo a Larrañaga- y ponderaba la física como “la ciencia a la que la humanidad le debe incontables beneficios”, como el de una máquina galvánica al aplicada por los médicos a sus pacientes montevideanos, cuyo uso recomendaba.⁵³

El “Publicista Mercantil” (1824) también solía presentar notas a favor de la enseñanza lancasteriana escritas por José Catalá –educador español- así como lecciones para escuelas y artículos breves sobre ciencia, estadística y medicina. La “Gaceta de la Provincia Oriental” –publicada en Canelones, 1826) resaltaba la tarea docente de Pedro Vidal auspiciada por la Sociedad Lancasteriana; y años después, “El Indicador” anunciaba una serie de cursos particulares de matemáticas, teneduría, y geografía que la educación de los jóvenes reclamaba. Desde su primer editorial invocó el lema, “hay que llenar la necesidad de instruir al hombre”. Y poco más tarde, “El Patriota” mostraba su interés por la calidad de la instrucción solicitando reiteradamente la reapertura de la Biblioteca Pública, elogiando la actividad del Colegio Oriental del profesor francés Francois Curel y de la Escuela de Comercio del Consulado.⁵⁴

Más allá de sus limitaciones y carencias, aquellos periódicos y semanarios como otros no mencionados, construyeron en conjunto un valioso legado cultural que revela un afán continuo en pro de país. Existía una clara afición por la educación y el conocimiento.

¿Hacia dónde conducen todos estos datos?

A fines del siglo XVIII y comienzos del XIX una nueva demanda de lecturas comenzaba a desplazar las preferencias anteriores. Si nos guiamos por el mero inventario de las bibliotecas parece verse un relativo descenso en el interés por la literatura religiosa y *un consiguiente aumento en la preocupación por el mundo inmediato de la naturaleza, por países lejanos y exóticos, por la historia, la política y la ciencia*. Sin duda el mundo de la lectura colonial se estaba transformando, por lo que podemos hacernos una idea bastante precisa de cuándo exactamente cambiaron los intereses sociales y se inició la transformación de las ideas.

⁵³ *El Pacífico Oriental*, Montevideo. 1822, N° 4.

⁵⁴ *El Publicista Mercantil*, Montevideo. Feb. 21, 1824.

En las bibliotecas particulares de mayor tamaño como las de *Piedra Cueva*, *Medina*, *Ortega* y *Vidal*, se evidencia una preocupación por la historia, las ciencias, la física experimental, la electricidad, la tecnología, la cirugía y la administración, que obviamente trasciende los límites de la utilidad comercial o la preocupación religiosa. En *las bibliotecas menores* se encontraba con frecuencia obras de economía, ciencias naturales, educación y filosofía. En la de María Clara Zabala que constaba de ciento trece tomos, se reiteran libros como los “Viajes de la razón”, “El Universo enigmático”, “El idioma de la razón” y otros once libros de filosofía; en la Cipriano de Melo (encargado de Aduana) entre sus ciento treinta y seis volúmenes se reconocían obras como “Aritmética y Álgebra” en portugués, un “Arte de navegar”, “Rudimentos de Táctica Naval”, una “Historia Portugal”, “Cartas Físico Matemáticas”, el “Teatro crítico” de Feijóo, el “Espectáculo de la Naturaleza” de Pluche, un “Tratado de navegación” y una “Historia General de los Viajes” en seis tomos. Y de similar tendencia era la biblioteca mucho más pequeña de Juan Ibáñez, constante de solo cuarenta volúmenes.

Por otra parte, también se aprecia un cierto interés por cuestiones relativas a la niñez, las mujeres, la espiritualidad, la familia, la muerte y hasta la cocina y la moda. En *los anaqueles del período 1767 a 1815* se encuentran obras tan sugerentes como: “El espejo de la muerte”, el “Modo de morir”, “El hombre simbólico”, “Mocedad desengañada”, “Teatro moral de la vida humana” (todos en la biblioteca jesuita de 1767); la “Crianza de los niños”, el “Arte de conocer a los hombres”, “Cartas de una madre a su hijo”, “Colección de diferentes trajes”, “Arte de la repostería” (en la biblioteca de *Ortega y Monroy*); “La dulce y santa muerte”, la obra de “Madame Fouget” (sic), la “Educación Popular” (en la de *Medina*); “Almacén de Niños”, “El hombre feliz”, “Filosofía del espíritu y del corazón”, “Gemidos del corazón”, “La mujer feliz”, “Escuela de señoritas”, “Carácter de las mujeres”, “Conversaciones familiares”, “Conversaciones consigo mismo”, “La posesión de sí mismo”, “Carácter de la amistad”, “Modo de vivir bien”, “El verdadero mentor”, “La verdadera alegría”, “El idioma de la razón”, “Religión de hombre de bien” y “Pintura de la muerte” (en la de *Vidal*); “La pensadora gaditana”, el “Arte de escribir”, “Congregación de la buena muerte”, “Recreaciones filosóficas” (en la de *Piedra Cueva*); “Escuela de costumbres”, “Obras espirituales”, “Verdades eternas” (Cipriano de Melo); o las “Centellas del bien morir”, “Instrucción del matrimonio”, “Instrucción de la juventud”, “Paz interior” y “Arte de cocinar” (de la librería de *Cutiellos*), además de un gran variedad de títulos que se podría citar.

¿Qué mensajes contenían esas obras? Sería muy extenso detallar el contenido obra por obra en este espacio. Pero como puede verse, está claro que hubo una variedad de preocupaciones en los lectores, que trasladaron de un modo u otro, consciente o inconscientemente, a su correspondencia, citando o parafraseando frases que habían leído en uno u otro texto o que habían escuchado en las tertulias vespertinas o en los cafés.⁵⁵ Si tomamos estos datos como un índice sociológico del desenvolvimiento del pensamiento local, es obvio que *existía una cierta sensibilidad frente a temas que tienen que ver con las relaciones humanas, la vida interior, la mujer, la niñez, la educación y las artes*. El tema de *la muerte* estaba muy presente en las lecturas así como la preocupación de que se entierre a alguien todavía vivo, la angustia y brevedad de la existencia, etc., que de modo similar se refleja en las Memorias. Los *asuntos político-económicos* que nos revelan la presencia de las obras de Rousseau, Voltaire, Montesquieu, La Enciclopedia Francesa, Adam Smith -que valoró especialmente el trabajo- de inspiración liberal y revolucionaria, la obra de Félix de Azara que hacía ver la necesidad del reparto de tierras, algo que recoge el artiguismo; la constitución de sociedades civiles o incluso sociedades secretas.

¿Se sintieron impulsados por sus lecturas? Lógicamente sí. Cabello y Mesa, fundador de “El Telégrafo” relata cómo se sintió cuando leyó el “Diario Civil” de Lima (Perú), dice él que “*se inflamó mi corazón. Quise escribir también, y sin mirar lo arriesgado de la empresa (...)*” y comenzó a trabajar sin tregua. Es interesante que la sola lectura del diario limeño lo motivara a actuar. Asimismo, los hermanos Robertson -comerciantes ingleses llegados al Río de la Plata en 1811- atestiguaron también la influencia del libro en la sociedad colonial. Comentando sobre la interpretación que los “sudamericanos” –al decir de John Robertson- daban a los libros de procedencia ilustrada encuentra que era muy diferente a la que le otorgaban los ingleses. “*Les oímos discurrir en términos brillantes y elocuentes sobre “libertad civil”, “libertad de imprenta”, “educación liberal”, “derecho constitucional (...)*”, escribe, pero sus conclusiones distan mucho de las del europeo. Con base a sus lecturas lo criollos darían una interpretación propia a las Nuevas ideas.

Estos sencillos ejemplos –y otros que se recogen a lo largo del presente artículo- ponen de manifiesto la influencia del libro en la manera de pensar y actuar del rioplatense y en la interpretación de la información que llegaba hasta él, desde los grandes centros políticos del mundo Moderno.

⁵⁵ Esto se aprecia sin dificultad en José Pérez Castellano, tanto en su “Banda Oriental de 1787” como en sus “Observaciones sobre Agricultura”, escrita en 1813.

No cabe duda de que la vida cotidiana y social también se vio afectada y/o condicionada por comportamientos y formas de ser, estar y actuar pautados por el libro y su lectura como motor social. Queda por delante la siguiente fase de la investigación que nos ayudará a comprender mejor el desarrollo de las mentalidades coloniales, a través del análisis estadístico de las bibliotecas habidas en Montevideo y el del desarrollo de la educación formal e informal.

Fernando Aguerre Core

Profesor de Historia Moderna de América
en la Facultad de Humanidades de la
Universidad de Montevideo

El decreto de las Cortes de Cádiz del 4 de enero de 1813 y su aplicación en Montevideo: el caso del Coronel Benito Chain y la cuestión de la tierra

El decreto de las Cortes de Cádiz del 4 de enero de 1813 sobre ocupación productiva de tierras baldías, aunque desconocido por la historiografía rioplatense, fue invocado en Montevideo por Benito Chain para solicitar ese mismo año la donación de unas islas realengas ubicadas en el río Uruguay. Chain nunca pudo recibirlas a pesar de la autorización del gobierno local. La guerra de independencia y los obstáculos hallados por la Regencia lo impidieron. Aquel decreto liberal en el que se ve mitigado el bien común, presenta, no obstante, algunas similitudes con el Reglamento Provisorio de 1816 sancionado por los patriotas.

The Courts of Cadiz decree of January 4th, 1813, related to the productive use of vacant lands, although unknown by the River Plate historiography was cited in Montevideo by Benito Chain who, that same year, requested that the royal islands in the Uruguay River be granted to him. Chain never received them in spite of the authorization given by the local government. The Independence War and the difficulties the Regency encountered prevented it. That liberal decree, in which the common good is mitigated, presents however some similarities with the 1816 Provisional Rules approved by the patriots.

1. El decreto del 4 de enero de 1813*

El decreto de las Cortes de Cádiz del 4 de enero de 1813 ha sido estudiado en España por autores que provienen preferentemente del ámbito jurídico al del histórico; no obstante, algunos análisis hacen referencia a este documento al tratar las tierras baldías y la historia de la desamortización. En América, este decreto apenas ha merecido atención de parte de los estudiosos, si bien ya a fines del siglo XIX el mexicano Wistano Luis Orozco lo había incorporado a sus trabajos de legislación y jurisprudencia¹. La desestima del decreto en la historiografía contemporánea se explica, entre otras razones, por juzgarlo los autores, de nula aplicación². Con el presente estudio, de carácter eminentemente histórico, develamos un curioso caso de aplicación del decreto de “*reducción de baldíos y otros terrenos comunes a dominio particular*”³ ocurrido en Montevideo, ciudad ubicada en los confines del imperio español que en 1813 constituía el último bastión de la monarquía en el Río de la Plata. Al mismo tiempo, advertimos que el objeto de estudio ha sido considerado en un marco de investigación más amplio, como es el del debilitamiento del “bien común” en la historia de América, asunto para el que la cuestión de las tierras comunales ofrece un ángulo de interés previsible.

ISSN: 1510 - 5024

156

Humanidades Año VIII - IX • Nº 1 • Diciembre 2008 - 2009

El decreto de 4 de enero de 1813 “tiene su origen en el Dictamen de la Comisión de Agricultura” presentado el 22 de febrero de 1812 y fue “objeto de una larga discusión” desde el 15 de abril de aquel año hasta al 2 de enero del siguiente⁴. En aquel dictamen se afirma, en forma rotunda, que el mantenimiento de las tierras baldías era causa del atraso de la agricultura. En el “Diario de Sesiones” de las Cortes se lee lo siguiente: “*Alejando el interés individual de estos terrenos inmensos, la comunidad en el disfrute los ha esterilizado y hechos inútiles generalmente para todos. Tesoros son hoy abandonados, que, convertidos*

* Comunicación leída en el Congreso Internacional organizado por la AEA, en la Universidad de Cádiz, en septiembre de 2009.

¹ OROZCO, Wistano Luis: *Legislación y Jurisprudencia sobre terrenos baldíos* (Tomo I). Imprenta de El Tiempo, México, 1895. Un antecedente de interés en el estudio de este tema lo proporciona la Real Cédula del rey Fernando VI, dada en San Lorenzo el Real, a 15 de octubre de 1754, que instruye sobre el “modo en que se han de dirigir las mercedes y ventas de sitios realengos, y baldíos...” y que fuera analizado por el célebre abogado mexicano a fines del siglo XIX.

² Dice A. Miguel Bernal que el reparto de tierras en España no se llevó a cabo por la complejidad de los trámites y, particularmente, por la aspiración de los nobles de que las tierras fueran vendidas y no entregadas como merced.

³ CORTES DE CÁDIZ (en adelante CC): *Decreto CCXIV de 4 de enero de 1813*, Sobre reducir los baldíos y otros terrenos comunes a dominio particular: suertes concedidas a los defensores de la patria y a los ciudadanos no propietarios.

⁴ Cfr. LÓPEZ CASTELLANO, Fernando: *Reflexiones en torno a la “cuestión agraria” en un diario granadino de 1813*. En: *Estudios Regionales*, No. 45, 1996, pp. 235-252

en propiedades particulares, darían un aumento prodigioso a la población, y serían un manantial de riqueza y el Estado tiene una ganancia segura”⁵. Al referirse al decreto del 4 de enero de 1813, dice Orozco, que aquella prescripción era “sumamente clara, por su redacción y por su objeto”. Para este autor, los elementos principales del decreto se contienen en los artículos XI y XVII, por los que: “cometen las Cortes a los Ayuntamientos de los Pueblos, la facultad de expedir los títulos de propiedad que han de darse de tierras comunes, realengas o baldías, y a las Diputaciones Provinciales, la facultad de aprobar o desaprobar las concesiones”⁶.

Si bien las enajenaciones de las tierras comunales tenían como objeto “proporcionar... un auxilio a las necesidades públicas”, no es menos cierto que el decreto revela su inequívoco fundamento liberal cuando declara, en primer término, que “*la reducción de los terrenos comunes a dominio particular es una de las providencias que mas imperiosamente reclaman el bien de los pueblos y el fomento de la agricultura e industria*”. La aplicación de esta norma encontró en España resistencias seculares y oposiciones pasivas y en América el estado de guerra la hizo impracticable. Desde otro punto de vista, el decreto puede considerarse como un eslabón más en el desgaste del bien común ante el avance de un liberalismo desencarnado. En los hechos, su vigencia fue muy breve: la determinación adoptada por Fernando VII el 4 de mayo de 1814 dejó sin efecto toda la obra legislativa de las Cortes de Cádiz y, en consecuencia, sobrevino la suspensión de toda venta o reparto de tierras de propios.

Las tierras que, de acuerdo al decreto podían ser vendidas o entregadas gratuitamente, se mencionan en el artículo primero, que afirma: “*Todos los terrenos baldíos o realengos, y de propios y arbitrios, con arbolado y sin él, así en la Península e islas adyacentes, como en las Provincias de Ultramar, excepto los ejidos necesarios a los pueblos, se reducirán a propiedad particular*”. El artículo sexto atiende las necesidades perentorias del erario⁷. Los terrenos serían distribuidos por “enajenación o “gratuitamente por sorteo”. Bajo esta segunda modalidad, el artículo noveno y siguientes disponen que se conceda “*gratuitamente una suerte de las mas proporcionadas para el cultivo a cada Capitán, Teniente o Subteniente*” y también “*a todo vecino de los pueblos respectivos que lo pida y no tenga otra tierra*

⁵ LÓPEZ CASTELLANO: *Reflexiones...*, nota No. 39.

⁶ OROZCO: *Legislación...*

⁷ Para ello ordena que “se reserva la mitad de los baldíos y realengos de la Monarquía, exceptuando los ejidos, para que en el todo o en la parte que se estime necesaria sirva de hipoteca al pago de la deuda nacional, y con preferencia al de los créditos que tengan contra la Nación los vecinos de los pueblos a que correspondan los terrenos”.

propia”⁸. En el ejemplo de aplicación del decreto ocurrido en Montevideo las tierras concedidas lo fueron en carácter de “*premio patriótico*”, que había sido dispuesto para favorecer a los “*beneméritos defensores de la patria*”, que “*sirvan o hayan servido en la presente guerra o en la pacificación de las actuales turbulencias en algunas provincias de Ultramar*”⁹. Asimismo, el decreto del 4 de enero de 1813 reitera obligaciones tradicionales que la legislación establecía para los nuevos propietarios¹⁰, y en todos los casos exigía a los poseedores a no enajenarlas “*antes de cuatro años de cómo fuesen concedidas, ni sujetarlas jamás a vinculación, ni pasarlas en ningún tiempo ni por título alguno a manos muertas*”¹¹.

2. El caso del Cnel. Benito Chain

2.1. Un defensor de los derechos de la Corona.

Benito Chain nació el 22 de marzo de 1762 en la aldea de Santa María Balonga en los términos de Pol, Lugo. De origen hidalgo, Chain “*empezó a servir a S.M. de distinguido de las Milicias de Infantería de la Plaza de Montevideo en el año 1779*”¹². En junio de 1806 frente a la primera invasión inglesa al Río de la Plata, el Capitán Chain -que estaba en Colonia del Sacramento- se ofreció con fuerzas propias para integrar el ejército reconquistador que se constituyó por iniciativa del Gobierno de Montevideo¹³. Expulsados los

⁸ CC: *Decreto CCXIV*, Artículos 1, 6, 9, 12, 13, y 15.

⁹ Ibíd., Artículo 12.

¹⁰ Ibíd., Artículo 16.

¹¹ Ibíd., Artículo 18.

¹² En 1790 continuó sus servicios en el pueblo de Capilla de Nuestra Señora de las Mercedes y más tarde en la Colonia del Sacramento hasta 1797 en que fue ascendido a Teniente de Caballería. En 1799 fue nombrado Capitán de la Compañía de Milicias del Partido del Uruguay, en la ribera oriental del río homónimo. En 1801 fue designado por el virrey Joaquín del Pino para viajar a Misiones en socorro de la provincia que era atacada por las fuerzas de Portugal a las que hizo retroceder. En 1803 intervino con fondos propios y sus cuidados en la construcción del cuartel para el Escuadrón de Milicias de Mercedes, *Vid Relación de los Servicios Militares y Méritos Patrióticos del Coronel Graduado de Caballería Don Benito Chain*, Madrid 31 de marzo de 1819. GARCÍA, Flavio: *Aporte Documental a la Biografía de Benito Chain*. Boletín Histórico, Nos. 75-76, Estado Mayor General del Ejército “Sección Historia y Archivo”, Montevideo 1958, pp. 52-56.

¹³ Desde la Colonia Chain pasó con ese ejército a Buenos Aires y estuvo bajo las órdenes de Santiago de Liniers. Combatió en la reconquista de la capital virreinal donde demostró tanto valor que al decir del futuro virrey Liniers: “fue uno de los Oficiales que con más intrepidez arrostró a los mayores peligros, y que avanzando con orden y bizarriá entró por su celeridad el primero en la Plaza Mayor, que atravesándola en medio del más activo fuego de los enemigos, los hizo retirar a la Recoba...”. *Certificación de Liniers*, Buenos Aires 22 de septiembre de 1806, en: Ibíd., pp. 65-66.

ingleses de la ciudad, el Cabildo de Buenos Aires le hizo entrega de un sable con empuñadura de oro por su valentía en el escenario de guerra¹⁴. En 1807 padeció una enfermedad pulmonar que con frecuencia lo postraba en cama, pero igualmente siguió sirviendo siempre que le era posible con su arrojo y capacidad de mando, tal como lo documenta el Comandante Agustín de la Rosa¹⁵. En 1808 volvió a la actividad cumpliendo órdenes directas de Liniers en la prevención y persecución del contrabando¹⁶. Estaba casado Benito Chain con Juana Troitiño, “señora de las más principales en cualidad” al decir de Agustín de la Rosa¹⁷. En mayo de 1810 estallaba el movimiento revolucionario en Buenos Aires y el 22 de junio la Junta Provisional Gubernativa del Río de la Plata comisionó a Chain para el “delineamiento y plantificación de la Iglesia y Pueblo de San Benito de Paysandú, con arreglo a su superior decreto del mismo día...”¹⁸. Chain puso los medios para cumplir la comisión de la Junta de Buenos Aires; sin embargo, los pobres resultados alcanzados y el conocimiento de las actitudes revolucionarias de la antigua capital lo impulsaron a manifestar su lealtad al Gobierno de Montevideo que seguía fiel a la Corona. A partir de esta decisión, Benito Chain se convirtió en uno de los brazos más temibles del partido español en el Plata. Capturado por las fuerzas patriotas, Chain fue liberado por Artigas que se desetendió del incómodo realista; instalado nuevamente en su estancia fue llamado por el

¹⁴ El sable le fue entregado, dice el texto del Cabildo de Buenos Aires: “en recompensa del que con tanto honor, amor y lealtad al Rey y a la Patria inutilizó en la acción de aquel glorioso día con escarmiento de los enemigos que se le opusieron y oprimían este fidelísimo Pueblo”. *El Cabildo de Buenos Aires*, Buenos Aires 31 de diciembre de 1806, en: Ibíd., p. 66.

¹⁵ *Certificación de Agustín de la Rosa*, Paysandú 5 de agosto de 1808. En: Ibíd., p. 69. Dice en un pasaje A. de la Rosa: “Por aquellos tiempos eran continuas las invasiones de ladrones e indios bárbaros. Chain dio muestras de su ejercitado valor, convocando y capitaneando a sus vecinos, según lo pedían los lances... contribuyendo en mucha parte de la seguridad y sosiego que reina en estas fronteras. Hallándose comandando los Partidos de Santo Domingo Soriano y Paysandú, como por la escasez de tropas veteranas hubiesen de servir las Milicias para cubrir las Plazas de Montevideo y la Colonia, le vi varias veces a caballo recorriendo las casas de los Individuos de su Compañía, exhortándolos a marchar al servicio y socorriendo con su dinero a muchos para remediar la desnudez de sus familias, en que invirtió crecido número de pesos. En los apuros en que se vio esta Provincia con los enemigos de la Corona, fue bien visible su celo y sacrificio, hasta que adoleció de una grave enfermedad, y aún postrado en cama no cesaba de animar a estas gentes a la defensa de la Patria...”.

¹⁶ *Nombramiento de Comisionado para celar extracciones y contrabandos*, Buenos Aires 22 de abril de 1808. En: Ibíd., pp. 68-69.

¹⁷ *Certificación de Agustín de la Rosa*, Paysandú 5 de agosto de 1808, en GARCÍA: *Aporte Documental...*, pp. pp. 68-69.

¹⁸ El Cnel. Chain se hallaba retirado en su estancia y aún aceptando la comisión del gobierno revolucionario sugiere que se designe en su lugar al Teniente de Infantería Don José María Méndez. En el margen de esta carta está anotada la providencia adoptada por la Junta de Buenos Aires que respondió a Chain confirmándolo en el desempeño de la tarea asignada. Esta decisión lleva la firma de Mariano Moreno, célebre secretario de aquella junta y es la demostración palpable del valor y de las dotes organizativas del destinatario. *Don Benito Chain a la Junta Provisional Gubernativa del Río de la Plata*, Hacienda de San Javier, orillas del río Uruguay, 21 de julio de 1810. En: Ibíd., pp. 71-72.

Mariscal de Campo Gaspar de Vigodet a Montevideo y participó en la defensa de la ciudad ¹⁹. El 17 de noviembre de 1812, Vigodet, Capitán General del Río de la Plata, le confirió a Chain la graduación “*de Coronel de Milicias de Caballería en premio de sus penosas fatigas y del interés que siempre ha manifestado en sostener los justos derechos del Soberano*” ²⁰. Chain permaneció en Montevideo hasta la entrega de la plaza por la capitulación convenida el 20 de junio de 1814 entre Vigodet y el general “porteño” Carlos de Alvear ²¹. Fue prisionero del ejército de Buenos Aires pero un tiempo después recuperó su libertad, retirándose nuevamente a sus campos en San Javier. En 1817, con la caída de Montevideo en manos de los portugueses, Chain regresó a la ciudad, pero no cesó en su empeño de defender las armas españolas. Esa actitud le valió ser desterrado por el gobernador portugués en 1819 ²². Alejado para siempre de su familia y de sus intereses, en 1823 pasó a residir en Medina Sidonia, lugar en el que murió en 1831 ²³.

2.2. La solicitud de recibir la propiedad de las islas del río Uruguay

160

El 4 de enero de 1804, Chain había adquirido la estancia de San Javier que perteneciera a los esposos Antonio Martínez de la Torre y Ana Martínez de Haedo, enorme y rica extensión de tierras sobre el litoral del río Uruguay. La estancia de San Javier continuó en poder de sus descendientes hasta fines del

¹⁹ Gaspar de Vigodet había sido nombrado Gobernador de Montevideo y Capitán General del Río de la Plata en noviembre de 1811 ante la renuncia del último virrey Francisco Javier de Elío.

²⁰ *Título de grado de Coronel de Milicias de Caballería*, Montevideo 17 de noviembre de 1812. En: Ibíd., 89-90.

²¹ En vísperas de la rendición de la ciudad, Chain junto a otros dos oficiales sostuvo enérgicamente en la Junta convocada por Vigodet, que primero debería preferirse la muerte en un combate decisivo, a la ignominia de entrar en una transacción que supusiera la entrega de la ciudad. Sin embargo, perdida la escuadra naval y debilitado el ánimo de los soldados, se decidió la entrega de Montevideo siempre que los patriotas consintiesen en aceptar condiciones de rendición honorables. El General Alvear, jefe de las fuerzas revolucionarias de Buenos Aires había desplazado en el sitio al General Rondeau y desde enero de 1814 el General Artigas, jefe de los orientales, había abandonado la línea sitiadora por desavenencias con los “porteños”. Por esta razón Montevideo cayó en manos de Buenos Aires. El General Alvear “faltó en un todo a los términos de la capitulación” como recuerda Reyes Abadie, entre otras cosas haciendo prisioneros a los oficiales españoles.

²² Miguel Zañartú al *Supremo Director de Chile incluyendo la lista de los españoles embarcados bajo prisión por parte del general Lecor*, Buenos Aires 7 de diciembre de 1819. En: GARCÍA: *Aporte Documental...*, pp. 98-99.

²³ SCHULKIN, Augusto: *Nuevos elementos para la historia del coronel español Benito Chain*, Boletín Histórico del Ejército, Nos. 287-290, Comando General del Ejército -Estado Mayor del Ejército-, Departamento de Estudios Históricos “División Historia”, Montevideo 1993, p. 9.

siglo XIX, cuando fue enajenada a un particular²⁴. Esa zona de excelentes pasturas y fértiles tierras tiene un extenso litoral sobre el río Uruguay, que a esa altura posee varias islas próximas a la orilla oriental. El 9 de agosto de 1813, Benito Chain se dirigió al Capitán General del Río de la Plata, pidiendo se sirviera hacerle “*gracia, cesión y donación a nombre de S.M. ... para mí, mis herederos y sucesores*”, de una porción de islas situadas en la margen oriental del río Uruguay. Éstas se hallaban al frente de su estancia, ubicada en la costa del mencionado río, entre los arroyos Negro por el norte y Zanja Honda por el sur, en jurisdicción del Pueblo de San Benito de Paysandú²⁵. La solicitud decía fundarse en el decreto del 4 de enero de 1813 sancionado por las Cortes del Reino reunidas en Cádiz. Poco tiempo después, Chain solicitaba al Cabildo de Montevideo que certificase su conducta y la defensa que había hecho de los derechos de la Corona. En la carta dirigida al cuerpo capitular aparece una mención expresa a las Cortes de Cádiz y a la Constitución que había sido jurada en la ciudad el 27 de septiembre de 1812. Dice Chain en el pasaje que nos interesa: “*Con profunda filosofía el Soberano Congreso de las Cortes, entre las fundamentales reglas de nuestra Constitución ha plantado la célebre máxima de estar obligado todo ciudadano a contribuir sin distinción alguna para el bien del Estado...*”²⁶. Chain, al escribir este pasaje, debe haber tenido presente el capítulo II del Título I del texto constitucional y en particular su artículo 8º que proclama: “*También está obligado todo español, sin distinción alguna, a contribuir en proporción a sus haberes para los gastos del Estado*”²⁷.

Es conocido el impacto que tuvo la carta constitucional en la América española, también por el esfuerzo de conciliación que hace entre las ideas liberales y el pensamiento tradicional español. En los escritos de Chain,

²⁴ SCHULKIN, Augusto: *Benito Chain, Boletín Histórico* Nos. 75-76, Estado Mayor General del Ejército “Sección Historia y Archivo”, Montevideo 1958, p. 42. En 1862, Benito José Chain –hijo del Coronel Chain- vendió el campo a José de Buschenthal, la viuda de éste último enajenó el bien a José Espalter en 1871. Parte de aquellos campos fueron adquiridos por el Estado en 1925 y en esos terrenos se alza el Pueblo de San Javier.

²⁵ AGI Buenos Aires, 17. *Expediente de concesión de la propiedad de varias islas baldías y realengas situadas en la Banda Oriental del Uruguay al Cnel. Dn. Benito Chain realizada por el Cap. Gral. de las Provincias del Río de la Plata Dn. Gaspara de Vigodet*, Montevideo, 11 de septiembre de 1813. *Solicitud del Cnel. Dn. Benito Chain al Cap. Gral. del Río de la Plata Dn. Gaspar de Vigodet*, Montevideo, 9 de agosto de 1813.

²⁶ Benito Chain solicita un certificado de su actuación, Montevideo 2 de diciembre de 1819, en: GARCÍA: *Aporte Documental...*, pp. 91-92.

²⁷ *Constitución Política de la Monarquía Española promulgada en Cádiz a 19 de marzo de 1812*, Reimpresa en la Imprenta Nacional de Madrid, año de 1820. El Capítulo II del Título I “De los Españoles” contiene cinco artículos, se transcriben los cuatro finales: “Artículo 6.- El amor de la Patria es una de las principales obligaciones de todos los españoles y, asimismo, el ser justos y benéficos. Artículo 7.- Todo español está obligado a ser fiel a la Constitución, obedecer las leyes y respetar las autoridades establecidas. Artículo 8.- También está obligado todo español, sin distinción alguna, a contribuir en proporción de sus haberes para los gastos del Estado. Artículo 9.- Está asimismo obligado todo español a defender la Patria con las armas, cuando sea llamado por la ley”.

en cambio, aparece la labor de las Cortes de Cádiz bajo otra mirada, la del “ciudadano” que se beneficiaba de las decisiones adoptadas por la magna asamblea. Más aún, el espíritu que anima a Chain en su solicitud encuentra uno análogo en el Discurso Preliminar de la Constitución.

La respuesta del Cabildo fue favorable a Chain por su lealtad a la Corona²⁸. Años después, en mayo de 1819, Gaspar de Vigodet que ya se encontraba en Madrid, certificó a pedido de Chain que éste había hecho todos los servicios “*a sus expensas y sin recibir sueldo ni emolumento ninguno del Real Erario, sino que lo ha[bía] auxiliado por el contrario con donativos cuantiosos en varias épocas... y que por resultado de su acendrada fidelidad, de sus distinguidos servicios, de su odio a la rebelión y de su noble desprendimiento, ha[bía] arruinado casi enteramente una de las fortunas más opulentas que se conocían en aquellos países*”²⁹.

Las islas referidas por Chain eran realengas y baldías; además, según su declaración, estaban “*desiertas*”, sin haber tenido hasta aquel momento “*peculiar dominio, ni otro uso que una arbitraria posesión en las faenas de carbón y madera para ranchos con circunstancia que aun este género de labor las ha hecho hasta aquí de poco miramiento por el continuo subsidio y repetidas pérdidas que han experimentado los comuneros de estas faenas a causa de las frecuentes avenidas que las inundan enteramente, de que ha resultado muchísimas veces llevarse en el invierno el costoso trabajo del verano con riesgo de las vidas de los operarios*”³⁰. Asimismo, exponía que podía depararle perjuicios “*cualesquier labor que se establezca en ellas por un extraño a causa de la inmediación y proximidad a mis posesiones*”³¹.

En ningún momento se hizo un relevamiento o descripción precisa de las islas solicitadas por Chain: las circunstancias políticas de la Banda Oriental convertida en escenario de luchas constantes no lo permitían. Considerando la ubicación de los campos del coronel en torno al pueblo que hoy perpetúa el nombre de San Javier, puede precisarse que debió tratarse de algunas islas del conjunto que se extiende entre aquel pueblo y el de Nuevo Berlín, en el Departamento de Río Negro. Se trata de veinticuatro islas, de las cuales las que se hallan aguas abajo integran un área de protección denominado “Esteros

²⁸ *El Exmo. Cabildo, Justicia y Regimiento Constitucional de la Muy Fiel, Reconquistadora y Benemérita de la Patria Ciudad de San Felipe y Santiago de Montevideo y su jurisdicción, etc. Certifica*, Montevideo 23 de diciembre de 1819, en: GARCÍA: *Aporte Documental...*, pp. 91-92.

²⁹ *Certificación de Gaspar de Vigodet*, Madrid 13 de mayo de 1819, en: Ibíd., pp. 93-94.

³⁰ AGI Buenos Aires, 17. *Expediente de concesión de la propiedad de varias islas baldías y realengas situadas en la Banda Oriental del Uruguay al Cnel. Dn. Benito Chain realizada por el Cap. Gral. de las Provincias del Río de la Plata Dn. Gaspar de Vigodet*, Montevideo, 11 de septiembre de 1813. *Solicitud del Cnel. Dn. Benito Chain al Cap. Gral. del Río de la Plata Dn. Gaspar de Vigodet*, Montevideo, 9 de agosto de 1813.

³¹ *Ibidem*.

de Farrapos”, compuesta por diecisiete islas principales, en el sector inferior del río. En el mapa que se agrega como apéndice se puede apreciar la zona de la estancia y las islas adyacentes ³².

La causal invocada por Chain para alcanzar la concesión de aquellas islas era la del “premio patriótico”, prevista por el decreto en su artículo 12, cuyo texto reproduce en su carta. El coronel declara hacerse acreedor a ese premio pues: “muy de antemano a la presente guerra tengo hecho innumerables servicios al Estado en estas Provincias que no están ocultos a la alta penetración de V.Exa.”³³. También era consciente Chain de que, en aquel momento, no era posible tomar posesión de las islas, por lo que las solicita para “quando las actuales circunstancias lo permitan”³⁴. El trámite del expediente fue de una gran agilidad; el mismo día 9 de agosto Vigodet dispuso que se le agregara el texto completo del decreto del 4 de enero de 1813, que había sido recibido en Montevideo el 19 de mayo de aquel año. A renglón seguido, en la documentación se advierte una nueva nota de Chain en la que “para convencer la justicia de mi pretensión -dice- … y para dar por último una prueba nada equivoca de que ella no está afianzada sobre principios de ambición o interés particular” ofrece la información de seis testigos que declaran conocer al solicitante y también las islas referidas³⁵. La intención que se oculta en aquellas declaraciones era sortear un requisito del decreto, que exigía la intervención del Cabildo de la jurisdicción en cualquier venta o donación de

³² Frente a las costas del río Uruguay a la altura del Pueblo de San Javier, y hasta el Pueblo de Nueva Berlín hay 24 islas e islotes que se inundan en forma permanente o temporaria con las crecidas del río Uruguay. Son el lugar para la reproducción y sitio de invernada de especies migratorias neárticas y neotropicales. Los “Esteros de Farrapos” involucran una superficie de 6327 hectáreas: son bañados sobre la costa del Río Uruguay, en el departamento de Río Negro, de propiedad del Ministerio de Vivienda, Ordenamiento Territorial y Medio Ambiente desde agosto de 2001, y comprenden los predios empadronados con los Nros. 1054, 2875 y 2876 de la 3^a Sección Judicial de Río Negro; así como también Islas del Río Uruguay y el espejo de agua del mismo. La mayoría de estas islas son fiscales aunque también hay algunas de propiedad privada. Constituyen sitios de pesca y avistamiento de aves (más de 240 especies). Estas islas junto a los esteros y humedales de la zona forman parte de un sistema que constituye un pilar fundamental para la conservación y uso sostenible de la diversidad biológica, un instrumento de conservación del ambiente conciliado con el desarrollo económico y social. Véase: *Proyecto de Fortalecimiento del Proceso de Implementación del Sistema Nacional de Áreas Protegidas de Uruguay SNAP-DIMANA Ministerio de Vivienda y Medio Ambiente, Uruguay*.

³³ AGI Buenos Aires, 17. *Expediente de concesión de la propiedad de varias islas baldías y realengas situadas en la Banda Oriental del Uruguay al Cnel. Dn. Benito Chain realizada por el Cap. Gral. de las Provincias del Río de la Plata Dn. Gaspara de Vigodet*, Montevideo, 11 de septiembre de 1813. *Solicitud del Cnel. Dn. Benito Chain al Cap. Gral. del Río de la Plata Dn. Gaspar de Vigodet*, Montevideo, 9 de agosto de 1813.

³⁴ AGI Buenos Aires 17. *Benito Chain al Cap. Gral. del Río de la Plata, Gaspar de Vigodet*, Montevideo 9 de agosto de 1813.

³⁵ AGI Buenos Aires, 17. *Benito Chain al Cap. Gral. del Río de la Plata Gaspar de Vigodet*, Montevideo 16 de agosto de 1813. El primer testigo y el de mayor calidad es Benito López de los Ríos, quien había sido Comandante Militar de la Villa de Santo Domingo Soriano; los restantes eran José Vasallo, Alcalde de segundo voto de la misma población; José Rodríguez; Pacual Felicer de Molina; Gaspar González, Capitán de la Compañía de Urbanos del pueblo de Mercedes; y finalmente, Bartolomé Ortiz, Teniente de Milicias de Caballería y Alcalde del pueblo de Paysandú

tierras. En este caso, los declarantes estaban en Montevideo -muy lejos de sus campos y pueblos en los que habían abandonado empleos y casas-, con el fin de defender la causa de la monarquía.

En esta segunda representación, Chain reafirmó su pretensión sobre las islas invocando *“la destrucción y ruina de sus montes y el origen de muchos homicidios y toda clase de vicios que solo puede prevenirlo la sugerencia de ellas al dominio privado y particular de alguno de sus vecinos que estableciendo una labor permanente y fixa zele sobre la conducta de los operarios, sustituya el orden al desorden, fomente la industria, aproveche el trabajo y vengan por fin a reportar ventajas unos terrenos que siendo hasta ahora el teatro del escándalo solo han servido para ocultar el crimen”*³⁶. El litoral del río Uruguay constituía entonces, una zona prometedora y despoblada, que los sucesivos gobiernos patrios intentarán ganar para el adelanto y progreso de la campaña. Un bando de 1816, cuando los patriotas orientales gobernaban Montevideo, exhortaba a los habitantes de la provincia a poblar las márgenes del río Uruguay que –según decía el documento- *“están llamando a los necesitados para repartir con ellos sus caudales”*³⁷. Chain, en quien pervivían los usos a los que obligaba el respeto del bien común, ofreció –a cambio de la donación- proteger el lugar y mejorar las condiciones de uso de leña y agua para los vecinos del lugar³⁸.

³⁶ AGI Buenos Aires, 17. *Dn. Benito Chain al Cap. Gral. del Río de la Plata Dn. Gaspar de Vigodet*, Montevideo, 16 de agosto de 1813.

³⁷ El texto del bando animaba a quienes se decidieran a llegar hasta allí con estas palabras: *“En sus riberas hallareis abundantes frutos, terrenos fecundos y amenísimos bosques que a poca costa os darán sus riquezas y serán vuestro recreo”*, véase *Bando del Cabildo de Montevideo en el que exhorta a los habitantes de la Provincia a poblar los márgenes del Uruguay*, Montevideo marzo 23 de 1816. En: *Revista Histórica*, Año LVIII (2^a. época), T. XXXV, Museo Histórico Nacional, Montevideo diciembre de 1964, Nos. 103-105, Apéndice, Doc. 56, pp. 340-341.

³⁸ En efecto, en la misma carta citada dice “que para que se vea que el objeto de mi solicitud es siempre consultar por todos los medios posibles el beneficio y fomento de las Poblaciones, quiero que la gracia que se me conceda de las Islas referidas sea con la condición de que los vecinos de la Villa de la Concepción del Uruguay situada a la margen occidental del Río tengan facultad de cortar de las inmediatas a ellas y comprendidas en la gracia toda la barazón, cañas y paja que necesiten para ranchos, corrales y cercados, como igualmente la leña para el consumo, no extendiéndose esta franquicia a faenas, ni otra labor alguna para negocios, ni tampoco al corte de árboles frutales, ni de otras especies que se deban a la industria de sus propietarios y sucesores, y con el bien entendido que dichos vecinos no podrán en manera alguna pasar a cortar y sacar los referidos artículos sin previo consentimiento y licencia del propietario de dichas Islas, o del que lo represente, ni en otra estación fuera de aquellas que según el concepto de los labradores no es perjudicial el corte de los montes, para evitar así los perjuicios que pueda acarrear al dueño legítimo la libertad referida sin estas restricciones”. AGI Buenos Aires, 17. *Dn. Benito Chain al Cap. Gral. del Río de la Plata Dn. Gaspar de Vigodet*, Montevideo, 16 de agosto de 1813.

2.3 La resolución de la solicitud

El Fiscal del Gobierno de Montevideo, Acevedo, consideró que las tierras solicitadas por Chain no solamente eran baldías y realengas sino que, al mismo tiempo, era de utilidad “*su reducción a dominio particular por los graves males que causa el abandono*”. No dirán otra cosa las autoridades criollas en 1816. En consecuencia, el fiscal aconsejó conceder la “*absoluta propiedad y dominio de las Islas que solicita ... en consideración [a] las apreciables circunstancias y recomendables servicios que concurren en el Coronel Chain que ha sacrificado y está sacrificando todos sus intereses y aun su misma vida en defensa de la santa causa de la Nación, sin sueldo, premio ni recompensa alguna*”³⁹. El 11 de septiembre de 1813 Vigodet dispuso: “... *hacerle gracia y donación de las Islas ubicadas al frente de los terrenos que posee de su particular dominio en la Banda Oriental del Uruguay, bajo las calidades que el mismo interesado propuso por su representación de foxas siete; y reservándose este Superior Gobierno despacharle el correspondiente título de esta merced y mandarle dar posesión de las mencionadas Islas para quando lo permita el estado político de estos Países*”⁴⁰.

La redacción es sabia pero merece, al menos, dos observaciones: la primera, es que no tuvo en cuenta el artículo 12 del decreto, por el que la concesión de tales suertes de tierra alcanzaba a los militares que se hubieran “*retirado sin nota y con legítima licencia por haberse estropeado e imposibilitado en acción de guerra y no de otro modo*”⁴¹. El Coronel Chain no había sufrido lesión que lo inutilizara en acciones de guerra. La segunda observación es más importante y en ella fundamentó la Regencia del Reino la revisión de la donación resuelta por Vigodet. Se trata del incumplimiento de una obligación de forma prevista por el mismo decreto, de la que no podía ser dispensada ni siquiera por esa autoridad suprema.

El 11 de octubre de 1813 Vigodet había dado cuenta a la Regencia de la concesión interina de las islas del río Uruguay a favor de Chain, para la que requería la conformidad del caso. Agregaba, además, que en aquel expediente no había intervenido en manera alguna la Diputación Provincial, al “*no haberse establecido allí [en la Banda Oriental] por razón de las circunstancias*”⁴². Aquí reside el defecto que el Consejo de Regencia juzgó insuperable para la aprobación

³⁹ AGI Buenos Aires, 17, *E/ Fiscal al Capitán General del Río de la Plata*, Montevideo 31 de agosto de 1813.

⁴⁰ AGI Buenos Aires, 17, *Vigodet*, Montevideo 11 de septiembre de 1813.

⁴¹ CC: *Decreto CCXIV de 4 de enero de 1813*, Sobre reducir los baldíos y otros terrenos comunes a dominio particular: suertes concedidas a los defensores de la patria y a los ciudadanos no propietarios, Artículo 12.

⁴² AGI Buenos Aires, 17, *E/ Capitán General de las Provincias del Río de la Plata Dn. Gaspar Vigodet*, Montevideo, 11 de octubre de 1813.

de las actuaciones. El artículo 11 del decreto de 4 de enero de 1813 dispone que el “*señalamiento de estas suertes se hará por los Ayuntamientos Constitucionales de los Pueblos a que correspondan las tierras... oyéndose sobre todo breve y gubernativamente a los Síndicos ... En seguida se remitirá el expediente a la Diputación Provincial para que ésta lo apruebe y repare cualquier agravio*”⁴³. Admitiendo como competente al Cabildo de Montevideo sobre todas las tierras de la Banda Oriental, lo que no había ocurrido hasta el estallido de la revolución, o aún admitiendo la representatividad de los testigos presentados por Chain, quedaba el obstáculo de la inexistencia de una Diputación Provincial que pudiera tomar decisión sobre el asunto. Por este motivo, la resolución dada en Madrid no fue más allá de permitir a Chain el usufructo de aquellas islas, con la precisión de que el título y posesión únicamente podrían darse cuando lo permitiese “*el estado político de aquellas Provincias*”. El dictamen de la Regencia del 12 de abril de 1814 concluye afirmando que era preciso instruir “*el expediente como corresponde y previene el mencionado Decreto y Artículo*”⁴⁴. Este ejemplo menor de gobierno ayuda a valorar el desconocimiento de la realidad americana por parte de las autoridades metropolitanas. El gobierno ejercido por un conjunto de hombres liberales e ilustrados reiteraba una conducta que había conducido a España, inevitablemente, a hipotecar su permanencia en América: una vez más se prefería la forma al fondo. Este defecto, señalado en forma reiterada por los propios funcionarios coloniales, fue funesto para los intereses de España y también para la América española.

La resolución del 12 de abril de 1814, adoptada cuatro días antes de la entrada de Fernando VII en Valencia, sufrió los efectos anulatorios del decreto promulgado por aquel monarca el 4 de mayo siguiente. No estaba destinado este expediente, en cambio, a morir en aquellas circunstancias. Luego de establecido en España, el Coronel Benito Chain tomó la plaza de Comandante de Armas en Medina Sidonia; desde aquella población y por apoderado solicitó, el 5 de abril de 1825, se reconsiderase la petición presentada en Montevideo en 1813. El expediente pasó al restablecido Consejo de Indias en abril de 1826. El Consejo, luego de “maduro examen”, siguió el parecer del Contador, quien entendió era “infundada la solicitud de Chain” y

⁴³ CC: *Decreto CCXIV de 4 de enero de 1813*, Sobre reducir los baldíos y otros terrenos comunes a dominio particular: suertes concedidas a los defensores de la patria y a los ciudadanos no propietarios, Artículo 11.

⁴⁴ AGI Buenos Aires 17, *Informe*, Palacio 7 de abril de 1813.

resolvió que en las presentes circunstancias no era “conveniente ni decoroso resolver por ahora”⁴⁵.

3. El Decreto de 4 de enero de 1813 y la cuestión de la tierra en la Banda Oriental

La ocupación y productividad de la tierra en las postrimerías del régimen español –en la segunda mitad del siglo XVIII y primera década del siglo XIX–, han sido temas recurrentes de la historiografía rioplatense en un largo período del siglo XX⁴⁶. Constituyen, todavía hoy, cuestiones abiertas a la investigación, por la diversidad de puntos de vista que admiten y por la significación que guardan para un país aún agrodependiente. El incentivo de las actividades económicas en el Río de la Plata a lo largo del siglo XVIII y –en particular durante los últimos treinta años de esa centuria–, puso en evidencia ante las autoridades metropolitanas la importancia de unos territorios que habían sido históricamente considerados de “ningún provecho”. Llegaron hasta la metrópoli noticias de los problemas que se suscitaban en la región: “matanzas incontroladas de ganados, el acrecentamiento del contrabando..., conflictos entre los ganaderos de Montevideo y los grupos interesados en reservar a las Misiones las extensas áreas de la Banda Oriental cubiertas de ganados”⁴⁷. Al mismo tiempo se insinuaba una creciente oposición de los pequeños poseedores –y de las ciudades y pueblos– a los grandes denunciantes. A pesar de este cúmulo de acusaciones, la acción en general de las autoridades metropolitanas fue ineficaz, tanto en la metrópoli como en América⁴⁸. No se prestó oídos a los numerosos informes, planes y memoriales redactados

⁴⁵ AGI Buenos Aires 17, *El Consejo de Indias*, Madrid 21 de julio de 1826. Pudo también, haber influido en aquella decisión, el hecho de que Vigodet había formado parte del partido que había quitado el poder absoluto al rey en 1820, por lo que había sido desterrado en 1823 a Francia de donde regresará recién tras la muerte de Fernando VII.

⁴⁶ En el caso de la Banda Oriental pueden citarse obras, estudios y artículos, entre otros de los historiadores: J.E. Pivel Devoto, A. Beraza, W. Reyes Abadie, O. Bruschera y T. Melogno, L. Sala de Touron, J.C. Rodríguez, y N. de la Torre, J.P. Barrán y B. Nahum, A. Barrios Pintos, A. Dutrenit, A. Márquez, A. Fernández, S. Lucuix, H. Parallada, V. Trías, G. Vázquez Franco.

⁴⁷ Cfr. SALA DE TOURON, Lucía, RODRÍGUEZ, J. C. y de la TORRE, Nelson, *Evolución económica de la Banda Oriental*. Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1967, p. 81

⁴⁸ Sostienen esta posición autores como Sala de Touron, Rodríguez, y de la Torre, que confirman que el reformismo español fue débil en cuestiones de tenencia de la tierra. Los numerosos informes de Campomanes, Olavide, Aranda, Jovellanos, entre otros, fueron extremadamente críticos de la situación, en cambio, sus proposiciones no modificaron el fondo del problema.

en el Río de la Plata en los años finales del siglo XVIII y primeros del siglo XIX: la situación permaneció incambiada⁴⁹. Los daños causados al cuerpo social por este estado de cosas, según denunciara Juan José Sagasti en 1782, eran notables: despoblamiento de grandes zonas, aumento de vagabundos, perjuicios al real erario, desalojo de pobladores o privación de extraer leña, maderas y hacer carbón, entre otros⁵⁰. En 1784, las autoridades metropolitanas ordenaron abrir un “expediente sobre el arreglo de los campos” que se trató hasta 1805, fecha del Real Acuerdo firmado por el Virrey Sobremonte y la Real Audiencia de Buenos Aires⁵¹. En relación al otorgamiento de tierras realengas por aquellos años, dice la historiadora Lucía Sala, que “hubo claramente dos posiciones: la de los que consideraban que lo único posible era entregar los campos en grandes extensiones a quienes tenían recursos y que en todo caso se fundaran poblaciones en la frontera para protegerla y la de aquellos que denunciaron el latifundio como causa esencial de la despoblación de la campaña. Algunos de estos últimos recomendaron entregar tierras en pequeña extensión y ganados a gentes de cualquier condición”⁵².

ISSN: 1510 - 5024

168

Humanidades Año VIII - IX • Nº 1 • Diciembre 2008 - 2009

Es en este contexto en el que debe valorarse la medida que adoptó Vigodet como último representante del gobierno español en el Plata. La concesión hecha a Chain puede leerse superficialmente como la disposición ingenua de una autoridad atrapada en la inacción de la derrota inminente, o como el símbolo de una gratitud honoraria dispensada a un defensor de la causa realista. Si consideramos, en cambio, la decisión con algo más de profundidad, podemos advertir una sintonía entre ésta y los problemas reales de la campaña oriental. De esta manera, se puede adelantar la hipótesis de que el gobierno de Montevideo dispuso la entrega de aquellas tierras baldías a quien tenía recursos y voluntad de hacerlas producir. Con esta perspectiva se comprende la oferta que hizo Chain, y que Vigodet aceptó, de asegurar el ingreso de los vecinos a las islas para cortar leña, varazón y acarrear paja para la construcción de ranchos; y, especialmente, se justifica el compromiso que asumió el beneficiario

⁴⁹ Según W. Reyes Abadie y A. Vázquez Romero existen seis documentos que tratan el “arreglo de los campos” anteriores a la etapa revolucionaria: el “Memorial” de Antonio Pereira (1776); la “Noticia sobre los campos de la Banda Oriental” (anónimo, 1794); el “Plan” de Soria (1800); la “Memoria sobre el estado rural del Río de la Plata”, de Félix de Azara (1801); el “Memorial” de Miguel de Lastarria (1802); y el “Plan” del capitán Jorge Pacheco (1808).

⁵⁰ SALA DE TOURON: *Evolución económica...*, pp. 88-90.

⁵¹ El texto del Real Acuerdo de 1805 fue publicado por R. Carafí en Revista Histórica de la Universidad, Montevideo, 1907, T. I, pp. 515-525. En este acuerdo “se procuraron conciliar los intereses fiscales, las necesidades militares y de colonización fronteriza y los intereses de los grandes poseedores... en definitiva –dicen Sala, Rodríguez y de la Torre- no satisfizo a nadie”. Ibid., pp. 151-153.

⁵² ARTIGAS, José G.: *Obra selecta*, Selección y Prólogo Lucía Sala de Touron, Cronología Ana Salom, Bibliografía Niurka Sala, Biblioteca Ayacucho, Caracas 2000, p. XIX.

de imponer el orden, fomentar la industria, y obtener provecho de aquellas tierras. Un año después de la caída de Montevideo, el “Reglamento Provisorio de la Provincia Oriental” concedía -a quienes las quisieran trabajar- tierras de los “*emigrados, malos europeos y peores americanos*” y también aquellas que desde 1810 a 1815 habían sido vendidas o donadas por el Gobierno de Montevideo, junto con algunas tierras realengas⁵³. En este documento, como también en el Proyecto Agrario del Cabildo de Guadalupe de los Canelones⁵⁴, aparecen algunas ideas y expresiones que se encuentran en el Decreto del 4 de enero de 1813. Los ecos de aquel decreto en la legislación agraria de la Patria Vieja son bien audibles. No disponemos de pruebas que permitan afirmar que Artigas o la Junta de Agricultura conocieran ese texto, pero tampoco puede descartarse esa posibilidad. Es visible el parentesco de fondo que hay entre el decreto de las Cortes de Cádiz y el “Reglamento Provisorio” de 1815 que, en ocasiones, ofrece similitudes manifiestas. Esta conclusión primaria bien podría fundarse en la comunidad de leyes, usos y costumbres a ambos lados del Atlántico, ocurrida naturalmente, con escasa intencionalidad⁵⁵. Pero, también es cierto, que el Decreto de 4 de enero de 1813 circuló “entre los pueblos” y particularmente entre “cuantos individuos” componen “los ejércitos nacionales”⁵⁶. Algunas soluciones comunes al Decreto de 4 de enero de 1813 y al “Reglamento Provisorio” de 1815 son: disponer que la legitimación del reparto de tierras de acuerdo al Decreto corresponda a los ayuntamientos y en el caso del Reglamento al Cabildo de Montevideo⁵⁷; ordenar que si los donatarios no poseían el terreno “en aprovechamiento” –como dice el Decreto- o no habían levantado “un rancho y dos corrales” -en el lenguaje del Reglamento-, cualquiera de los agraciados perdería las tierras entregadas⁵⁸; asimismo, prohibir a quienes recibían terrenos “enajenarlos antes de cuatro años” -de acuerdo con el Decreto- o “vender[los]” y aún “contraer sobre ellos

⁵³ El texto del “Reglamento Provisorio de la Provincia Oriental para el fomento de la campaña y seguridad de sus hacendados” firmado por José Artigas en 1815 puede consultarse, entre otras, en la obra: ARTIGAS: *Obra...*, pp. 67-71.

⁵⁴ Proyecto de Agricultura del Cabildo de la Villa de Guadalupe de los Canelones del 30 de octubre de 1815; contiene 19 artículos y un preámbulo con los fundamentos de las medidas propuestas. A contrario del “Reglamento Provisorio” que busca fomentar la ganadería, en este caso se atiende a las “utilidades de la agricultura” que “si en todos tiempos y en todos los países es el germe de la abundancia, con mayor razón en nuestra villa e inmediaciones”.

⁵⁵ Tengamos presente el Título XII, Libro IV, de la Recopilación de 1680 y la Real Cédula del 15 de octubre de 1754, para mencionar únicamente disposiciones que trataron el asunto de la tierra.

⁵⁶ CC: *Decreto CCXIV de 4 de enero de 1813...*, Artículo 20.

⁵⁷ Cfr. Artículo 11 del Decreto y 8 del Reglamento.

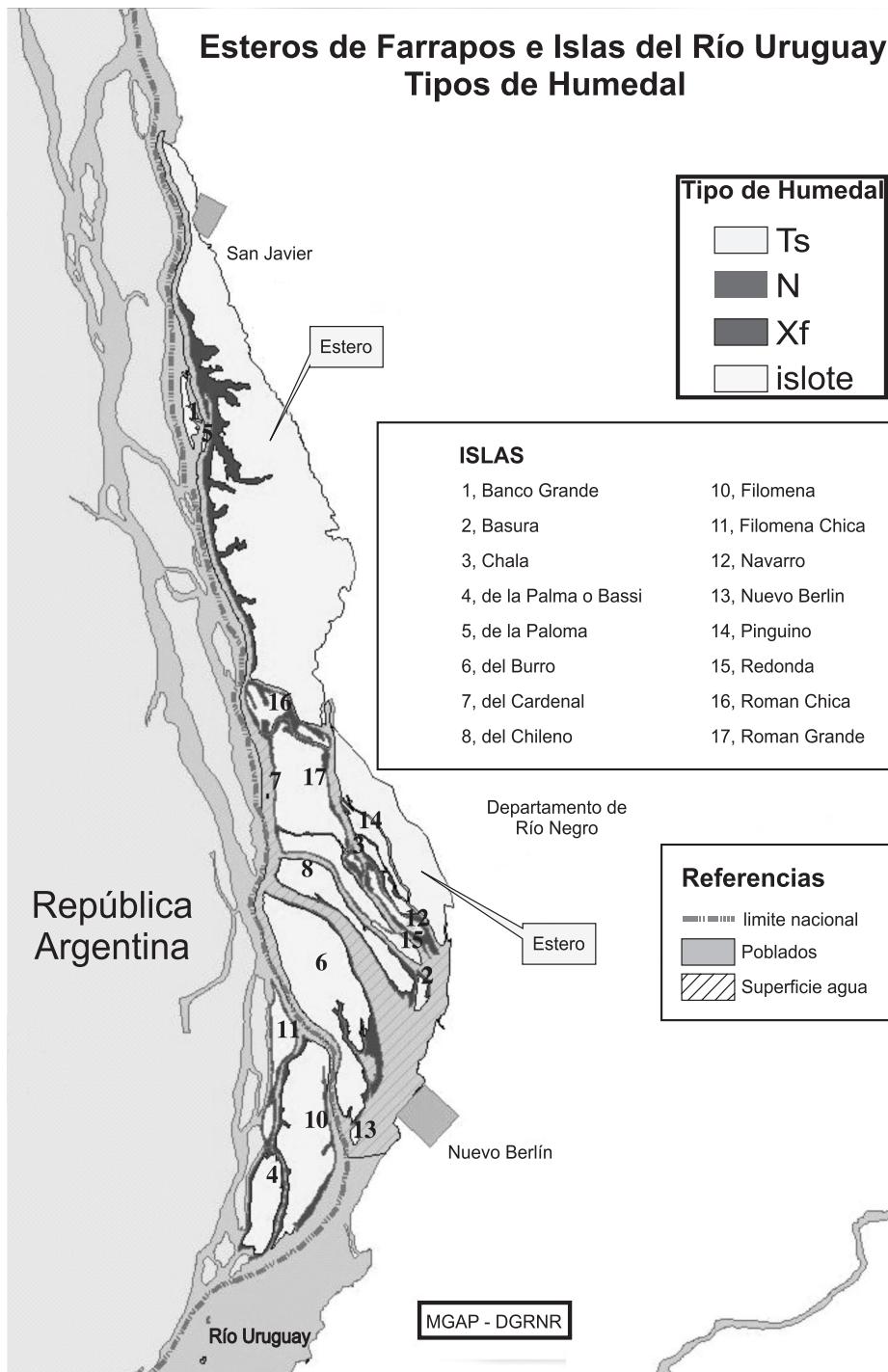
⁵⁸ Cfr. Artículo 16 del Decreto y 11 del Reglamento.

débito alguno”, según el Reglamento⁵⁹. En los dos textos hay también una intención manifiesta de beneficiar a los más desposeídos con el reparto de tierras, si bien hay diferencias en el lenguaje utilizado. En el Reglamento la disposición adquiere tintes locales y sociales igualitarios, como cuando dice que “los más infelices serán los más privilegiados”; por su parte, el Decreto exhibe un lenguaje más oficial y desapasionado, al disponer que se asignarán tierras “gratuitamente por sorteo” “a todo vecino de los pueblos... que no tenga tierra propia”⁶⁰.

A pesar de que el Decreto del 4 de enero de 1813 se inscribe en una tradición legislativa que promovió la ocupación productiva de la tierra, la historiografía rioplatense lo ha desconocido por completo. Con este trabajo se ha querido únicamente señalar su vigencia y aplicación en el ocaso del Montevideo español. Por las circunstancias expuestas, los efectos del decreto fueron nulos, si bien ello no obsta a que forme parte de una rica tradición legislativa en materia de reparto de tierras, que hunde sus raíces en las viejas leyes castellanas y que se continúa en las patrias separadas de América.

⁵⁹ Cfr. Artículo 18 del Decreto y 19 del Reglamento.

⁶⁰ Cfr. Artículo 15 del Decreto y 6 del Reglamento.



Reseñas



Adolfo SAYAGO, *Sin título*, óleo sobre fibra 33 x 24 cm.

LIBROS

De profesor a profesor. Diálogo sobre la educación universitaria.

Maria de las Mercedes Rovira Reich

Una caída anunciada: el obispo Torre y los jesuitas del Río de la Plata (1757-1773).

Fernando Aguerre Core

La diplomacia española en Uruguay en el siglo XIX. Génesis del tratado de paz de 1870.

Bárbara Díaz

ROVIRA: María de las Mercedes: *De profesor a profesor. Diálogo sobre la educación universitaria*. Facultad de Humanidades – Universidad de Montevideo, Montevideo, 2007, 139, pp.

La autora es profesora de Antropología y Ética en la Universidad de Montevideo y fue Decana de la Facultad de Humanidades de la misma Universidad.

El libro, que está prologado por el profesor José Luis García Garrido, es un ensayo sobre el talante del profesor universitario. Se completa con un Apéndice que recoge una selección de textos sobre la Universidad, con los que se invita al lector a repensar qué es y qué no es la institución universitaria.

La autora nos transmite un conjunto de interesantes y sugestivas reflexiones críticas sobre el quehacer y las actitudes del profesor universitario que proceden del hábito reflexivo sobre su propio trabajo. En la literatura pedagógica actual hay unanimidad en considerar que el factor más decisivo en la formación permanente del profesor es la reflexión crítica diaria sobre su propia práctica docente y orientadora, con la intención de mejorarlo.

García Garrido sostiene en el prólogo que el acierto principal del libro es partir de la convicción de que en la vida académica es fundamental la reflexión. Añade que esa actitud es especialmente necesaria hoy debido a que la cambiante sociedad en la que vivimos nos incita continuamente a la premura, a ejecutar nuestras tareas diarias de modo apresurado. Y denuncia que esa actitud tan perniciosa está entrando en el ámbito universitario.

La autora ha querido y sabido compartir su reflexión con la de sus colegas, abriéndose

al diálogo con ellos. El título “De profesor a profesor”, expresa muy bien su propósito de comunicar con sencillez y humildad sus experiencias a otros profesores, a quienes invita a hacer lo mismo. Comunica lo que hace no tanto para enseñar a otros como para aprender de ellos.

El libro incita a un replanteamiento permanente de cuestiones básicas del trabajo del profesor universitario, para evitar posibles reduccionismos en la forma de entender y realizar ese trabajo. Subraya de forma especial que el profesor universitario no se reduce a investigar y a transmitir saberes, ya que necesita tener una personalidad docente, que es la personalidad que debe primar en él y que está vinculada a la vocación docente, a la pasión por formar a los alumnos, a la capacidad de comunicarse con quienes aprenden, al arte de enseñar bien.

¿A qué tipo de profesor universitario se dirige el libro? La autora precisa en diferentes lugares del mismo, que no se dirige al profesor que busca el éxito inmediato y el brillo personal; tampoco a quien espera recetas de buen hacer. Se dirige al profesor preocupado por ser mejor profesor, y que, por ello, acepta sucesivos desafíos en el aula, sobre todo el de enseñar mejor y el de formar personas íntegras. Quiere dialogar con el profesor que se siente insatisfecho con los resultados obtenidos.

Entre las muchas reflexiones sobre el profesor universitario que se encuentran a lo largo del libro cabe destacar las siguientes:

-Actitud positiva del profesor hacia el saber: deseo de saber, apertura a seguir aprendiendo, incluso de sus alumnos. Estudiar y seguir estudiando para acompañar a los alumnos en su investigación y responder bien a las preguntas que le formulan cada día. Contagiar a los alumnos su deseo de saber y provocar en ellos la curiosidad intelectual. Despertar en los alumnos saberes pensados, y no saberes sin pensamiento.

- Fomentar buenos hábitos de trabajo intelectual: apertura hacia lo nuevo. Madurar las ideas mediante el estudio. Ejemplo del profesor en saber su saber en profundidad, calando en su objeto de estudio hasta

L I B R O S

dominarlo y tomar postura basada en una opinión fundada.

- Participar en la apertura de la universidad la sociedad. Esa sociedad reclama de la universidad un servicio renovado y unos buenos profesionales. El profesor debe estimular a los universitarios a que enfrenten los cambios y problemas sociales y aporten soluciones válidas desde su investigación y estudio profundo de los problemas.
- Coherencia de vida: no olvidar que existe una estrecha conexión entre la profesión docente y la vida privada. Esto supone cuidar mucho la unidad de vida y la ejemplaridad de la conducta.
- Ser integrador: hacer fácil la unión entre alumnos de personalidad muy diferente, encontrando puntos de interés mutuo y suscitando grupos de estudio. Sobre esa base se podrá intentar la integración de los alumnos en la universidad, fomentando que hagan vida universitaria (sin limitarse a acudir a clase y estar en el aula).
- Ser un profesor que exige y guía a sus alumnos, pero, a la vez, dejándoles hacer: la doctora Rovira confiesa en el Epílogo del libro que aprendió esa actitud del profesor que le dirigió su tesis de Máster, D. Emilio Redondo, a quien siempre admiró mucho por su forma de trabajar:

“Su rigor inicial en la búsqueda de las fuentes bibliográficas me causaba un temible respeto. Ahora bien, cuando comprobó que yo había agotado todos los medios en esa pesquisa y quedaba a salvo la seriedad en la metodología,

tuve la primera sorpresa: me facilitó el acceso a todos sus escritos, apuntes y borradores. No he vuelto a ver otros borradores como los suyos: nítidas correcciones, aclaraciones precisas, citas completas, prolíficas, perfectas. Con la mirada puesta en el que venía detrás, era patente su fino espíritu de servicio”.

El profesor universitario que lea este ensayo encontrará en él, entre otras cosas, lo siguiente:

- Recursos de tipo socrático que provocan el deseo de seguir aprendiendo.
- Un valioso instrumento para la autorreflexión crítica sobre su trabajo, junto con pautas para el cambio.
- Pistas valiosas para redescubrir la identidad del profesor universitario, presentada sin reduccionismos.
- Invitación continua a la apertura y diálogo con los colegas.

La autora no aspiraba a decir nada nuevo, pero lo dice. Por ejemplo, cómo afrontar desde el trabajo universitario el hecho actual de vivir en la sociedad del conocimiento y del cambio acelerado. O como plantear hoy la relación entre el maestro y el discípulo. O cómo entrar en diálogo con otros colegas en un mundo tan individualista como suele ser el universitario.

Es posible que las cosas nuevas que menciona la doctora Rovira no sean muchas, pero sí lo son las cosas ya conocidas que están muy olvidadas, y que suelen ser las esenciales para entender la universidad y para centrar el trabajo del profesor universitario.

Gerardo Castillo Ceballos¹

¹ Profesor del Departamento de Educación de la Universidad de Navarra

AGUERRE CORE, Fernando: *Una caída anunciada. El obispo Torre y los jesuitas del Río de la Plata (1757-1773)*. Linardi y Risso, Montevideo, 2007, 398 pp.

Siempre ha habido una tendencia en la literatura histórica, a pintar la experiencia jesuítica en el Paraguay en términos prominentes pero no empíricos, como si los clérigos que llevaron a cabo la conversión de los indios guaraníes no hubieran estado hechos de carne y hueso. Este es, ciertamente, un desarrollo histórico entendible. Los jesuitas eran, después de todo, hombres altamente motivados, que fueron conducidos por el poder de la fe hacia una región profundamente desolada y peligrosa, donde consiguieron establecer un nuevo tipo de régimen, que fue admirado tanto por la Corona como por los indios mismos, por cuanto ellos, los indios, eran el objeto de la atención de aquellos misioneros jesuitas. Las oportunidades de que los clérigos no tuvieran éxito en su misión habían sido siempre enormes, y se puede enumerar una docena de casos -en Nueva Francia, en Baja California, en China y Japón- donde sus esfuerzos fracasaron enteramente o en parte.

El hecho de que los jesuitas triunfaran tan completamente en Paraguay, sin embargo, fue un logro señalado, y no es sorprendente que haya generado una igual medida de elogio y de envidia entre las élites, tanto en las provincias platenses como en Europa. Cuando Voltaire hizo que su héroe *Candide* pasara a través de las reducciones jesuíticas en su camino a El Dorado, y finalmente en búsqueda de su propio "jardín," parecía en aquel momento una perfecta secuencia de hechos, porque indudablemente, los jesuitas habían creado algo de gran valor, que si bien no era exactamente de oro o utópico, ciertamente brillaba como un tesoro al otro lado de la montaña. Es por esto que la historia de las misiones jesuíticas en Paraguay pueden

inspirar tal número de poderosas reacciones, y aún en el tardío siglo XX ha dado tema para una película muy popular donde actúa, entre otros actores, Robert De Niro.

Todo esto es muy impresionante en términos de imágenes y reputaciones, pero simplifica muchos aspectos esenciales de esa experiencia histórica. Los jesuitas, debemos recordar, fueron parte de un proceso de colonización en el Nuevo Mundo que era mucho más amplio y mucho más complejo. Ellos convirtieron a los guaraníes no solo al Catolicismo sino también al modo de vida español, con todas sus contradicciones sociales y políticas. El contexto histórico del imperio español siempre ha tenido muchos niveles, y en el siglo XVIII comprendía diferentes principios de administración eclesiástica, asuntos del estado, fe y literatura. Así, en lugar de presentar una situación simple y directa, de jesuitas versus "jansenistas," realmente ofrecía una pléthora de complicaciones y desafíos, muchos de ellos pobemente entendidos.

Aquí es donde el apasionante nuevo estudio de Fernando Aguerre Core entra en escena. En su mayor parte, la historia de la expulsión de los jesuitas ha sido descripta enteramente en blanco y negro, como en una película de vaqueros de Hollywood, con los buenos con sombreros blancos y sus enemigos seculares con sombreros negros, o viceversa. Aguerre Core muestra que tal interpretación histórica es totalmente insuficiente, que han existido muchas formas diferentes de mostrar lealtad al rey y a la Iglesia, de responder a las varias presiones de la Ilustración, y de adaptarse a cambios rápidos en el ambiente político. Tanto los jesuitas como sus oponentes podían ser, a su propio modo, españoles leales.

El tema de Aguerre Core es la vida y carrera del obispo Manuel Antonio de la Torre, pero su estudio presenta mucho más que una simple biografía. Según surge de él, Torre fue un hombre excepcional en una época excepcional. De cuna relativamente humilde, nunca olvidó sus orígenes y tampoco se dejó llevar por las tentaciones del orgullo y la ambición de poder, que eran tan comunes entre las figuras públicas de su tiempo (y del nuestro). Aunque

L I B R O S

llegó a una posición de gran autoridad, y fue nombrado obispo primero en Paraguay y luego en el Río de la Plata, nunca actuó con la soberbia del poderoso recién llegado, sino que mantuvo una evidente simplicidad y dedicación a la gente común, a través de su carrera. Fue autodidacta en su mayor parte, y silenciosamente eficiente en todas sus labores. En este respecto, era un *sparring* perfecto para los jesuitas, quienes siempre habían dependido de su propia simplicidad, como una suerte de escudo contra aquellos que criticaban su status privilegiado en la región platense.

El nombramiento de Torre al obispado de Asunción, en 1756, fue de algún modo irregular o, al menos, inusual. Aguerre sugiere que su previa defensa de los derechos monárquicos valió como una recomendación para ese puesto. Esta explicación se ajusta bien con las interpretaciones aceptadas del centralismo borbónico y las doctrinas regalistas que hemos visto frecuentemente en la literatura histórica, pero el completo dominio de los detalles que muestra Aguerre Core da mucho más evidencia de la que usualmente tenemos para este tipo de análisis. De hecho, lo que es realmente impactante acerca del estudio, desde del principio al final, es la cantidad y calidad de la investigación que fortifica su evocación de la carrera de Torre. Aguerre ha escarbado minuciosamente en el Archivo General de las Indias, en la Escuela de Estudios Hispanoamericanos, y en los archivos de Argentina y el Paraguay, y ha salido de ellos con ricos materiales.

Torre era excepcional. Una prueba de esto es cuán seriamente asumió sus responsabilidades administrativas. Realizó una visita general al obispado del Paraguay en los tardíos 1750 y, como un cuidadoso observador, salió con todo tipo de informaciones útiles sobre el carácter económico y social de la provincia. Quisiera señalar que estas observaciones serán de gran interés para los historiadores económicos de América Latina, quienes siempre están buscando nuevas fuentes para completar su entendimiento de las regiones aisladas. Tal vez Torre no fue tan exhaustivo como Félix de Azara, Juan de Ulloa, o Alexis de Tocqueville,

pero ciertamente, fue un testigo muy apto. Tomemos, por ejemplo, esta descripción de Asunción, la cual difiere sólo en grado de lo que se puede ver hoy en la capital paraguaya:

a dos trozos de calle en medio de una ladera o loma, siendo necesarias escaleras para la entrada de las casas, y todo tan desnivelado y lleno de sanjones que con dificultad puede andar una carreta; y esto por sola una calle y añadiéndose lo montuoso que la sobrepone, se constituye a la vista una casa de campo o monte, todo el agregado de casas, que son de fabrica muy liviana, y muchas o las mas, techadas de paja. (pág. 66)

Linda descripción, y para ser honesto, con mi amor por los viejos documentos, yo hubiera querido ver publicados aún más de estos materiales.

En cualquier caso, Torre fue nombrado obispo de Buenos Aires en 1762, y poco después se embarcó en una gira de inspección por Corrientes y las Misiones. No le gustó lo que vio en el territorio jesuítico, y más tarde argumentó que la Orden era negligente en la instrucción religiosa que daba a los indios. Tal vez esto era así. Es posible que el área se hallara en considerable desarreglo, debido a la toma de las misiones orientales por los portugueses y a la recientemente concluida guerra guaranítica. Con Torre, no se sabe por seguro cuándo está hablando desde una convicción nacida de sus experiencias en las áreas jesuíticas, y cuando está deslizándose en antiguas críticas que los dominicanos, los franciscanos, y los seculares regularmente habían lanzado contra los jesuitas por más de un siglo. Tal vez no importe. Lo cierto es que Torre comenzó a escribir al Consejo de Indias, criticando la administración de la Orden y atrayendo gran cantidad de atención negativa hacia sí mismo durante el proceso.

En esta coyuntura, el continuado forcejeo entre el obispo y la Sociedad de Jesús comenzó a fusionarse con un conflicto más amplio con el gobernador de Buenos Aires, Pedro de

Ceballos. Esta última figura era un héroe militar de prominencia y un eficiente administrador por derecho propio, pero también era projesuita en sus simpatías, como lo era el cabildo de Buenos Aires. Torre se las arregló para irritar a este último cuerpo, en relación a una serie algo compleja de privilegios y honores ceremoniales, sobre los cuales insistían los miembros del cabildo y el obispo pensaba que eran superficiales. El resultado de todo esto fue un volumen aún mayor de quejas dirigidas al Consejo de Indias. Aguerre trata estas misivas muy extensamente, ilustrando con gran paciencia cómo las acusaciones y contra-acusaciones se acrecentaban en un antagonismo más formal entre el obispo y sus críticos. Algunos de los cargos hechos contra Torre eran absurdos al extremo, como cuando el cabildo argumentaba, por ejemplo, que el había respaldado los levantamientos comuneros en Corrientes, cuando esos levantamientos ya se habían disipado antes de que él arribara desde Europa. Al final, el obispo vino a creer que los jesuitas habían dirigido la campaña de desprecio contra él en Sevilla y Buenos Aires; el hecho de que ésta sea una acusación cliché no la hace, necesariamente, falsa.

Al final, no hay diferencia. El rey anunció su apoyo a Torre, llamó de regreso a Ceballos y, un año después, expulsó a la Orden Jesuítica de todos los dominios españoles. Torre hizo otra visita general, esta vez a la Banda Oriental, unos pocos años después, pero sus reportes en esta última ocasión fueron menos informativos, probablemente porque él ahora no tenía oponentes jesuitas a mano para reprender. Murió poco tiempo después.

¿Torre había sido justo con los jesuitas? Difícil de decir. Por un lado, el celo religioso de los jesuitas parece haber declinado en este período, y la Orden, haber hecho más y más concesiones a las tradiciones indígenas, dando un grado de legitimidad a actitudes y creencias que podrían haber sido rechazadas antes. Tal vez había algo de cálculo en esto, o los clérigos simplemente se estaban cansando. Otros comentadores han hecho comentarios similares sobre ellos (y esto tiende a arrojar una luz más ambigua sobre los años finales de la Orden en Paraguay, de lo que muchos jesuitas estarían dispuestos a admitir). Por otro lado, Torre era un secular, un monárquico enfático, que vino al Nuevo Mundo con algunos prejuicios ya formados en su mente. Es testimonio del sentido de balance de Aguerre Core, que haya dejado juzgar al lector la relevancia de estos diferentes factores para alcanzar una idea cabal de Torre.

La mayor parte de los estudios sobre los jesuitas -aquellos como los de Magnus Mörner y el padre Guillermo Furlong Cardiff- tratan de la expulsión primariamente en términos de políticas impuestas por Madrid. Este trabajo, por contraste, se centra mucho más en las divisiones dentro del propio Río de la Plata. Algunas veces, para nuestros supuestamente modernos ojos, estas varias fricciones que surgen alrededor de Torre se parecen mucho a celos de poca importancia, pero como las recientes experiencias de Hillary Clinton, John McCain y Barack Obama surgieron, toda política realmente es local. Al llamar nuestra atención hacia esto, y al lanzar una luz concentrada sobre la carrera de Manuel Antonio de la Torre, el Dr. Fernando Aguerre Core nos ha hecho a todos un gran favor.

Thomas Whigham¹

ISSN: 1510 - 5024

179

Humanidades Año VIII - IX • N° 1 • Diciembre 2008 - 2009

¹ Professor, Department of History – The University of Georgia.

DÍAZ, Bárbara: *La diplomacia española en Uruguay en el siglo XIX. Génesis del tratado de paz de 1870*. CSIC-Universidad de la República, Montevideo, 2008, 406 pp.

En esta oportunidad, la autora de *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización* presenta un nuevo trabajo, basado en su tesis doctoral “*España y Uruguay en el siglo XIX. Relaciones Bilaterales (1834-1882)*” dirigida por el indianista Ismael Sánchez Bella, y a través del cual, busca reconstruir desde una perspectiva de la Historia de las Relaciones Internacionales, las relaciones entre España y Uruguay desde 1830 hasta 1882, fecha de ratificación del tratado de reconocimiento del joven Estado sudamericano.

Los historiadores latinoamericanos en términos generales, se han abocado más al estudio de sus respectivos Archivos nacionales, y han postergado el análisis de documentos extranjeros que les permitan evaluar la imagen que tenían los demás sobre sus respectivos países. Esta investigación contribuye a revertir esa tendencia, desde el momento que aporta el examen e interpretación de fuentes primarias inéditas, (varias de ellas transcriptas en el apéndice) tales como, correspondencia diplomática española y uruguaya, debates parlamentarios y prensa de ambas naciones. Asimismo, recoge documentación dispersa de difícil reunión, disponible en tres Archivos españoles: Archivo Histórico Nacional, Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores (ambos en Madrid), y el Archivo General de la Administración (en Alcalá de Henares) y dos uruguayos: Archivo Histórico - Diplomático del Ministerio de Relaciones Exteriores y Archivo General de la Nación, (donde también fueron consultados fondos correspondientes

al Archivo del Museo Histórico Nacional). De esta manera, se convierte en una obra imprescindible no sólo para el estudio de las relaciones entre España y América durante el siglo XIX, sino para futuros abordajes en el campo de nuestra historia social, política, comercial y hasta militar.

Comúnmente, la historiografía ha guardado silencio sobre las relaciones de las repúblicas hispanoamericanas con la península luego de la segregación. Mientras que la construcción y legitimación de los nuevos Estados-Nación fue una tarea emprendida bajo un eslogan negador de España. Dicha negación estaba sustentada en que, para muchos americanos los problemas que enfrentaban las nuevas repúblicas eran culpa de la Corona; paralelamente, en la visión de intelectuales y gobernantes españoles, los americanos eran “congénitamente inferiores” a los europeos y sólo España podía salvarlos del desorden y las frecuentes luchas intestinas. Esta mezcla de rencor y rechazo se podría decir que no sólo marcó el siglo XIX hispanoamericano, sino que en alguna medida fue transmitida al siglo XX.

Las relaciones entre Uruguay y España durante el XIX no escaparon a esa característica general. Sin embargo, desde la década del cuarenta, y sin que mediara instrumento jurídico alguno, existió una legación permanente en Montevideo en iguales condiciones con las de los países que habían reconocido a la república, a fin de atender las intensas relaciones entre ambos. Por más que España era considerada una potencia colonial, esclavista y atrasada del punto de vista industrial, el activo comercio era un hecho, y en tiempos de guerra era un negocio redondo para importantes casas comerciales montevideanas; ello vendría a justificar la posición favorable del gobierno, respecto a la política peninsular en otras zonas de América, como por ejemplo en el conflicto entre Perú, Bolivia, Chile y Ecuador contra España a mediados de la década del sesenta. Por otro lado, el Río de la Plata era una vez más, como diría Cervantes, “refugio y amparo de los desheredados de España”, y quizás por esa misma razón fueron tachados

de haraganes o incompetentes, por quienes esperaban sajones con capital para invertir. No obstante, el gobierno oriental fomentó, y hasta promovió, su afluencia como forma de obtener población para un país casi deshabitado. Todos estos hechos curiosos y a simple vista hasta contradictorios fueron poco a poco motivando a la autora a profundizar en un tema casi inexplorado por nuestra historiografía, y hacer un minucioso repaso de la informal agenda bilateral.

Existieron dos intentos fallidos por regularizar la relación de hecho, uno en 1841 y otro en 1846, en ambos casos Madrid se negó a la ratificación de los convenios, por lo que teóricamente permanecía el estado de guerra. Habría que esperar hasta 1870 para que España reconociese a Uruguay como un Estado independiente y se le diera solución jurídica a diversos temas: territorio, derechos de los súbditos, bienes confiscados, comercio, deuda de Montevideo antes de 1815, atribuciones consulares, y ciudadanía. Las mayores dificultades a lo largo de años de negociaciones estuvieron centradas en las tres últimas cuestiones. Los demás puntos de la agenda eran variados: inmigración española en Uruguay, reclamaciones a raíz de los perjuicios sufridos por los españoles en los conflictos bélicos que vivió nuestro país, comercio hispano-uruguayo, desertores, asilo, intervención de la estación naval española en los conflictos internos, y política española respecto a otros países americanos. Todos ellos son analizados a la luz de las posiciones políticas españolas y orientales, tanto del gobierno como de minorías políticas.

Se observa a través de este trabajo que España era la que más necesitaba a América, ya fuera para intentar recuperar el sitio de potencia de primer orden en la esfera internacional, o para

proteger a sus ciudadanos residentes aquí y sus respectivos bienes. La “cortedad de miras”¹ de ambas partes, condujo a la negociación bilateral de tratados que tenían como piedra angular la cláusula de la nación más favorecida y la reciprocidad. En otros términos, España sería tratada igual que Gran Bretaña y otras potencias a las que los Estados americanos previamente les hubieran otorgado el trato de más favor. De este modo, tanto los españoles como los hispanoamericanos, presos de la imagen que se habían formado del “otro” y de una política exterior no regida por intereses nacionales de largo plazo, fueron paulatinamente dándose la espalda e incapacitándose “para una acción común”².

Si desempolvar el pasado tiene sentido para comprender el mundo en el que vivimos, más lo tiene cuando el historiador puede cooperar en el esfuerzo colectivo por alcanzar el bienestar general. Hoy por hoy la dinámica de la Unión Europea marca³ de forma indeleble la política exterior española para América Latina, y muy en especial en materia de los derechos de los inmigrantes, tema reglamentado en el tratado hispano-uruguayo de 1870. Definitivamente éste es uno de los puntos más importantes y controvertidos de la agenda bilateral actual, y sobre el cual esta investigación viene a echar luz. En efecto, el conocimiento de las circunstancias y los intereses que orientaron todo el proceso, son elementos útiles para los tomadores de decisiones. Mientras en el siglo XIX, su aplicación respecto a los derechos y deberes de los ciudadanos de un Estado en el territorio del otro, era una carga de obligaciones para el país americano, (razón por la cual Uruguay demoró doce años en ratificarlo) hoy sería a la inversa. Héctor Gros Espiell, autor del prólogo, señaló sin titubeos, que “no cabe jurídicamente hablar de derogación tácita”⁴, en

¹ DÍAZ, Bárbara: *La diplomacia española en Uruguay en el Siglo XIX, Génesis del tratado de paz de 1870*. CSIC – Universidad de la República, Montevideo, 2008, p. 38

² Ibíd., p. 39

³ GRASA HERNÁNDEZ, Rafael: *La política exterior española hacia América Latina: tendencias recientes y proyección hacia el futuro*. En: *Revista CIDOB d'afers internacionals*, N°: 54 – 55, 2001. Disponible: <http://www.raco.cat/index.php/RevistaCIDOB/article/view/28233>.

⁴ GROS ESPIELL, Héctor: *Prólogo a DÍAZ: La diplomacia...*, p.15

LIBROS

función de normas comunitarias posteriores⁵ tal como argumenta Madrid. “Esto demuestra -para el eminent jurista compatriota- la pertinencia y el interés actual de conocer el proceso de su negociación, elaboración, firma, y ratificación”⁶.

A partir de este trabajo, la autora sugiere futuras posibles investigaciones, tanto en el ámbito de las relaciones España-América, y Uruguay-potencias europeas o Estados Unidos, así como en las estrictamente bilaterales hispano-uruguayas. Desde el punto de vista historiográfico, estudios comparados, a fin de sacar conclusiones de conjunto sobre la política española para América, hoy son aún una materia pendiente. Dentro del área de las relaciones bilaterales la autora sugiere estudios en torno al IV Centenario del Descubrimiento (y yo agregaría el V o una comparación entre ambos), a la crisis del '98, a las conmemoraciones del centenario de la independencia, al periodo de la inmigración masiva 1890-1930, a las relaciones durante la guerra civil española, al franquismo, y a la dictadura militar, como materias aún pendientes.

Para los interesados en la investigación histórica del pasado reciente, puede resultar oportuno el abordaje de la política exterior española para América Latina, luego de su ingreso a la entonces Comunidad Económica Europea, sobre todo en materias como migración y cooperación. Incluso podría ser valioso tomar como sujeto de la investigación a los Parlamentos, perspectiva poco frecuente en el estudio de la política exterior. En este caso la disponibilidad de fuentes se multiplica desde el momento en que tanto las Cámaras Legislativas de Uruguay como España tienen las intervenciones de sus representantes en Internet.

La diplomacia española en Uruguay en el siglo XIX brinda no sólo una interpretación de hechos, sino que transmite formas de sentir y ver el mundo de hombres y mujeres de ambos lados del Atlántico. Una vez más, Bárbara Díaz ha demostrado, que es sinónimo de rigor metodológico, análisis profundo y documentado, claridad, y lectura amena.

Adriana Mirel Clavijo⁷

⁵ Argumento español según puede leerse en la página del Consulado de Uruguay en Barcelona. Disponible: <http://www.consuladouy-bcn.org/index.php?name=News&file=article&sid=29&theme=Printer>.

⁶ GROS ESPIELL en DÍAZ: *La diplomacia...*, p. 15.

⁷ Asp. Prof. Ads. en Historia de las Relaciones Internacionales, Facultad de Derecho, Universidad de la República. Montevideo. Doctoranda en Historia del Mundo Hispánico. Universidad San Pablo-CEU, Madrid.

Entrevistas



Adolfo SAYAGO, *Sin título*, óleo sobre fibra 33 x 41 cm

Diálogo con Alberto del Campo

Mónica Salinas

Diálogo con José Julio Perlado

Alberto Sánchez León

Alberto del Campo

Nació en Montevideo el 9 de setiembre de 1921. Comenzó su formación filosófica en la Facultad de Humanidades de la Universidad de la República, trasladándose posteriormente a España para completar sus estudios en el Instituto de Humanidades fundado por Ortega y Gasset; también estudió filosofía en la Universidad Complutense de Madrid y en el Seminario de Xavier Zubiri, de quien fue discípulo y amigo. Hasta su regreso a Montevideo contribuyó con la revista *Realitas*, editada por el Seminario de Zubiri. Se desempeñó como Agregado Cultural y –luego de ingresar a la carrera diplomática- Secretario de la embajada uruguaya en Madrid. Ejerció el periodismo en Radio Nacional de España, destacándose también en el área de periodismo científico, colaborando para diversas revistas médicas y la Agencia EFE.

Diálogo con Alberto del Campo

Mónica Salinas: ¿Cómo era la España que usted conoció?

Alberto del Campo: La España que yo encontré en el año '49 era la España de la posguerra. Cuando llegué por primera vez a Madrid, ya estaba bastante reconstruido, habían hecho un gran esfuerzo para volver a poner de pie muchas cosas. Gente que había llegado antes que yo, en el año '40, me decía que, en aquel entonces, muchos barrios estaban absolutamente destruidos, y que de muchas casas sólo quedaban las fachadas, en el interior no había absolutamente

nada. Era un espectáculo horrible, dantesco. Algunas construcciones quedaron intactas, por supuesto; otras no. El puente de los franceses es un puente histórico; todavía tenía en mi época (supongo que seguirá teniendo) los impactos de las balas de la época de la guerra.

Otros edificios estaban intactos, por ejemplo la Casa de las Flores, emblemática en Madrid porque allí vivieron grandes intelectuales de la generación del '27. Entre otros García Lorca, Neruda, Montesinos. Yo tenía una gran simpatía por esa casa que hizo el arquitecto Zuazo.

Un día conocí a su hija, le pregunté si sabía de la poesía que Neruda había escrito sobre esa obra de su padre, y me dijo que no. Claro, en la España de aquella época había una censura bastante fuerte. Yo diría que una censura doble, no sólo oficial sino además eclesiástica; es decir, eran dos censuras. Además, es comprensible que la gente de allí no supiera estas poesías, que a mí me gustaban mucho. Los primeros versos dicen así:

“Desde allí se veía
el rostro seco de Castilla
como un océano de cuero.
Mi casa era llamada
la casa de las flores, porque por
todas partes
estallaban geranios: era
una bella casa
con perros y chiquillos.
¿Raúl, te acuerdas?
¿Te acuerdas, Rafael?
¿Federico, te acuerdas
debajo de la tierra,
te acuerdas de mi casa con
balcones en donde
la luz de junio ahogaba
flores en tu boca?”

Así decía un poema de Neruda, que incluía estos versos sobre la Casa de las Flores. Siempre me gustó mucho y muy poca gente en Madrid,

por estas razones que le digo, lo conocía en aquella época.

Algunos barrios de España habían quedado semidestruidos; otros no. Pero no sólo era eso, sino que había sido una guerra civil, y eso es muy importante porque la guerra civil es mucho más cruel que la guerra con otro país; en ese caso, los enemigos son extranjeros y no tienen nada que ver con uno. Pero la guerra entre hermanos es muy cruel. Quedaron las familias separadas, hermanos contra hermanos, padres contra hijos, es decir, fue muy duro. Y yo conocí muchas de esas personas que realmente me dejaban asombrado por las historias que me contaban.

Madrid y toda España habían decaído mucho por causa de la guerra. Padecían escasez, la comida estaba racionada y había mucha pobreza. A mí me daban mucha pena los niños pobres, como aquí.

Conocí yo en Madrid a José Luis Ochoa, un diplomático español que vivió en Buenos Aires y me contó que él pensaba que nunca iba a tener una misión tan importante como la que tuvo en Argentina. ¡Su misión era conseguir trigo porque si no España se moría de hambre! Hasta que consiguió -vamos, no sólo mi amigo, supongo que mi amigo y empezando por el embajador todos los demás- un embarque de trigo de

Argentina hacia España, que Perón le mandó a Franco. Eso describe en parte la situación que había entonces en España.

MS: ¿Qué intelectuales conoció en aquel Madrid de la posguerra?

AC: Cuando yo llegué a Madrid aún vivían dos representantes de la generación del '98: Pío Baroja y Azorín (José Augusto Trinidad Martínez Ruiz). Ya habían muerto casi todos los demás: había muerto Unamuno, había muerto Antonio Machado; quedaban esos dos. Azorín no me interesaba demasiado, pero Pío Baroja sí me interesaba y bastante. Yo tenía ganas de conocerlo personalmente. Conocía a un sobrino suyo, un etnógrafo, que andando en el tiempo se hizo muy famoso por sus estudios sobre el pueblo de España, sobre todo sobre los pueblos vascos, porque él era vasco, como su tío. Entonces yo le dije a Julio, el sobrino, que me gustaría mucho conocer a su tío. Él me dijo: "eso es muy fácil, porque tal día de la semana -que no recuerdo bien si era jueves o miércoles- mi tío recibe a todo el que le vaya a visitar. A todos".

En efecto, fui a su casa. Él vivía en la Avenida Alfonso XII, que queda frente al Retiro. Un piso muy bonito, con un paisaje estupendo. Cuando llegué la puerta estaba

entreabierta, como invitando al desconocido visitante a que entrara. Entré. Me encontré a Baroja sentado en lo que se llama en España una "mesa camilla", y me le presenté. Él estaba con su boina de vasco puesta. Muy agradable. Me hizo sentar y, casi sin más preámbulo, me hizo una pregunta. Seguramente había sabido algo de mí a través de su sobrino, quien le habría avisado que yo le iba a visitar. Esto lo deduzco porque me dijo que Zubiri estaba escribiendo un libro de mil páginas sobre Dios. Y entonces añadió: "pero fíjese usted qué ocurrencia, escribir mil páginas sobre una cosa que nadie vio. Si ese hombre se pusiera a escribir sobre la sierra de Guadarrama, ¿cuántas páginas sería capaz de escribir?" Porque desde Madrid se ve muy bien la sierra de Guadarrama.

Baroja no le tenía ninguna simpatía a Zubiri, y Zubiri tampoco a él. No sé qué habría pasado entre ellos, porque tenían cierto parentesco lejano; los dos eran de San Sebastián. Zubiri me habló de Baroja, me contó que en la época de la guerra los dos estuvieron desterrados en Francia, más bien exiliados en la ciudad universitaria, y allí vivían juntos. Eran más o menos vecinos en la Casa de España de la ciudad universitaria de París. Me contó que en aquel momento se había decidido en Francia suprimir las visitas a la pena de la guillotina.

Es decir, hasta ese momento era libre la concurrencia a aquel espectáculo horroroso; la gente iba a ver cómo degollaban a los asesinos. Era así, les cortaban la cabeza. Pero a partir de entonces, ya no iba a ser pública. Me comentó Zubiri que Pío Baroja se puso desesperado porque se anunció la última ejecución pública, y removió cielo y tierra para conseguir una invitación a ese triste espectáculo. Fíjese qué mala impresión le causó eso a Zubiri.

MS: ¿Cómo era el ambiente madrileño de la época?

AC: En Madrid quedaban las huellas no sólo físicas sino también morales de la guerra, y creo que eso en gran parte se debió a que en aquella época se había extendido mucho la creencia antirreligiosa. Manuel Azaña, uno de los presidentes de la segunda República española, era muy antirreligioso, y de ahí surgió ese ambiente contrario a la religión, que fue creciendo de una manera tremenda hasta que comenzó lo que se llama en España “la quema de los conventos y de las iglesias”, que en verdad ocurrió. Creo que fue un gravísimo error de Azaña, porque produjo un rechazo muy grande entre los católicos; me acuerdo de que hace tiempo Roberto Ibáñez, hablando de España, decía: “Azaña tenía razón cuando decía que España

había dejado de ser católica”. Puede ser, no lo sé, pero lo que sí sé es que no era anticatólica. Puede ser que mucha gente hubiese perdido la fe, pero eso no quiere decir que se ensañara contra la Iglesia Católica. Son dos cosas muy distintas. Y creo que fue un error muy grande de Azaña y de su gente, de su gobierno, e impidió que muchos cristianos fueran republicanos.

MS: Volvimos a los intelectuales. Usted conoció a Ortega y Gasset...

AC: Entre la generación del '98 y la del '27 hubo un espacio vacío, digamos así, que ocupó fundamentalmente Ortega y Gasset. Ortega había fundado, por el tiempo que llegó a Madrid, un Instituto de Humanidades. En ese Instituto se daba un curso largo que duraba todo el año, y se mantenían también lo que llamaban “los coloquios”, en donde el público en lugar de asistir a una conferencia, asistía a un diálogo entre cuatro o cinco personas. Era interesante, porque allí no sólo se escuchaba el discurso de cada cual, sino también las reacciones espontáneas cuando le decían algo a uno, y lo que le contestaba otro. Era una manera de conocer muy bien a los que intervenían en ese coloquio. Mucho más de lo que se puede conocer de un señor que da una conferencia.

Ortega era un hombre pequeño, cabezón, más bien feo -diría una mujer-, pero cuando aquel hombre empezaba a hablar se transformaba. Era un mago de la palabra. Tenía un dominio del idioma como pocas veces he visto. Creo que nunca había oído hablar a alguien tan bien como hablaba él. Otra cosa son las ideas que exponía, eso es distinto. Él era un hombre conservador, sobre todo políticamente conservador. Pero no era franquista. Es decir, él volvió a España cuando vivía Franco, a diferencia de muchos que no quisieron volver. Pero Ortega volvió a España y fundó ese instituto que no duró mucho porque, aunque él era un hombre de una enorme popularidad –debido a que su escritura, su estilo, tenía un gran atractivo–, tuvo tropiezos con gente del Gobierno que quería hacerle la vida imposible y creo que lo logró. Así, a los tres años de haber estado en España, se hartó y se fue a Alemania; allí creo que enfermó. Volvió de Alemania ya para morir. Murió muy cerquita de donde Uruguay tenía la embajada en Madrid, en la calle Juan Bravo.

MS: ¿Cómo era la relación entre Ortega y Zubiri?

AC: Tenían buena relación, en un comienzo. Cuando Zubiri vino del País Vasco a estudiar a Madrid fue a conocer a Ortega e hizo muy

buena relación con él. Pero después, diferencias de tipo filosófico y doctrinarias les fueron separando. Creo que esa amistad nunca murió del todo, pero sí se debilitó mucho. Precisamente, unos pocos días antes de morir me dijo Zubiri: “yo nunca fui orteguiano”; es decir, filosóficamente no quería saber nada con Ortega. Eran como dos mundos distintos, y le fastidiaba mucho que la gente –o que mucha gente– lo pusiera en el campo orteguiano. Le molestaba mucho porque no era verdad. Él, de orteguiano no tenía nada, filosóficamente hablando. Pero la amistad, creo que nunca se perdió, a pesar de esa separación, digamos, teórica, doctrinaria.

ISSN: 1510 - 5024

191

Humanidades Año VIII - IX • N° 1 • Diciembre 2008 - 2009

MS: Usted conoció a muchos exponentes de la generación del '27. Por favor, cuéntenos esa experiencia.

AC: Por razones de edad, era gente que yo conocía. De la Generación del '98 sólo conocí a Baroja; pude haber conocido a Azorín pero no me interesaba. Muchos de la Generación del '27 habían emigrado y otros habían muerto. El principal fue Lorca, que murió en circunstancias muy trágicas, como es conocido: lo fusilaron. Yo tuve la oportunidad de conocer a Luis Rosales, un poeta español, granadino, dueño de la casa donde García Lorca fue a refugiarse. Vivía entonces en casa de Rosales

cuando estalló la revolución. Y dicen que García Lorca tenía mucho miedo, y en verdad con razón; los hechos demostraron que tenía motivos para tener miedo. Cuando lo fue a buscar la policía a casa de Rosales él se resistió, no quería entregarse, pero las hermanas de Luis Rosales insistieron mucho en que se entregara, y le decían que no le iba a pasar nada. Esas cosas que tienen las mujeres cuando pecan de demasiado optimistas. En aquel ambiente era muy peligroso. Se lo llevaron preso. Las hermanas de Rosales le mandaron un mensaje al frente de batalla -porque no estaba en ese momento en casa, sino en el frente de batalla, contando lo que había ocurrido-, y Rosales volvió todo lo más deprisa que pudo, pero cuando llegó ya era tarde, lo habían fusilado. Pienso que por más prisa que se hubiese dado, nunca lo habría logrado, porque lo mataron casi enseguida. Lo mataron de rabia.

Este cuento de Rosales no me lo hizo personalmente a mí, sino que lo hizo una noche en la Universidad de verano de Santander. Había unos cursos en la Universidad de verano e iban estudiantes y profesores, iba de todo allí a escucharlos. A mí me habían invitado a vivir unos días en la Universidad de verano, y allí, una noche Rosales empezó a contar los últimos días de García Lorca, que fue esta historia tan triste que acabó de contar.

Otra gran figura de aquella época que tuve el agrado de conocer fue a Dámaso Alonso. Era poeta, pero también y fundamentalmente era un gran crítico literario. Un día estuve en su casa; recuerdo que tenía una biblioteca gigantesca y era tan grande como la de Zubiri. Me contó "don Dámaso" -como le decían en Madrid- sobre García Lorca, y entonces esto me da motivo para seguir hablando de él. Me dijo que fue un poeta muy original, pero que al final de su trayectoria fue evidente la influencia que ejerció el surrealismo en su literatura.

Otro gran intelectual de aquella época que conocí fue Antonio Tovar, también de la Generación del '27. Era un hombre que había acumulado un saber filológico y lingüístico enorme. Muy agradable, de una sabiduría que apabullaba. Un día le pregunté cuántos idiomas había estudiado y me dijo que unos cien. Quedé un poco asombrado y me dijo: "No, no; los grandes filólogos de comienzo de siglo XX y de la última mitad del siglo XIX, algunos llegaron ¡hasta doscientos idiomas!". Este gran filólogo era un verdadero sabio. Sin embargo, lo que tuvo de más interesante quizás no fue su sabiduría lingüística, sino que fue traductor de la famosa entrevista de Franco con Hitler hacia el año '40. Recién terminada la guerra española, Hitler citó a Franco en

Hendaya, en la frontera de Francia con España, para reunirse allí. Franco llevó a aquella entrevista, que era tan importante, tres traductores, y uno de los que llevó fue Tovar. No me lo contó el mismo Tovar, ni tampoco le pregunté directamente nada, aunque le hubiese visto en su casa como veinte veces; no le pregunté nada porque me parecía un asunto políticamente muy delicado. Pero mi gran amigo Xavier Zubiri había estado con Tovar en una reunión de amigos, y me contó que inesperadamente -y un poco sorpresivamente-, Tovar había empezado a hablar de aquella entrevista con bastante libertad, sin cuidarse mucho de lo que decía, que era importante porque Franco vivía en aquel momento, y estaba hablando de algo que no sé si le hubiese gustado a Franco. Contaba que en un momento de la entrevista, Hitler estaba muy empeñado en que España ingresara a la guerra. Como expliqué antes, España estaba semidestruida y no podía ingresar ni en esa guerra ni en ninguna otra. España estaba muy mal, de hombres, de armas, de todo. Pero Hitler estaba empeñado. Franco se resistía a decirle que sí, no quería. Hasta que se le ocurrió decirle a Hitler: "Porque yo vencí al comunismo, y para mí, mi lucha ya ha terminado, porque ya vencí al comunismo". A Hitler le pareció una petulancia enorme; se puso furioso y le dijo "*idiot!*" En

alemán se dice igual que en español, pero sin la "a". Contaba Tovar que Franco aprovechó la ocasión para ponerse de pie y se fue. Entonces, dijo Tovar en aquella reunión donde asistía Zubiri, que cuando Hitler le dijo "*idiot!*" a Franco no hubo necesidad de traducirle: las palabras en español y alemán eran bastante parecidas.

MS: ¿Cuándo conoció a Zubiri? ¿En qué circunstancias?

AC: Cuando llegué a España Zubiri ya era una persona muy famosa. Tenía una enorme fama de gran intelectual. Tuvo muchos problemas con la Iglesia, porque se casó. Era sacerdote pero el Vaticano, sorprendentemente, le dio permiso para que se casara. En muchas ocasiones, la Iglesia permite que hombres casados se ordenen sacerdotes, pero no al revés, que un sacerdote se case. Y eso fue algo sorprendente. Pero él tenía muchos problemas; quizás el más importante era que el ingreso a la Universidad de Madrid le estaba prohibido. Porque decían ¿cómo va a enseñar vestida de civil una persona que enseñó allí antes vestida de sacerdote? Entonces, sus amigos le organizaron unos cursos privados donde había que pagar una cuota. Me contaba el cobrador que quien pagaba más era el torero Domingo Ortega, aunque no asistía. Él contribuía con esa

cuota, pero pensaba que ese no era su lugar; por consiguiente, no iba al curso. Sin embargo, pagaba todos los meses 500 pesetas, aunque la cuota era de 100.

Al final de un curso que dio Xavier, le pedí una entrevista. Me dijo que sí, que le llamara por teléfono; le llamé y le fui a ver. Le hablé mucho del curso que había dado; eso le gustó por lo que yo le preguntaba, y porque decía que le había entendido bastante bien. Era un hombre muy difícil de entender, entre otras cosas, porque hablaba a una velocidad increíble. Un día le dije: "mire profesor, usted habla demasiado rápido y es muy difícil seguirlo; si pudiese hablar más lentamente nos haría un gran favor a todos". Y él respondió que se lo han pedido muchas veces en la Universidad de Madrid, desde joven. De manera que lo daba por imposible. Como digo, le fui a ver a la audiencia aquella y Xavier me trató con mucho afecto. Ahí nació una muy buena amistad entre los dos.

Me ayudó mucho, no sólo intelectualmente sino también, digamos, personalmente. Entre otras cosas, me recomendaba que me casara; me decía: "tú, ahora, tienes muchas oportunidades, quizás no todas muy recomendables, pero tienes esas oportunidades, pero cuando tengas mi edad lo que te

gustará será quedarte en tu casa. No te gustará tanto salir y andar callejeando, te gustará quedarte en tu casa, entonces, tienes que casarte. Yo no digo que te cases con fulana o con mengana, no, pero... te tienes que casar, con quien quieras, pero tienes que casar". Me lo decía como una recomendación, sentía la obligación de decírmelo porque pensaba que cuando llegara a viejo, yo iba a estar muy solo. Además, él conocía la soledad, y la soledad del extranjero, que sufrí bastante en Madrid. Porque el extranjero, en un país donde no conoce a nadie, está necesariamente sólo, y eso es muy duro. Recuerdo que un día Xavier me preguntó dónde había pasado el fin de año o la Navidad (no me acuerdo) y yo le dije que en mi casa, solo. Le chocó mucho esa situación porque él había vivido exactamente lo mismo en Alemania, en Berlín; me contó que una noche de Navidad, creo, estaba absolutamente sólo en el hotel donde se alojaba, no conocía a nadie. Pidió una botella de champán; no sé si se la tomó toda, un sorbo, la mitad, no sé, pero pidió una botella para pasar aquel momento tan difícil de estar solo en una fiesta importante. La soledad es muy dura. A partir de entonces, empecé a visitarlo con enorme frecuencia. Yo iba todos los fines de año y la Navidad, primero solo y después con Hortensia, mi mujer.

Además de las veces que me citaba a su casa para hablar de filosofía o por otro motivo cualquiera, a veces me citaba incluso cuando le llegaba algún tipo pesado desde el extranjero, que le daba mucha pereza atender. Entonces me llamaba también para que la reunión no fuera tan pesada. He ido muchas veces a casa de Xavier, solo y con Hortensia. Días pasados, ella dijo -no sé de dónde sacó la cifra- que debe de haber estado como sesenta veces en su casa.

Lo cual dice de la amistad tan íntima que llegamos a tener. Una amistad muy entrañable. Yo le quise mucho; era un hombre muy agradable, muy simpático. Y con esa facilidad de palabra, que empezaba a hablar y todo el mundo se callaba. No sólo por lo que contaba sino también por el modo cómo lo contaba. Fue un hombre excelente. Lamentablemente, murió por causa de un cáncer repentino -allá por el año 82-83, no recuerdo bien.

Me contaron que el último día lo llevaron al Sanatorio de la Concepción en Madrid, en ambulancia. Lo dejaron solo allí, y el enfermero que lo atendía le dijo: "Le han dejado solo, Don Xavier"… "Se vive, se nace solo y se muere solo", fueron quizá sus últimas palabras. Yo le quise mucho; tengo el honor de considerarme un buen amigo suyo. Volví a Uruguay después que él murió, en el 83.

MS: ¿Y con cuál de los intelectuales de la época tuvo más trato Zubiri?

AC: Zubiri era muy solitario y, por decirlo así, no tenía conversación con nadie. Un día me dijo: "Yo estoy absolutamente solo". Creo que durante mucho tiempo su único amigo fui yo. Después no, porque cuando empezaron sus cursos y su seminario en un local que pertenecía a un banco, en lo que se llamaba en Madrid "la Casa de las siete chimeneas", allí comenzó la amistad con otros alumnos. Intervinieron otros, y yo ya no fui el único. Pero durante mucho tiempo sí, creo que fui el único, y él me lo decía. "Yo, con el único con quien hablo es con éste", me dijo un día en una reunión, en una especie de homenaje que le habían hecho los sudamericanos que asistían a sus cursos. No recuerdo cómo salió la conversación, pero Xavier dijo: "yo, con el único que hablo es con éste", señalándome con el dedo, y el brazo estirado apuntó a mí. Causó sensación, porque nadie sabía que yo tenía una amistad tan estrecha con él.

MS: ¿Qué valor le asigna usted a la filosofía de Zubiri?

AC: Yo creo que es muy importante. Zubiri parte de Bergson, quien decía que cada filósofo dice una sola cosa en su vida, y todo lo

que dice durante su vida no es más que el desarrollo de esa idea, de esa intuición germinal, que desarrolla. Yo creo que Xavier tenía una intuición germinal muy importante. Él introduce en la filosofía una nueva idea de la realidad, de qué es lo real. Eso, estimo yo, fue muy importante en el desarrollo de su obra; es el punto de partida y a donde él siempre volvía para abordar los temas.

Xavier fue discípulo de Heidegger, estuvo con él en Friburgo. La filosofía de Heidegger y todos los existencialismos que derivaron de ella partieron de la idea del ser, y eso lo modificó Zubiri. Dijo: no, el punto de partida de la filosofía no es el ser, sino la realidad, de manera que su punto de partida fue totalmente original. Obviamente, ha tenido influencia de otros autores, de otros filósofos, y no sólo de filósofos, sino de científicos. Él, por ejemplo, critica la idea de realidad que tenían los antiguos, sobre todo Aristóteles. Para Aristóteles, la sustancia estaba sostenida por una base que sostenía todas las propiedades que tenía la realidad. Zubiri pensaba que no, que las propiedades eran entre sí concomitantes, coherentes entre sí, y que no necesitaba tener ningún soporte. Yo creo que esa idea la tomó él o le surgió a él de la lectura de Louis de Broglie, el gran creador de la mecánica ondulatoria. Xavier

fue discípulo de Broglie, premio Nóbel por su descubrimiento de la realidad de la luz. Xavier me contó que de Broglie le dijo: “¡Ah! si yo supiera lo que es un rayo de luz!”. Fue la preocupación de toda su vida. Y creo que esa idea era de Broglie, porque él tradujo un libro suyo llamado “Materia y Luz” (*Matière Et Lumière*). De manera que la idea fundamental no es un soporte, un sujeto que está debajo de las propiedades, sino un sistema que se sostiene solo a sí mismo, un sistema de propiedades que se sostienen la una a la otra; está en ese libro que tradujo Zubiri. Él tuvo mucha amistad con grandes científicos, no sólo con Einstein, sino también, por ejemplo, con Heisenberg.

Decía Juan David García Bacca que, para él, Heisenberg había dado un paso más allá de Einstein. Consideraba que Einstein era un físico clásico, a pesar de las novedades que había introducido en la física; sin embargo, veía que Heisenberg había dado el paso más allá, por ser el creador o el ideólogo del “principio de incertidumbre”. El “principio de incertidumbre” significa que en la estructura interna del átomo no rigen las leyes que regían fuera del átomo. Fuera del átomo, en el macrocosmos, existe una verdadera previsión de lo que va a ocurrir, cualquier físico puede predecir los eclipses que existirán dentro

de un millón de años. Está todo predeterminado. Para Heisenberg, la predeterminación en el átomo no existía; decía que no se podía conocer al mismo tiempo la posición de una partícula y su velocidad. Había que conocer una de las dos cosas. Es como quien tiene dos agujeros y un solo tapón, si tapa uno tiene que destapar el otro. Eso le da una incertidumbre a la estructura atómica. Conocí a Heisenberg también en la Universidad de Santander y le escuché una conferencia. Yo sabía que no iba a entender porque exige unos conocimientos científico-matemáticos que no tenía, pero quise verlo personalmente. Recuerdo cómo empezó, porque subió a la pizarra y escribió como cinco o seis números: 1, 3... no sé cuánto, y dijo: "estos son los números mágicos". Porque parece que se llaman así; después Xavier me dijo que sí, en alta matemática y en física teórica se habla de números mágicos. Pero después de eso ya no entendí nada, porque era todo muy difícil. Supongo que entre el público habría matemáticos y físicos que sí podrían entenderlo. Tengo una imagen muy viva de aquel hombre: era alemán, tendría 50 años pero era muy vital, corría de un lado

para el otro e iba de su silla a la pizarra y escribía números. Era un hombre formidable. Estos grandes matemáticos y físicos alemanes fueron muy precoces, y lanzaron sus teorías y sus descubrimientos muy jóvenes. Creo que Einstein, cuando descubrió el fotón, no tenía más de 25 años. ¡Y descubrió el fotón! Heisenberg descubrió su principio de incertidumbre también cuando tenía menos de 30 años. Xavier me contó porque los había conocido.

En la Universidad de Santander, Zubiri hizo de traductor de algunos de estos sabios. La traducción es muy difícil, pues para hacerla hay que entender lo que se dice. Yo fui traductor y renuncié pronto porque me di cuenta de que no se puede traducir lo que no se entiende. El propio Xavier, que para ganarse la vida en una época tuvo que traducir también textos de todas clases, me comentó que uno de sus trabajos más difíciles fue la traducción de un libro sobre el océano Atlántico. Porque el autor de aquel libro hablaba sobre los peces que hay en el Atlántico, y ¿cómo se traducen los nombres de esos peces al español? ¿Quién lo va a saber? Sólo un especialista en peces.

José Julio Perlado

Nació en Madrid en 1936. Doctor en Filosofía y Letras, Redactor-Jefe de “La estafeta literaria”, corresponsal en Roma del Diario “Madrid” y del “Diario de Barcelona” (1963-1965), corresponsal en París del “ABC” (1968-1970). Premio de Novela “Ateneo de Santander”, Profesor Titular en la Facultad de Ciencias de la Información de la Universidad Complutense de Madrid (1973-2003). Entre sus obras destacan: *El viento que atraviesa* (1968), *Contramuerte* (1984), *Ya aquí no hay nada* (1993), *Lágrimas negras* (1996), *Los agujeros blancos* (1997), *Todo es literatura* (2001), *Diálogos con la cultura* (2002), *El ojo y la palabra* (2003), *El artículo literario y periodístico: paisajes y personajes* (2007), y *París, 1968: crónica de un corresponsal* (2008).

Diálogo con José Julio Perlado: un intelectual entre la imagen y la palabra¹

Alberto Sánchez León: *Una de las cosas que más me han llevado a su lectura ha sido el no haber pactado con la mítica, en sentido despectivo, dualidad que encierra la imagen y la palabra, entendida ésta última como racionalidad o logos, al modo de los clásicos. Sin embargo, creo que hoy es obvio aceptar que estamos insertos en una cultura de la imagen, ¿podría decírnos qué connotaciones estima positivas y cuáles negativas acerca de este hecho?*

José Julio Perlado: Es indudable que estamos inmersos en la cultura

de la imagen. La gente joven, los adolescentes, y los que pronto abandonarán la niñez, han visto desde siempre el televisor como un elemento más de su casa y de su vida. Como el automóvil o como el frigorífico. Edward Albee, entre otros, ha hecho ver este dato. También Foster Wallace, fallecido recientemente. Los ejemplos de autores serían múltiples. Con la imagen se vive, y también se come y se cena ante ella, y la imagen le persigue a uno a lo largo del día.

¹ Agradecemos al Dr. Alberto Sánchez León de la Universidad de Navarra por habernos enviado este diálogo que sostuvo con José Julio Perlado.

Pero querría ya citar aquí unas palabras de George Steiner en “Presencias reales” que dicen así: “Si el niño queda vacío de textos, en el sentido más cabal del término, sufrirá una muerte prematura del corazón y de la imaginación y subrayo “en el sentido más cabal del término” (Yo subrayaría a mi vez, la “muerte prematura de la imaginación”, porque se cree que la imagen la suscita o la amplía más, la enriquece, y no es así; no digamos nada del corazón o del pensamiento). Y continúa Steiner: “El despertar de la libertad humana puede darse también en presencia de cuadros, de música. Es, en esencia, un despertar por medio del pulso de lo narrativo a medida que golpea en la forma estética. Pero parece que son las palabras las que golpean con mayor seguridad la puerta”.

Creo que esta última frase es reveladora. La palabra es la que golpea con mayor seguridad y no la imagen. La imagen golpea instantáneamente, puede estremecer en un segundo, pero golpea la conciencia quizá con menos profundidad. Es decir, su sonoridad queda más pronto amortiguada. Aunque haya imágenes que permanecen fijas y transmiten toda su fuerza. (Pienso en la imagen de Juan Pablo II asomado a la ventana casi el último día de su vida y sin poder hablar: o la imagen de ese mismo Papa de espaldas, sentado

en oración en su capilla privada, sin poder ya moverse mientras el *Vía Crucis* romano se desarrollaba sin él. A mí siempre me ha impresionado la imagen de una ejecución. La fotografía del segundo antes de la ejecución y del segundo después. Pienso en Vietnam y en ejecuciones en la calle con disparo de pistola en la sien. Como he dicho en mi novela *Contramuerte* - y ocurre siempre así - este hombre al que van a disparar no ha muerto nunca, ni sabe qué es la muerte, y no nos lo contará jamás. Aquí no hay palabras, sólo imagen. Y esa imagen naturalmente perdura).

Pero volviendo al paralelismo de las palabras y la imagen hay que preguntarse quién pronuncia las palabras. ¿Las madres, como yo digo en “El ojo y la palabra” al hablar de los padres y madres de los escritores? ¿Quién pronuncia esas palabras que marcan? ¿El libro?

¿El profesor? También he dicho al principio de “El ojo y la palabra” que la imagen repetida, aunque conmocione dramáticamente, tiene que ser explicada por la palabra, por el libro, por la cultura, por la sabiduría escrita y, por tanto, leída. Ponía allí el ejemplo de la imagen de las Torres Gemelas y el 11 de septiembre. Me sigue conmocionando cada vez que la veo pero todo el mundo ha tenido que ir a la Historia y a los libros para comprender el “por qué” (si hay algún por qué profundo) de

ese acto del mal. La imagen del mal como mera imagen (como cualquier otro tema) no tiene más remedio que completarse en las páginas de la sabiduría que el pensamiento del hombre ha ido escribiendo durante siglos. La imagen no “explica” el mal, como tampoco el bien. Lo presenta, y ahí se acaba todo. Pero los por qués de las cosas, de la vida, del bien y del mal, no lo revelan las imágenes. En el caso del Papa que he citado antes, para un no creyente, ¿qué significa que este hombre de blanco exponga su dolor? ¿Por qué lo hace? La imagen no lo dice. Y para un creyente, lo mismo. El por qué hace eso un hombre cargado de dolor y por qué asume el dolor, no puede ser más que investigado, en la medida en que puede uno acercarse al misterio, a través del pensamiento, que no está en la imagen sino en la historia de los libros, es decir en la palabra.

Por tanto, estamos indudablemente inmersos en la cultura de la imagen, eso es claro. Habrá que aprender a educar con imágenes, y las nuevas generaciones piden que se les explique así el mundo. Pero eso no basta. Consumir sólo imágenes no hace que penetremos en los secretos del pensamiento. Además, la velocidad instrumental de la imagen es rapidísima. Me refiero a que ya sabemos que tendremos - tenemos

ya - imágenes en el reloj de pulsera o en la minúscula agenda portátil. Paralelamente, las palabras en los mensajes telefónicos se reducen a píldoras de comunicación brevíssima. Entonces, ¿cuándo recibimos las palabras reales, las profundas, las de los “por qués”? ¿En la escuela? ¿Y cuando dejamos el colegio o la Universidad? ¿Y cuando ya no tenemos las palabras familiares de nuestros padres educándonos en la medida en que les deja su tiempo libre? Se diría que el hombre, arrojado al vértigo social de la vida corriente, se alimentará de imágenes (¿pero quién decide y quién manipula esas imágenes?), pero es muy difícil que ese hombre se alimente con la lectura. Entonces, ¿cuándo va a enlazar de mayor con la corriente de la sabiduría? ¿Quién va a explicarle a ese hombre los por qués? (Aparte de esto, todos cuantos exponen imágenes en películas o televisión, sobre todo si construyen un guión, y por tanto quieren dar un mensaje a través de la sucesión de imágenes, tienen que profundizar antes en las ideas, y esas ideas suyas las captarán y elaborarán estudiando y comparando testimonios y lecturas, es decir, palabras; las imágenes, en principio, no generan únicamente imágenes. Tienen que tener un sentido, y esa construcción de un pensamiento y de un sentido de la vida es la que tendrá que ir adquiriendo también - a través del

estudio, por tanto de la palabra escrita - quien se dedique a contar una historia vital en imágenes.

A.S.L: *Si la palabra parece estar devaluada -como lo hace sugerir el propio Steiner cuando habla de la era de la "After Word", pero a la vez parece que ella misma es necesaria para, con un nuevo prologo abrir un nuevo libro, una nueva era-, entonces, ¿en qué consiste esa nueva palabra, ese nuevo logos de la próxima era? ¿No podría referirse a una recuperación del logos a través de la imagen?*

J.J.P: Me tengo que referir, al hablar de la palabra, al discurso que Benedicto XVI ha pronunciado en septiembre de 2008 en el Collège des Bernardins en París y que estuvo dedicado al mundo de la cultura.

Naturalmente citar a Benedicto XVI en algunos ambientes supone ser tachado quizá de muchas cosas, pero hace ya tiempo que pienso que los vaivenes de la Historia (ahora que estamos sufriendo uno más, con el tema económico y financiero mundial), suponen sólo eso, "vaivenes" - a veces esenciales y muy importantes y de grandes repercusiones -, pero que no pueden ocultar de ningún modo el centro ni la profundidad de las cosas, las esencias. Si se pierde el centro, los vaivenes son los que reinan y hay que preguntarse si el mundo, desde hace años, no va detrás de

los impulsos de esos vaivenes, arrastrado por las modas y modos que ellos comportan, viajando a merced de las corrientes imperantes y haciendo que esas modas y esas corrientes sustituyan a lo capital, es decir, haciéndolo capital.

El centro es el centro, y si uno no tiene un centro vital sobre el que haga girar su vida tendrá que buscarlo y agarrarse a él (Pienso de pasada en el título del libro de Sedlmayr, "El arte descentrado"). ¿El "centro" de una vida intelectual puede ser, por ejemplo, el "postmodernismo"? Eso causaría risa. No habría más que ver, en ese caso concreto, el resumen de los "ismos" que hace Guillermo de Torre para saber que todos pasan y con ellos se llevan épocas y actitudes que son sustituidas inmediatamente por otras. Eso son los "vaivenes", muchas veces deslumbrantes, que, naturalmente deben ser motivo de estudio y de trabajo, pero que no pueden constituirse como "el centro" o eje de una vida.

Pues bien, sobre el tema tan importante de la palabra, Benedicto XVI -(que ya como prestigioso intelectual firmando sólo Joseph Ratzinger había hablado de este tema varias veces: "Las crisis de las culturas", por ejemplo, en el libro *El cristianismo en la crisis de Europa*, entre otros) - lo que ha hecho en París es recordar, al hablar de la Palabra y de sus interpretaciones, que "existen

dimensiones del significado de la Palabra y de las palabras que se desvelan sólo en la comunión de esta Palabra que crea la historia. Mediante la percepción de las diversas dimensiones del sentido, la Palabra no queda devaluada, sino que aparece con toda su grandeza y dignidad”.

También ha recordado en ese mismo discurso que, en el mundo de la cultura de la palabra, la biblioteca indica el camino hacia la palabra (Él hace memoria de los monasterios, pero puede aplicarse a todas las épocas, porque eso abarca el tema de las Universidades y de la educación en general del hombre), y también forma parte de ese camino hacia la palabra, la escuela.”Por la búsqueda de Dios - ha dicho- resultan importantes las ciencias profanas que nos señalan el camino hacia la lengua (...) Hace falta no sólo reflexionar en la Palabra, sino leerla debidamente. El mismo leer del individuo es simultáneamente un acto corporal.”. Leer, es decir, “entrar dentro”, “penetrar” en el texto, supone ese acto corporal al que acabo de referirme, y ese acto significa esfuerzo, y habría que preguntarse si “ver” imágenes supondría igualmente un “acto corporal”, al menos de la misma intensidad que la lectura penetrante.

(Pero al hablar de todo esto - del paralelismo del encuentro o el

camino hacia Dios con el acto de escribir, o de leer -, no tengo más remedio que referirme a unas frases bellísimas del Maestro Eckehart que yo incluyo en *El ojo y la palabra*: “Tiene que aprender a ir más allá de las cosas, pasando a través de ellas, para encontrar allí a Dios, y tiene que ser capaz de crear activamente a Dios en sí mismo, imitando al que quiere escribir”. Y allí Eckehart va recordando la atención que hay que poner en cada letra para aprender a escribir (lo mismo para leer) y cómo luego, con más libertad, uno va despegándose de las letras y de las palabras para remontarse en el concepto de la frase y, por tanto, del pensamiento).

■ 203

Humanidades Año VIII - IX • N° 1 • Diciembre 2008 - 2009

ISSN: 1510 - 5024

Estas reflexiones quizá me han desviado un poco de la pregunta, pero vuelvo a ella. Se me pide mi opinión sobre en qué puede consistir esa nueva palabra en la próxima era. La palabra es la palabra y la Palabra con mayúscula es la que ha engendrado a las otras palabras. “En el principio fue la Palabra”, dice San Juan. No dice “En el principio fue la imagen” aunque ahora, en nuestra época, la imagen parece que lo ocupara todo. Ya en mi contestación a la pregunta anterior dije que la palabra en ningún caso puede ser apartada ni olvidada. Lo más que puede hacer es completar a la imagen, explicarla. Pero hay que pensar que quienes han escrito sobre

“la lectura de imágenes” (*Cómo se lee una obra de arte*, de Omar Calabrese, por ejemplo, o *Leer imágenes* de Albero Manguel, por citar dos obras) no tienen más remedio que emplear palabras para glosar tales imágenes, y no pueden glosarlas con otras imágenes. Por tanto, como ya dije en mi contestación precedente, para crear una historia en imágenes hay que, después de “verla”, edificarla y construirla mentalmente con palabras, que son las que harán en su momento el guión, y luego, para glosar y comentar esas imágenes, también habrá necesidad de emplear palabras. Es decir, siempre - y felizmente - la palabra del hombre.

¿Qué significaría una recuperación del logos a través de una imagen? No alcanzo a comprenderlo. Algo he intentado ilustrar anteriormente. No puede olvidarse que la palabra no es sólo la palabra leída o escrita sino, antes de ello, la palabra hablada, el diálogo, ya en la infancia, enseñado por los padres en el bautismo de cada objeto que mira el niño - mira la imagen del objeto y los padres lo definen con palabras - y lógicamente en la escuela primaria y en los primeros diálogos. La palabra fluye incesantemente por todo ese mundo, y no las imágenes. El diálogo, esencial en la convivencia humana, es un eslabón de palabras y lenguas y no puede ser sustituido por imágenes. Por mucho que se

hable de la devaluación de la palabra, la palabra está ahí, y no se la puede ignorar, despreciar o manipular. El gran problema está en saber si una videoteca, por ejemplo, por sí sola y sin palabras, llena intelectualmente lo que una biblioteca y su lectura pueden llenar. El reto estará en saber cómo se compagina la enseñanza de la sabiduría con el mundo de las imágenes.

A.S.L: *Con una recuperación de la palabra a través de la imagen me refiero a la posibilidad de ese llegar a esa nueva era de la palabra, que decíamos antes, desde la imagen. Entiendo por palabra no la literalidad del término, sino lo que da sentido a algo, el mensaje, el logos. Si, como usted afirma en *El ojo y la palabra, la imagen de por sí es insuficiente, pero por otro lado parece que es hoy lo que predomina, entonces ¿es posible que sólo desde ella, que es lo que hay -salvando las distancias, aunque sabiendo que no es del todo así-, podemos recuperar el logos, esa racionalidad perdida? ¿No es esto, en definitiva, lo que afirma Dostoevski cuando sostiene que “la belleza salvará el mundo”?**

J.J.P: Empiezo por la alusión final sobre Dostoevski.

Indudablemente, siempre que se sepa contemplar a la belleza y el ojo humano no se distorsione atraído por la fealdad. En estos momentos hay una invasión de fealdad en

muchas partes, desde la ocupación “vanguardista” de ciertos museos intentando imponer muchas veces lo detestable como “arte”, hasta el descenso escalonado del gusto en imágenes chabacanas de cine o de televisión. Es tan obvio que no hacen falta demasiados comentarios.

Entonces, creo que algo importante es educar al ojo en la belleza, no inclinarlo a la fealdad. No es bello todo lo que el hombre hace durante el día y durante su vida. No es bella - hablando claramente - una defecación, aunque sea necesaria para la vida. Y sin embargo, defecaciones se han expuesto en los museos... Por tanto, hay que educar al ojo en la belleza. En mi artículo *Necesidad del asombro* (publicado en Nuestro Tiempo) hablo de recuperar ese asombro y esa sorpresa que tantos han perdido creyendo que ya lo han visto todo.

En mi caso particular, he de decir que hay imágenes sin palabras - sin necesidad de las palabras, imágenes solas, puras imágenes- que siempre me han asombrado y me han remontado a cuestiones profundas. Por ejemplo, las del mundo submarino. Siempre que veo las extensiones del fondo del mar (en fotografías, pero sobre todo en videos, películas, documentales, etc.) “me asombra” esa creación. Precisamente porque está oculta y

tan sólo pueden bajar a ella de vez en cuando aquellos seres humanos con escafandras que nos lo filman. Siempre pienso: ¿por qué Dios ha hecho esto que casi nadie ve? ¿Estas gamas de colores casi infinitos en las aletas de los peces, los movimientos rítmicos de las colas con su belleza inaudita, el encanto de las grutas por las que se cuelan toda clase de animales submarinos, el colorido de las hierbas flotantes, ese mundo inacabable? ¿Quién ve esa belleza de modo continuo? Nadie. Los peces mismos no la contemplan sino que únicamente la viven, y el hombre en su superficie está ajeno a ella, excepto cuando se la presentan. Si pensamos la cantidad de kilómetros de belleza oculta al ojo del hombre que se extiende bajo los océanos inmensos, entonces nos podemos preguntar por la razón de todo ello, que no es una razón de utilidad (que lo es), sino que hay algo más: la utilidad de los peces y cuanto ellos generan podría haber sido creada en una sola tonalidad y con una sola forma, ausente de variantes, y la utilidad hubiera permanecido lo mismo. Sin belleza habría permanecido esa misma utilidad. Entonces, ¿para qué se ha añadido a la utilidad toda esta deslumbrante belleza?

Por tanto, ¿para qué la belleza del mundo submarino? Confieso que cada vez que la veo - y recalco que sin palabras, aquí no me hacen

falta las explicaciones de Custeau, que, por otro lado, agradezco -, todo ese mundo me lleva a Dios, no me lleva al azar. No me imagino al azar como causa de todo ello. Pienso siempre en la frase de San Pablo sobre que ningún ojo vio lo que Dios tiene preparado para aquellos que le aman. Si esto ocurre debajo de nosotros, sin que nadie lo esté viendo en estos momentos, mientras estoy contestando a esta pregunta, ha de haber alguna explicación a tanta belleza. Insisto en que aquí es pura imagen; no hay palabras. No se necesitan palabras. Por tanto, el ojo humano se sumerge en esa belleza casi irrepetible y naturalmente tiende a ella como ante un imán. No creo que ningún ojo humano pueda ver fealdad en ese espectáculo incesante del mundo submarino. (Lo mismo ante la gama de colores de los pájaros, ante las tonalidades del atardecer, etc.).

La imagen, pues, sin palabras, también reina en el mundo. La Creación nos presenta diariamente su imagen nunca repetitiva y esa imagen nos ofrece como en un espejo la Creación. Por tanto, cuando digo en “El ojo y la palabra” que la imagen ha de ser completada por la palabra, creo que es cierto. Pero también hay imágenes sin palabras que nos remontan hacia arriba. Se me pregunta si sólo desde la imagen se puede recuperar el logos,

la racionalidad perdida. Creo que sí. Siempre que ante la imagen mantenga uno el asombro y, a través de esa imagen, al otro lado de esa imagen, se plantee uno preguntas y busque cada cual su respuesta. Acabo de hacerlo ante la imagen del mundo submarino y podría hacerse con el mundo de la astronomía, por citar alguno más ¿Qué hay detrás de esas bellezas? En la contestación anterior hablé de esas frases del Maestro Eckehart que a mí me gustan tanto y quiero recordarlas íntegras ahora:

“Tiene que aprender a ir más allá de las cosas - aconseja él -, pasando a través de ellas, para encontrar allí a Dios, y tiene que ser capaz de crear activamente a Dios en sí mismo, imitando al que quiere aprender a escribir. Si quiere dominar este arte, tiene que ejercitarse mucho y con frecuencia en él, por difícil y penoso que sea y aunque le parezca imposible. Si hace ejercicios frecuentemente y con gran aplicación, llegará a aprender y obtener este arte. En primer lugar tiene que pensar en cada una de las letras y representárselas firmemente. Después que ha llegado a poseer el arte de escribir, no necesita pensar en cada una de las letras, ni necesita la ayuda de la imaginación. Escribe libremente y sin dificultad alguna lo mismo cosas pequeñas que grandes obras que han de surgir por medio

de su arte. A él le basta no saber que en un momento dado tiene que ejercitarse su arte. Y bien que no piense siempre en él, y sea lo que quiera en lo que piense, lleva a cabo la obra mediante su arte”.

Creo que este texto- por su doble versión, hacia la escritura y hacia Dios, es decir, en el terreno humano, hacia la palabra, no en su literalidad, sino a lo que da sentido a algo, el mensaje, el *logos* - puede servir muy bien para entender cómo ha de remontarse uno por encima de la mera palabra hacia el concepto y cómo ha de remontarse uno por encima de la mera imagen también hacia el *logos*, hacia el mensaje. Como antes he dicho, siempre que nos “asombremos” de las maravillas que nos rodean, esa imagen no se quedará encerrada en sí misma sino que nos hará atravesarla para llegar a una pregunta que está detrás. A través de la imagen llegaremos sin duda a esa nueva era de la palabra, a que nos explique, en la medida en que se puede, el misterio del mundo. ¿Quién ha creado la Belleza? ¿Se ha creado a sí misma y por sí misma? También en *El ojo y la palabra* incluyó la referencia a Rilke: “Entonces, aproxímate a la Naturaleza” y este texto de San Agustín que puede ir unido a la frase de Dostoievski:

“Interroga a la belleza de la tierra, interroga a la belleza del mar (acabo

de hablar del mundo submarino), interroga a la belleza del aire que se dilata y se difunde, interroga a la belleza del cielo...interroga a todas estas realidades. Todas te responden: Ve, nosotras somos bellas. Su belleza es una profesión (*confessio*). Estas bellezas sujetas a cambio, ¿quién la ha hecho sino la Suma Belleza (*Pulcher*), no sujeto a cambio?”

A.S.L: *Si hemos sostenido que estamos inmersos en una cultura de la imagen, ¿es entonces el artista quien tiene la última palabra?*

J.J.P: Indudablemente es el artista el que tiene la última palabra. Él tiene que entregar a los demás la imagen como si fuera una palabra (por darle la vuelta un poco a esta frase), y a la vez él es el que tiene que mostrar la imagen estética que a su vez es reflejo proyectado desde el centro y desde lo alto, desde lo profundo, por la gran Imagen. Hablando de poesía e inspiración, Pieper recuerda en “Entusiasmo y delirio divino” que la poesía procede de un estado del alma que es antes bien un estar-fuera-de-sí, que un estar-en-sí, y este estar-fuera-de-sí no ha sido provocado por vino, veneno o drogas, sino por un poder superior. La verdadera poesía, dice Pieper, tiene, pues, su origen en la inspiración divina.

Sin adentrarme ahora en esto, que nos llevaría muy lejos, lo que inspira o transpira el centro de la Imagen o de la Palabra es el descubrimiento por parte del artista de la imagen creadora o la palabra creadora. En "El ojo y la palabra" comento que, Van Gogh, por ejemplo, no ha creado el azul, tampoco Picasso, tampoco Miró. Son todos "subcreadores"-en frase de Tolkien - y lo que descubren son las formas o los reflejos de la gran Creación en donde sí está ya creado el Azul desde el principio de los tiempos. También cito ahí las palabras de Cézanne a Émile Bernard en una de sus cartas: "...las líneas paralelas al horizonte dan la extensión, es decir, una sección de la naturaleza o, si Vd. prefiere, del espectáculo que el "Pater Omnipotens Aeterne Deus" despliega ante nuestros ojos". Todo esto significa para mí que el artista sí tiene la última palabra en muchos sentidos: está dotado gratuitamente de una capacidad de observación, contemplación y arrebato ante la Belleza que seguramente otros muchos no poseen y que, sin embargo, sí están dotados para otras cosas. El artista, pues, se siente impelido a recoger esa Belleza que descubre y que contempla y a transmitirla a su modo y manera, con sus técnicas propias. En ese aspecto sí tiene la última palabra, porque, aunque él no lo quiera, en cierta medida se siente obligado

interiormente a reflejar esa belleza. Aunque no quiera, nota que no tiene más remedio que hacerlo. Se diría que no sirve para otra cosa. En ese caso, no sería fiel a su vocación de artista si no lo cumpliera.

Por tanto, el artista sí tiene la última palabra en esta cultura de la imagen. ¿Quién, si no, la va a tener? Él es responsable de saber contemplar la Imagen con mayúscula (o las imágenes que transmite el mundo), y él es el responsable de transmitir la imagen o imágenes a los demás. Maritain tiene un libro pequeño y muy valioso, "La responsabilidad del artista", que analiza muy bien estos temas. Paralelamente a esto hay que recordar las palabras de Dionisio el Aeropagita que dicen: "Dios llama (kaloun) a todas las cosas a sí, por eso se dice que es kallos (belleza). Y un teólogo del siglo XIII, Ulrich de Estrasburgo, dice también: "Dios llama a él a todas las cosas, como lo deseable llama al deseo". Por ello, como decíamos anteriormente, Dios llama a sí a todas las bellezas menores y a todas las interpretaciones humanas y estéticas de todas las bellezas. De lo deseable de la Belleza que contemplamos nace el deseo del artista por copiarlo, interpretarlo, entregarlo y, por parte de quienes no son específicamente artistas, el deseo, podríamos decir, de apropiárselo, el deseo de convivir con ello largo tiempo, el tiempo

mayor posible. Aunque a nuestro rápido entender no nos quepa en principio en la cabeza que no nos pueda cansar una puesta de sol, la verdad es que la belleza de una puesta de sol con sus infinitos matices contemplados podría llegar a no cansarnos nunca. Siempre, como he dicho con anterioridad, que mantuviéramos viva la capacidad de asombro. Esto no llegamos a admitirlo porque en este mundo nos obliga el sentido de la utilidad, de la concreción por la utilidad inmediata, y nos preguntaríamos entonces, ¿para qué me es útil una puesta de sol? Y el siguiente paso, es decir, entonces, ¿para qué me es útil la belleza?

Volviendo al tema de la imagen, el artista tiene también la última palabra al seleccionarla, escogerla y transmitirla. De lo que libremente escoja en sus imágenes para incorporarse al mundo de la imagen, a la cultura de la imagen, él es el responsable. También cuando selecciona imágenes que no son esencialmente bellas sino que son denuncias, cuando muestra imágenes del lado oscuro del mundo, de sus deficiencias. En cualquier caso, no es, creo, el espectador de imágenes el responsable. El artista se adelanta con su ojo al ojo del espectador y le muestra una sección, un encuadre específico del mundo. Siempre que veo una fotografía pienso lo

mismo. El fotógrafo ha seleccionado libremente un aspecto concreto del mundo, de un rostro o de un paisaje. Incluso ha seleccionado el tiempo, haciendo, podríamos decir, un corte en el tiempo: lo que vemos en ese gesto de esa fotografía es un instante, ya pasó y no volverá a pasar nunca así exactamente, no se repetirán jamás los matices de ese gesto, por tanto el fotógrafo recorta un segundo del tiempo, con sus gestos y con cuanto ello conlleva, y nos lo entrega. Roba un trozo de tiempo de una vida, aunque sea minúsculo. Y eso es lo que nos muestra. Él es el responsable, él es el que tiene la última palabra en esa elección. Nosotros vemos lo que él ha elegido. Esto no solo en la fotografía sino en el cine, video, televisión, arte en imagen en general. Además de cuanto podemos elegir nosotros constantemente con nuestra pupila, el artista nos entrega su elección, aquello que él cree que nos debe transmitir. De ahí también su libre responsabilidad. Millares o millones de ojos ven esa elección del artista que - a su manera, al elegir - en esa cultura de la imagen, está diciendo, de algún modo, su última palabra.

*A.S.L: He de reconocer que me ha gustado el título *El Ojo y la palabra*, pues, a mi juicio, lo más relevante es el y. Tal vez, la historia de las imágenes ha olvidado este y e interpreta la cuestión como la elección de*

una disyuntiva. A mi juicio la tragedia es ver las cosas bajo el prisma de la disyuntiva. Le pasó así a Cyrano de Bergerac, donde la trama es la disyuntiva entre la imagen y la palabra, como si el binomio fuera utópico. Desde este punto de vista, y de acuerdo con su obra, ¿cómo ayudar a expandir esta maravillosa utopía?

J.J.P: No creo que haya pensado demasiado a la hora de poner ese y en el título de “El ojo y la palabra”. Salió así porque creo que las dos cosas van unidas y no se puede elegir una u otra.

En cualquier caso, es un convencimiento. El ojo es, creo, lo último que queda del ser humano, el color de la pupila, el ojo entreabierto antes de partir, especialmente ese color, como digo, que encierra cada ojo. Se empobrecen los miembros, los músculos, los movimientos, también las palabras, al fin esas palabras van quedando en monosílabos e incluso reemplazadas por gestos. En el caso del ojo, cuando uno está a punto de abandonar la vida, y mucho antes también, en los meses o semanas anteriores, el ojo va quedándose quizá estático, perdido, sin fuerza de fijeza, pero, aunque palidezca algo, nunca abandonará su primitivo color. Pueden estar satisfechos los (o las) que tengan un color de pupilas bonito, porque ese azul o ese color - el que sea- será lo último que se cierre. Además, cuando se emplea la expresión ante el momento de la

muerte, “Vamos a cerrarle los ojos”, se dice así, y no “vamos a cerrarle las palabras”, porque las palabras seguramente enmudecieron ya mucho antes.

Por otro lado, la palabra y el ojo van siempre de la mano. A través del ojo vemos el ejemplo que se nos da, y lo que le queda a un ser humano cuando permanece ya solo en la vida, con sus padres ya fallecidos, es el ejemplo de ellos, lo que VIO en la familia y en la vida, no tanto lo que le dijeron. Pocas personas guardan palabras muy numerosas y aleccionadoras de sus padres y educadores, pero en cambio sí se ha quedado en su retina aquello que vio con sus propios ojos, actitudes y ejemplos, buenos y malos, que indicaban coherencia o no coherencia respecto a las palabras que se pronunciaban a lo largo de su educación. Por tanto, el ojo que nos ve en los hijos o en los alumnos recoge más lecciones aún que las palabras. Ese ojo además es el que paseamos a través de la vida en general: viajes, acontecimientos, fluir incesante de palabras cotidianas, etc. Pienso a veces que las palabras se desgastan porque se usan mal y se abusa de sus contenidos, y el ejemplo de la política y los políticos en general en el mundo -con ese desfile de sucesos, líderes, elecciones, promesas, etc.- hacen que uno devalúe la palabra

escuchada. El ojo también juzga todo eso, pero, como siempre, es el ejemplo el que va viendo el ser humano, y aunque le llegue también el escepticismo ante lo que ve, es distinto al escepticismo o a la incredulidad ante tantas promesas de palabras.

Hay otra reflexión que conviene hace al hilo de esto. Entrando en el terreno del cristianismo, Cristo no utilizó sólo el ejemplo de su vida para realizar la Redención, sino continuamente su palabra. No dejó, pues, solamente que las gentes le vieran desde los ojos asistentes sino que los oídos de esos asistentes le escucharan. San Pablo recuerda que la fe entra por el oído, y a ese oído hay que hablar con palabras. Por tanto, para extender el cristianismo (y si nos vamos a cualquier otro aspecto de la vida es igual) el ejemplo únicamente no sirve por completo, aunque el ejemplo arrastra. Cuando antes hablábamos del ejemplo en la familia, indudablemente eso es lo más difícil. Es una gimnasia interior continua y costosa, mucho más costosa de llevar a cabo que el fluir de las palabras. (Todas las casas están llenas de palabras desde el inicio del día a la noche, las madres especialmente se vuelcan en palabras hacia sus hijos y su formación, sencillamente porque, en principio, están más tiempo con ellos que sus padres. Pero creo que

ese fluir de palabras tan necesario, incluso un hijo lo puede esquivar, harto, en determinadas edades, de escuchar lo mismo: Lo que es mucho más difícil que esquive es el ejemplo, a veces sin palabras: un ejemplo coherente y firme, en el que se pueden mirar los hijos como en un espejo. Después, naturalmente, ejerciendo su libertad, harán lo que quieran). Pero insisto en esta pequeña valoración porque creo que el mundo actual está sobrecargado o saturado de palabras, - además de las imágenes - y, como he dicho antes, hay un empobrecimiento de las palabras, muchas palabras se manipulan como mentiras, y el exceso valor de la palabra - hasta que uno “dé su palabra” a otro - se ha vaciado muchas veces de contenido.

La palabra, pues, tiene un cometido excepcional en el mundo de hoy. Gracias a las palabras pueden nacer los diálogos (ahora, en este mundo globalizado) y no sólo con el ojo.

Pero se ve que hay muchos matices que considerar. Por tanto, el ojo y la palabra van unidos. Ese “y” que enlaza las dos cosas es importante para que vayan hermanadas, y con ambas cosas se configura la vida, aunque ahora parezca que sólo destaca el ojo, entregado a veces obsesivamente al mundo de la imagen.

Normas para colaboradores

- 1) “Humanidades” es una Revista interdisciplinaria de Literatura, Filosofía e Historia, editada por la Facultad de Humanidades de la Universidad de Montevideo. Los artículos remitidos a la Revista deberán atender esta temática general, y a su vez, la temática monográfica de cada número. La Revista no plantea límites cronológicos o temáticos dentro de las tres disciplinas humanísticas antes citadas, y a su vez, estimulará la publicación de contenidos que hagan evidente las relaciones entre ellas, y con otras áreas humanísticas y sociales afines (Arte, Educación, Lingüística, etcétera).
- 2) “Humanidades” sólo publicará contenidos originales, que no estén comprometidos para otra publicación, y cuyo(s) autor(es) esté(n) en plena posesión de los derechos del artículo. A su vez, estimamos conveniente se consigne expresamente –en los casos pertinentes- cuando se trate de una co-autoría, u otros casos en los que el autor recibió colaboraciones, sugerencias o comentarios de terceros.
- 3) “Humanidades” es una Revista arbitrada. Consta de las siguientes secciones: Proemio, Estudios, Artículos, Reseñas y Entrevista. Los contenidos sometidos al arbitraje serán los de las secciones Estudios y Artículos. Las Reseñas de libros tendrán una evaluación de calidad a cargo del Consejo de Redacción. El Proemio y las Entrevistas quedarán a criterio del Consejo de Redacción.
- 4) El arbitraje (peer-review) se hará por el método “doble ciego” es decir: el artículo será remitido anónimamente a dos lectores, igualmente anónimos. Se aceptarán trabajos inéditos en los siguientes idiomas: español, inglés y portugués.
- 5) Los autores de Estudios, Artículos y Reseñas acompañarán su trabajo de un curriculum vitae, que deberá incluir necesariamente los siguientes datos: a) nombre completo; b) institución académica a la que pertenece y cargo; c) dirección electrónica.
- 6) El nombre del autor del artículo remitido no debe figurar en el archivo o en la copia que se envía para su evaluación.
- 7) La sección Estudios estará compuesta por un máximo de cuatro (4) artículos, sobre un tema anunciado con la publicación del número precedente de “Humanidades” o a través de los medios de comunicación académicos. Los trabajos remitidos para esta sección tendrán como mínimo 10.000 y como máximo 15.000 palabras (sin contar notas al pie, bibliografía, título y abstract). Se deberá adjuntar un resumen en español e inglés, de 200 palabras como máximo, palabras clave, y una bibliografía al final.
- 8) Además del tema monográfico de la sección Estudios, la Revista publicará también artículos en temas relativos a sus áreas de estudio. Los trabajos remitidos para esta sección

tendrán como mínimo 8.000 y como máximo 10.000 palabras (sin contar notas al pie, bibliografía, título y abstract). Se deberá adjuntar un resumen en español e inglés, de 200 palabras como máximo, palabras clave, y una bibliografía al final.

- 9) La sección Reseñas publicará reseñas de libros de interés en las áreas de estudio de la Revista. Las reseñas remitidas deberán contener toda la información bibliográfica del libro reseñado y no excederán las 2.000 palabras.
- 10) Los criterios de citado y referenciación bibliográfica serán los establecidos en los anexos I y II de estas normas para colaboradores.

Anexo I - normas formales de citado textual:

- a) Las citas textuales de menos de cinco líneas deberán ir entre comillas “ ” y con la correspondiente nota a pie de página.

Ejemplo: Éstas fueron, según José Pedro Barrán Barrán, algunas de las transformaciones que se operaron en el ámbito social y económico, viabilizando “el vencimiento de la sensibilidad ‘bárbara’”. NOTA A PIE DE PÁGINA CON REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- b) Las citas textuales de más de cinco líneas deberán ir separadas del cuerpo de texto; a su vez, deberán tener un tamaño que permita diferenciarlas del resto del contenido. No irán entre comillas, ni tampoco en cursiva. Igualmente, contarán con una referencia a modo de nota a pie de página.

Ejemplo: Es necesario, en este punto, reproducir la crítica hecha por John C. Chasteen a la obra *Imagined Communities* de Benedict Anderson:

In *Imagined Communities*, the chapter on Creole pioneers outlines two specific mechanisms whereby a national consciousness supposedly emerged much earlier during the eighteenth century, and became robust enough to define the limits of new republics in the early nineteenth century. [...] The first of these mechanisms is the circulation of colonial bureaucrats. [...] Anderson argues that colonial bureaucratic careers were circumscribed by territorial limits that later defined nations. For example, according to Anderson’s argument a Mexican-born colonial functionary might be posted to Tampico or Guadalajara or Oaxaca, but never to Havana or Guatemala City. NOTA A PIE DE PÁGINA CON REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Anexo II - normas formales de referenciación bibliográfica a pie de página:

- a) Nota a pie de página de cita textual de obra con un solo autor:

¹José Pedro Barrán: *Historia de la sensibilidad en el Uruguay. Tomo II: El disciplinamiento (1860-1920)*. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 2004, p. 19.

- b) Nota a pie de página de cita textual de obra con más de un autor:

² John Charles Chasteen y Sara Castro Klarén: *Beyond Imagined Communities. Reading and writing the Nation in Nineteenth-Century Latin America*. Woodrow Wilson Center Press – The Johns Hopkins University Press, Washington D.C. – Baltimore, 2003, pp. xix, xx.

- c) Nota a pie de página de cita textual de un capítulo en una obra colectiva:

³ John Charles Chasteen: *Introduction*. En: John Charles Chasteen y Sara Castro Klarén (Eds.): *Beyond Imagined Communities. Reading and writing the Nation in Nineteenth-Century Latin America*. Woodrow Wilson Center Press – The Johns Hopkins University Press, Washington D.C. – Baltimore, 2003, p. xx.

- d) Nota a pie de página de cita textual de un artículo académico:

⁴Elena Ruibal: *Alonso Quijano, vencedor de sí mismo*. En: *Humanidades – Revista de la Universidad de Montevideo*. Año 5, N°1. Universidad de Montevideo, Montevideo, diciembre de 2005.

- e) Las notas a pie de página de citas no textuales deben ir acompañadas de “Cfr.” o equivalentes.

⁵Cfr.: Roland Barthes: *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Paidós, Barcelona, 1994, pp. 125-137.

- f) En las referencias idénticas y consecutivas se coloca la palabra “Ídem”.

⁵Roland Barthes: *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Paidós, Barcelona, 1994, p. 126.

⁶Ídem.

- g) En las referencias de la misma obra –no idénticas- y consecutivas se coloca la palabra “Íbid.”, y, a continuación el número de página.

⁵Roland Barthes: *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Paidós, Barcelona, 1994, p. 126.

⁶Íbid., p. 135.

-
- h) En caso de que haya un “salto de página”, se deberá volver a indicar la información bibliográfica, aunque de modo abreviado.

⁵ Roland Barthes: *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Paidós, Barcelona, 1994, p. 126.

⁶ *Íbid.*, p. 135.

--- PÁGINA SIGUIENTE ---

⁷ Barthes: *El susurro....*, p. 135.

Anexo III – Presentación de la bibliografía:

ISSN: 1510 - 5024
216

Humanidades Año VIII - IX • N°1 • Diciembre 2008 - 2009

- a) En la bibliografía deberán ser señalados aquellos libros, artículos, textos, o documentos –sea cual fuere el soporte- citados, referenciados o consultados.
- b) El criterio para mencionar contenidos en la bibliografía será el mismo que en el cuerpo de texto, con la diferencia de que se antepondrá el apellido al nombre del autor, con letra mayúscula: BARTHES, Roland: *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Paidós, Barcelona, 1994.
- c) La bibliografía se presentará en orden alfabético, conforme al apellido del autor. En caso de que haya más de una obra del mismo autor, se procederá a consignarlos en orden de publicación: del más reciente, al más antiguo.

Los interesados en publicar en “Humanidades” deberán remitir los contenidos que desean publicar a: humanidades@um.edu.uy, indicando en el asunto del correo electrónico su interés en publicar en la Revista y para qué sección de la misma se remite el artículo.

También existe la posibilidad de enviar los contenidos por correo convencional, en ese caso, deberán remitirse tres copias en formato impreso y una en formato electrónico, indicando a su vez la sección para la que se remiten los contenidos a la siguiente dirección postal:

Universidad de Montevideo
Facultad de Humanidades
Prudencio de Pena 2412
Montevideo, 11600
Montevideo, Uruguay
